

## KARTEZIÁNUS ÉS PURITÁNUS ELEMEK APÁCAI GONDOLKOZÁSÁBAN

SZIGETI JÓZSEF

A gyűlölet máglyája, mely 1600 februárjában elhamvasztotta Giordano Brunót, az újraéledő feudalizmus kegyetlen gaztette volt a hűbér-ellenes erők érdekeit kifejező **új tudomány** ellen, melyet legkövetkezetesebben e délitáliei filozófus képviselt. A haladó filozófiai gondolkodás e korai képviselője materialista és ateista következtetéseket vont le Kopernikus heliocentrikus elméletéből,<sup>1</sup> s a pápaság ideológiai diktatúrájával szemben a tudomány és vallás kibékíthetetlen ellentétét hirdette: „az igazság megismerése a tudományra és filozófiára tartozik, nem pedig a vallásra“.<sup>2</sup>

A régi ellen támadó új tudomány mindig új társadalmi rendszer követelése is volt. A haladó erők élén ezekben a századokban a fejlődő polgárság állott, melynek szüksége volt az egyház ellenőrzése alá vetett tudomány béklyóinak széttörésére, hogy vagyoni erejét növelje, az ipar termelését fokozza és kereskedelmi kapcsolatait kiépítse. A fejlődés kezdeti szakaszában lévő polgárságnak azonban még nem volt elég ereje ahhoz, hogy a feudalizmus politikai szervezetéhez, a hűbéri államhoz nyúljon, s ahhoz sem, hogy a társadalomról, államról, jogról alkotott vallásos megalapozású ideológiáját megtámadja. A feudalizmus-ellenes nézetek ekkor a **természettudományok körében** törtek maguknak utat.<sup>3</sup> A fizika, a csillagászat, a mechanika a vizsgálódások középpontjába került, s Bacon, Galilei, Kepler megingatták a természetről addig alkotott nézeteket.

Ámde a polgárságnak a tudomány lázadása formájában jelentkező harca nem állhatott meg a természettudományoknál, hanem szükségképpen át kellett terjednie a szellemi élet egyéb területeire is. A régi világkép bomlásának előbb-utóbb el kellett érnie a **társadalomról szóló tudományokat** is: az államról, jogról, társadalomról alkotott addigi nézeteket is revízió alá kellett venni, mert ezek is mind részét alkották a teológiai világnézetnek.<sup>4</sup> Ez a feltartóztatlan folyamat gyökerében fenyegette a feudális társadalom **egész világképét**, melynek legmakacsabb, legkövetkezetesebb védelmezője a római egyház volt. A hűbéri világ elleni küzdelemnek ezért a régi egyház elleni harc formáját kellett öltenie, s a feudális erők ellentámadásának ugyancsak ezért kellett összekapcsolódnia az új tudomány és képviselői elleni kíméletlen fellépéssel. Giordano Bruno halála Európa új társadalmi rendjét meghirdető tudomány elleni hadüzenet volt.

Apácai századának e szörnyű nyitánya jelezte, hogy az uralmon lévő nemesség és a hatalomért harcoló burzsoázia közti küzdelem fontos szakaszhoz érkezett. A reneszánsz és a reformáció százada, a XVI. század, e harcnak még csupán első felvonása, ideológiai előjátéka. Európa nyugati felében a döntő küzdelem a XVII. században következik be. A kapitalista termelőerők fejlődése nyomán annyira megnövekedett a polgárság gazdasági ereje, hogy immár tűrhetetlennek érezte a feudális **társadalmi viszonyokat** és ideológiai téren már nyíltan szembefordult a királlyal, főnemességgel, főpappal, s mindezek hivatalos vallásával, filozófiájával, a társadalomra vonatkozó nézetei egész rendszerével.<sup>5</sup> A németalföldi és az angol forradalom, a harmincéves háború s más kisebb-nagyobb helyi háborúk jelezték, hogy alapvető eltolódások mentek végbe a társadalomban s a feudalizmus utolsó erőfeszítéseit tette régi hatalma megtartására.

E hatalmas küzdelem eredményeként a nyugat-európai országok a kapitalista fejlődés útjára léptek, míg a közép- és kelet-európai országok megrekedtek a feudális földtulajdon szerkezetén nyugvó „második jobbágyság” viszonyaiban. Európa fejlődésbeli egysége e kettéválás időszakában természetesen továbbra is megmaradt, de mind a politikai, mind a gazdasági élet területén nagy ütemeltolódás következett be.<sup>6</sup> Európa mindkét felén lényegében ugyanazok a törvényszerűségek (a feudalizmus bomlása és a polgárság kialakulása) irányítják továbbra is a fejlődést, de míg nyugaton a polgárosodás szükségletei **létrehozták** az új tudományokat, Kelet-Európában a polgárosodás elakadása s a feudalizmus megerősödése **akadályozta** e tudományok kifejlődését. Lényegében tehát arról van szó, hogy ugyanaz a folyamat **ellentétes fejlődési**

**tendenciák** talaján különböző osztályérdekeknek megfelelően következik be Európa két felének társadalmában, s ezt nyilván figyelemmel kell kísérni az ideológiai jelenségek vizsgálatánál.

A nyugat-európai korai polgári forradalmak azonban nem juttatták minden országban a burzsoázia kezébe a hatalmat. Csak Hollandiában és Angliában győzött a polgári forradalom, hogy nyomában a burzsoázia, valamint az új nemesség kezébe kerüljön a hatalom. De a győztes burzsoáziának a feltörekvő néptömegek mozgalmával szemben szüksége volt az erős hatalomra, hogy megszilárdítsa mindazt, amit a forradalomban elért, s mivel más utat nem látott, célszerűnek tartotta a királyság visszaállítását. Angliában 1660-ban, két évvel Cromwell halála után, a kivégzett I. Károly fia, II. Károly lépett a trónra. E kompromisszum ellenére azonban végül is a hatalom továbbra is a burzsoáziáé és az új nemességé maradt. Ezt tükrözi politikai síkon a burzsoá-parlamentáris rendszer megszilárdulása. Lényegében ugyanez a helyzet Hollandiában is, ahol a helytartókat majdnem minden alkalommal az Orániai házból választották. E forradalmi burzsoázia törekvéseit filozófiai síkon az angol materializmus (Hobbes, Locke), a társadalmi törekvések vonalán pedig a **puritánusok** vallásos mezbe burkolt programja tükrözte.

Nyugat-Európa többi országaiban azonban, például Franciaországban, a burzsoázia nem jutott még el a fejlődésnek arra a magaslatára, mint a holland és az angol polgárság. Így Franciaországban a fejlődő polgárság nem a feudalizmus megdöntéséért, hanem a vele való olyan kompromisszum kialakításáért küzdött, mely biztosítja — a feudális rendszer keretei között — a polgárság fejlődését. A kompromisszumot tükrözi az államforma vonalán az abszolút monarchia, az átmeneti korszak államformája, amikor még egyik fél sem kerekedett felül. A feudális nemesség s a fejlődő polgárság nagyjában egyenlő erővel rendelkezik, s a központi monarchikus hatalom hol a burzsoáziára támaszkodik a hűbérurak ellen, hol pedig a hűbérurakra az erősödő burzsoázia ellen.

Ez a társadalmi-történeti helyzet tükröződik filozófiai síkon abban, hogy a XVII. század haladó gondolkodóinak nagy többsége nem jut el, mint Giordano Bruno, a tudomány és vallás kibékíthetetlen ellentétének felismeréséig, hanem megelégszik a **duplex veritas**, a **kettős igazság** elvének elismertetésére való törekvéssel. Nyilvánvaló, hogy ez az álláspont még következetlen, és a burzsoázia és a vele kiegészítő feudális erők közti egyensúlyi helyzet ideológiai kifejezése volt: **egyrészt** elvetette a teológia igényét az igazság kizárólagos birtoklására, **másrészt** nem ment, nem mehetett el addig, hogy következetesen és félreérthetetlenül tagad-

ja bármely teológiai igazság létezését. Ez az állásfoglalás mégis nagy lépést jelentett előre, mert valójában függetlenítette a filozófiát a teológiától, mozgási teret engedett a filozófia számára.<sup>7</sup>

A fentebb bemutatott ellentmondásos helyzet által meghatározottan folyt elméleti síkon az antifeudális erők harca Európában. E több, egymástól teljesen el nem határolható fronton folyó küzdelem (a materialista filozófia harca az idealista filozófiával, a régi teológia harca az új teológiával, a filozófia és természettudományok harca a teológiával általában) lényegében két formában bontakozott ki: az egyik az értelemre támaszkodik, s harci fegyvere a ráció (a materialista filozófia, Descartes), a másik a bibliára épít, s harci eszköze a szerinte helyesen értelmezett kijelentés (kálvinizmus, puritanizmus).

Említettük fentebb, hogy az új, az értelemre támaszkodó tudomány csak a régi teológia elleni ádáz küzdelemben fejlődhetett, hiszen meg kellett szabadulnia a régi egyház ideológiai diktatúrájától. De mi volt a viszony az új tudomány és az új teológia között? Elősegítette-e, vagy gátolta az új tudomány fejlődését az új teológia? Mi a viszony a dogma és a ráció között a teológia új formáiban (lutheranizmus, kálvinizmus, puritanizmus)?

Ismeretes, hogy fejlődése kezdeti szakaszán a reformáció felszabadította bilincseiből az elnyomott lelkiismereti szabadságot,<sup>8</sup> s ideológusai kezdetben hangsúlyozták az emberi értelem jelentőségét. De miután Luther megrettent a tanai nyomán fellépő népi mozgalmaktól, a maradi erők táborába állt, s elkeseredett kirohanásokat intézett az értelem és a tudomány ellen.<sup>9</sup> Az egyházzá szerveződött, tehát haladó jellegüket elvesztett reformációs mozgalmak is, a katolikus egyházhoz hasonlóan, akadályává váltak az autonóm értelem szabad mozgásának. A tilalomfát, melyet híveik elé állítottak, mindkét egyházban bibeicizmusnak, isten kinyilatkoztatásának hívták.<sup>10</sup> Az ún. eretnekmozgalmakra is érvényes tehát, hogy mindaddig, amíg egy szerintük helyesen értelmezett kinyilatkoztatás nevében harcolnak a felfogásuk szerint hamisan értelmezett kinyilatkoztatás ellen, míg valamely mozgalom nem szabadul meg a teológia köntösétől, nem lehet szó a tudomány, a filozófia igazi fejlődéséről.

A filozófia síkján tükröződő eme korlátok végső fokon e fejlődési szakasz polgárságának erőviszonyaiból következnek, s meghatározzák az új osztály társadalmi nézeteit, törekvéseit is. A még feudális államok keretei között élő polgárság fejlődését — s ez ebben a szakaszban az európai országok túlnyomó többségére érvényes volt — csak a rend biztosítása jelenthette, amelyet két oldalról fenyegetett veszély: a feudális anarchia és a feltörekvő jobbágyság és városi szegény elemek részéről.

A feudális nemesség, valamint a feltörekvő polgárság közti politikai **kompromisszum, s ennek az államforma vonalán való jelentkezése** (központi monarchia) tehát objektíve szükségszerű volt s ez meghatározta e polgárság ideológusainak álláspontját mind a feudális anarchiával, mind pedig a népmozgalmakkal kapcsolatban: mindkét irányból jövő rendbontással szembefordultak. A vallásos elem jelenléte tehát a XVII. századi viszonylag haladó elméletekben is a burzsoázia és a feudális nemesség közti erőviszonyok vetülete volt, s szükségszerűen következett az egymással szembenálló osztályok helyzetéből.

Ez a helyzet alapvetően meghatározta a XVII. század egyik legjelentősebb vallási irányzatának, a **puritanizmusnak** a társadalom fejlődéséről, az ember és a társadalom viszonyáról alkotott elképzeléseit. Ismeretes az emberi szabadságra vonatkozó paradox lutheri tétel: „Egy keresztény ember szabad úr minden dolgai felett és senkinek nincs alávetve; egy keresztény ember minden dolog készséges szolgája és mindenkinek alá van vetve“. Ez más szóval azt jelenti, hogy a szabadság Luther értelmezése szerint a lelkiismeret szabadsága, a belső meggyőződés szabadsága, de külső politikai szabadságról nem lehet szó.<sup>11</sup> Luther leszögezte, hogy azok, akik tanait helyesen értelmezik, nem vesznek részt a rend megbontásában. A szabad lelkiismeret lutheri etikája valóban a fejedelmi abszolutizmus etikája: mindenkinek bele kell illeszkednie a számára adott körülményekbe s ott kell dolgoznia legjobb lelkiismerete szerint. A munka istentől rendelt feladat, de ez össze van kötve a felsőbb hatalom iránti engedelmisséggel, s az adott helyzetbe való beilleszkedéssel. Ebben a lutheri tételben az emberek közötti **egyenlőtlenség elismerése** húzódik meg, s ennek alapja a **rendi** különbségek elfogadása: az emberek beleszületnek az adott helyzetbe s ennek megváltozhatatlanságába bele kell nyugodniok.

Kálvin a reformáció tipikusan polgári irányzatának képviselője, akinek „dogmája a korabeli polgárok legmerészebbjeire volt szabva“. <sup>12</sup> Nála már megdőlnék a társadalomszemlélet Luthernél tapasztalt **rendi korlátai**, ami nem jelenti egyben az emberek egyenlőségének elismerését. A burzsoázia maga is kizsákmányoló osztály, következésképp az ember és társadalom viszonyáról vallott nézeteiben is tükröződik eme helyzete. A kálvini predestináció, mely a **puritán** etika alapját képezi, filozófiailag igazolja az ember individuális **egyenlőtlenségét, de nem a születés jogán, hanem a „kiválasztás“ következményeként.** Ismeretes, hogy a kálvini predestináció tanítása szerint az egyes ember „üdvözülése“ vagy „elkárhozása“ nem saját érdemeitől, hanem istentől függ, aki „elválaszt egyeseket az üdvösségre, másokat a kárhozatra. Ez az el-

vont dogmatikai tétel **látszólag** nincs kapcsolatban a társadalmi gyakorlattal, de a feleletben, amelyet Kálvin arra a kérdésre ad, hogy honnan ismerszik meg: elválasztott-e, vagy elvetett valaki, — már tükröződik a feltörekvő polgárság felfogása az ember és a társadalom viszonyáról. Kálvin szerint ugyanis a „gondviselés“ a kiválasztottak sorsát mindig úgy irányítja, hogy gyarapodjanak, gazdagodjanak a földi életben. **A vagyonosodás, gazdagodás tehát a földi, látható jele, következménye az egyéni kiválasztottságnak.** Az olyan anyagi haszonra való törekvés tehát, amely a „becsületes“ munka eredménye, a kálvini etika szerint **a kegyelmi állapot jele. Eszerint az egyenlőtlenség látható fokmérője a tőke.** A tőke „az isteni kegyelem ajándéka, előleg az örök üdvösségre, a tőkére tehát vigyázni kell, isteni eredetéhez képest kell becsülni“<sup>13</sup> — tanítja a puritán etika. A fentiekből következik, hogy a puritánusok szerint a vallásos élet és a földi tevékenység között más viszony áll fenn, mint ahogy a katolicizmus, vagy akár a lutheranizmus tanítja. Az embert körülvevő világ arra van rendelve — hirdeti ez a morál —, hogy az embernek **hasznára** legyen. Ezt a hasznot biztosító munkát az Isten által elrendelt kötelességnek tekintette a puritanizmus: **a szüntelen munka a kegyelmi állapot bizonyossága.** A XVI-XVII. század puritánjai meg voltak győződve arról, hogy nem egyes jócselekedetek — ahogy a katolikusok hirdették —, hanem a hívő **mindennapi** életmódja, az egész élet rendszeres átalakítása, takarékos életmód kialakítására való törekvés a jele, hogy a hívő elválasztott. Ez a morál a takarékos polgár morálja, amely került minden olyan kiadást, amely ártott a gyarapodásnak. Innen az egyszerű öltözködésre való törekvés, a pénzbe kerülő szórakozás tilalmazása stb. Ez a szigorú puritán etika a tőkés gazdasági rendszer törvényszerűségeinek vallásos síkra való kivetítése volt, s a XVI. század végén és a XVII. század első évtizedeiben döntő módon segítette elő a fiatal polgárság gazdasági erejének, s ezzel hatalmának emelkedését. Ha a tőke az isteni kegyelem ajándéka, akkor a munka kötelesség! Ha valaki a szegénység útján akarna megigazulni, ez helytelen lenne és nem szolgálná az Isten dicsőségét! Ez az örök kárhozatra való vettetés gyakorlati, földi bizonyítéka lenne!

A munkának kötelességként való felfogása óriási lehetőségeket biztosított a polgárság anyagi erősödésére, amennyiben a vállalkozó pénzszerzését is hivatásnak minősítette. **De természetesen csak a polgárság számára.** A városok proletárizálódó elemei s a jobbágyok, akikre épp úgy kiterjesztette a korai polgárság ezt a morált (a szorgalmas munka kötelesség!), nem gyarapodhattak ezen az úton. A kemény munka s az aszkétikus életrend követelése csak a fejlődő polgárság gyarapodá-

sát biztosította, a jobbágy számára azonban csak munkaereje törvényesített, erkölcsileg igazolt kizsákmányolását jelentette. Ime, a puritán etika általánossá tétele útján a burzsoázia ideológiai eszközt teremtett magának az elnyomottak kizsákmányolására és fékentangására.

A puritánusok felfogása szerint az emberi életet meghatározó erő, a végső principium: a gondviselés, az Isten (a megszemélyesített tőkés gazdasági rendszer). Ebből következik, hogy az emberi akarat **nem szabad**, hanem **meghatározott**, cselekedeteink nem tőlünk függenek, hanem eleve elrendeltek, szükségszerűek. Ebből a lényegében elvileg fatalista koncepcióból azonban korántsem következik társadalmi inaktivitás, az életnek „filozófiai nyugalommal“ való szemlélése a puritán ember számára. Sőt, a puritanizmus fatalista vallási tanításai tudvalevőleg a legaktívabb tömegmozgalmat váltották ki a XVII. századi Angliában. A puritánusok ugyanis az isteni végzés eszközeinek tartották magukat, akiknek a feladata az élet isteni rendelkezései szerint való átalakítása. A társadalmi viszonyok puritánus formáját persze a tőkés gazdaság törvényszerűségei határozták meg még akkor is, ha e viszonyok az ótestamentumi teokrácia mezét öltötték magukra.

A puritánusokkal ellentétben, akik az életet irányító legfőbb tényezőt az Istenben, tehát elvileg az emberen kívüli tényezőben találták meg, s vallásos mezben forradalmi nézeteket hirdettek, — a descartes-i filozófia az **értelem** csalhatatlanságát hirdette, az élet alakításának feltételét lényegében az **emberben kereste**. Az ész képviselői, a történelmi körülményektől függetlenül, képesek az emberek meggyőzése útján megteremteni az ésszerű társadalmat — hirdette e filozófia. Descartes azt állította, hogy az értelem, mely csak a megcáfolhatatlant fogadja el igazságnak, sohasem téved, s így a legfelsőbb, a csalhatatlan bíró.<sup>14</sup> S ha mégis hibák csúsznak be a számításokba, ez amiatt van, hogy az **akarat** nem veszi figyelembe az értelem követelését. Eszerint tehát Descartes feltételezi, hogy az akarat **szabad**. Másként ugyanis nem tudta volna megmagyarázni az értelem csalhatatlanságáról vallott nézeteit. Tehát a szabadakarat idealista elméletével igyekezett megindokolni racionalizmusát, az értelem teológia-ellenes kultuszát.

A descartes-i filozófiának, mely a puritánus ideológiával szemben az **embert helyezi** érdeklődése középpontjába, nagy belső ellentmondása van: egyrészt tagad mindent, ami a hit alapján elfogadott — s ebben haladó —, másrészt elképzeléseit az emberi gondolkodás, az értelem viszonylagosan bizonytalan alapjára építi. Nem veszi, még nem veheti észre, hogy az emberi ész történelmi szerepe korlátozott, s lehetőségeit a társadalom anyagi életfeltételei mellett ezek történelmi formája

és az emberek osztályhelyzete határozzák meg.<sup>15</sup> Ez az ellentmondá-  
sosság tükröződik Descartes társadalmi nézeteiben: az újítást csak fo-  
kozatosan, a régi megdöntése nélkül kell végrehajtani, mivel a társa-  
dalmi rendszerek tökéletlenségei mindig könnyebben átvészselhetők, mint  
a rendszerek változásai.<sup>16</sup> Ezekben a nézetekben, valamint istennek,  
mint legfőbb principiumnak az elismerésében a francia burzsoázia erő-  
viszonyai vetítődnek ki az ideológia síkján.

Végső fokon a puritanizmusban az új vallás harcol a régi vallás,  
a teológia új formája a régi forma ellen, — a karteziánizmusban pedig  
az új filozófia a régi, a skolasztikus filozófiával, másfelől a teológiával.  
Bár kompromisszumosan, de általában mindenféle teológiával. A felfelé  
törő polgárság haladó jellege tükröződik Descartes dualizmusában: két  
önálló szubsztancia létezését ismeri el: a **szellemét** és az **anyagét**, de  
mindkét szubsztanciát végső fokon alárendeli egy harmadiknak, a leg-  
főbb principiumnak, az istennek. Ebben viszont a karteziánus, tehát a  
korabeli egyik leghaladóbb ideológiára is jellemző kompromisszum mu-  
tatózik meg.

\*

Amikor az erdélyi diákok tömegesen látogatni kezdték a holland  
egyetemeket, nagy vonalakban a következő volt a helyzet a nyugat-  
európai **ideológiai** frontokon: egyrészt az új teológia harcol a régi teoló-  
gia ellen a **puritanizmus** mezében, másrészt az új filozófia a régi, a sko-  
lasztikus filozófia ellen, valamint a természettudomány a teológia el-  
len általában — a **karteziánizmus** lobogója alatt. Vajon a fejlődő pol-  
gárság törekvéseinek kétféle ideológiai formája: a **puritanizmus** és a  
descartes-i **racionalizmus** közül melyik hatott inkább Apácaira? Hogyan  
férnek meg, vagy megférnek-e békésen egymás mellett Apácai egyé-  
niségében a teológus és a filozófus? Melyiknek a szerepe jelentősebb?

Ismeretesek azok a körülmények, amelyek arra kényszerítették az  
erdélyi diákokat, hogy a korábban látogatott németországi egyetemek  
(Heidelberg, Odera-Frankfurt, Marburg) helyett a hollandi főiskolákra  
iratkozzanak be.<sup>17</sup> Hollandia, a XVII. század „kapitalista mintaállama”  
(Marx), ahol a spanyol hódítók elűzése után jelentős gazdasági és kul-  
turális fejlődés bontakozik ki a XVII. század közepén. Ez a fejlődés  
azonban heves politikai harcok közepette megy végbe, s a politikai har-  
cok vallási köntösben jelentkeznek. Apácai hollandiai tartózkodása ide-  
jén a kálvinizmuson belül az ortodoxia van uralmon, de azért alig van  
egyetem, melynek falai közé ne került volna be a descartes-i filozófia  
s természettudomány szelleme. Az egyetemek hivatalosan ortodox ál-

láspontra helyezkedtek, a közvélemény azonban karteziánus volt.<sup>18</sup> Az egyetemeken általában egymás mellett tanítottak maradi tanárok Descartes tanítványaival, vagy a fél karteziánus coccejanusokkal. Bán Imre kimutatta a kitűnő monográfiájában, hogy Apácai általában a Hollandiában tanuló erdélyi diákok tudatában a puritanizmus politikai háttére nem rajzolódhatott ki világosan. Ők ebben a mozgalomban a vallási megújulás jelenségét látták, de **mélyebb** társadalmi összefüggéseit nem fedezhették fel.<sup>19</sup> Valószínűleg nem érzékelték a karteziánus filozófia **igazi** jellegét sem, bár ismeretes, hogy az 1629 óta majdnem egyfolytában Hollandiában tartózkodó Descartes tanításainak tüzfészke éppen Utrecht volt, ahol Apácai csaknem öt évig tartózkodott, s ahonnan a konzervatív egyházi párt azzal igyekezett elijeszteni a hallgatóságot, hogy „oda bevezették a test bölcsességét, másképpen szólva a Leydenből már kiűzött karteziánus filozófiát, mely bölcsélet pedig minden atheistának és hozzá hasonlóknak támasza, s alapelvét így lehetne meghatározni: egyél, igyál, a halál után nincs gyönyörűség“.<sup>20</sup> A maradi protestáns ortodoxia képviselői eszerint a karteziánus filozófiát egyházellenesnek, sőt vallásellenesnek érezték. Míg ugyanis a reformáció harcait, különböző válfajait — ahogy Engels elméleti vonatkozásban jellemzi — olyan kísérletnek kell tekinteni, amely a régi teológiai világnézetet hozzá igyekezett idomítani a megváltozott gazdasági feltételekhez, a karteziánizmus a természeti törvényeket az értelemről és tapasztalatból, nem pedig a teológiából igyekezett levezetni. Ebből pedig logikusan és törvényszerűen következett az is, hogy a dogma, az isteni törvény helyét az emberi törvénynek, az egyház helyét az államnak kell elfoglalnia. A puritanizmus a gazdasági és társadalmi viszonyokat úgy tekintette, mint amelyeket a dogma hozott létre. A karteziánus filozófia azonban, melynek racionalizmusa összefüggött az értelem kultuszával, lényegében azt sugalmazta, hogy a világ és a társadalmi élet értelmi alapon nem csak megismerhető, de meg is szervezhető. Descartes-nak az a tétele, hogy az értelem nem tévedhet, ha csak azt fogadja el igaznak, ami világos a számára — lényegében a teológia ellen irányul. Következésképp a karteziánizmus társadalmi nézeteinek objektíve indokolt kompromisszumai, korlátozottságai ellenére jelentősen hozzájárult az emberi gondolkodásnak a teológiai képzetektől való megtisztításához, s ezzel ahhoz, hogy az emberek a jelenségek magyarázatát **magukban a jelenségekben**, s nem pedig rajtuk kívül álló okokban keressék, vagy véljék felfedezni. Nyilván ez lehetett az ok, hogy amikor Apácai 1648-ban Leydenbe érkezik, már egy évvel azelőtt megtiltotta az egyetem, hogy tanárai kar-

teziánus szellemben tanítsanak. Ugyanez volt a helyzet Utrechtben is, ahol Apácai folytatta tanulmányait.

Szinte magától értetődő, hogy a többé-kevésbé szigorúan ortodox szellemű magyarországi és erdélyi főiskolákról kikerülő diákok Hollandiába az ortodox felfogású tanárok köré gyülekeztek, de ellenfeleiket is meghallgatták. Disputációik, amelyek teológiai, exegetikai, ismeretelméleti, természettudományi vagy orvostudományi kérdéseket boncolgattak, nem eredeti alkotások, hanem vezetőik nézeteit közvetítik, akik maguk is legjobb esetben Descartes-al rokonszenvező coccejanusok. Hidat akarnak verni a dogmák és Descartes közé, össze akarják egyeztetni biblicizmusukat, a kinyilatkoztatást a racionalizmussal. Az eredmény egy sereg olyan megoldás, mely igazságot akarván szolgáltatni mindkét álláspontnak, mind a kettőt **elhomályosítja**.<sup>21</sup> De a lényeges, hogy Descartes állandóan jelen van gondolkozásukban. Nem jutnak el határozott következtetésekig, habozva állanak a teológia és a filozófia között, Arisztotelész és Descartes között, de biblicizmusuk zordonságát enyhíti a racionalizmus.

Apácai a „második jobbagyság“ viszonyai közül kerül a gyökeresen más körülmények között élő Hollandiába. Bár az otthoni társadalmi viszonyok és iskolarendszer nyilvánvalóan nem Descartes világi szellemű koncepciója, hanem a gondolkodásában teológiai meghatározottságú Amesius és Voetius Gisbert felé egyengette útját, mégis a döntő hatást **alapjában véve** nem a puritánus teológusok, hanem Descartes filozófiája és a holland társadalom élete gyakorolta rá. Bár igaz, hogy Apácai élete végéig mesterének tekintette az ortodox Voetius Gisbertet, pártfogoltja volt a szintén ortodox Geleji Katona Istvánnak, s az Enciklopédia anyagának zöme Alstedius hatalmas terjedelmű, sok naivságot is tartalmazó Enciklopédiájára támaszkodik, mégsem ezek a visszahúzó elemek adják gondolkodásának fő jellegzetességeit, hanem az, ami a **múlthoz viszonyítva** új benne. S ez az új Descartes és a holland társadalmi gyakorlat hatására érlelődött meg tudatában. Itt alakult ki benne a már az Enciklopédiában, s később a beköszöntő beszédekben is több-kevesebb határozottsággal tükröződő világnézet, melynek legfőbb jellegzetessége a descartes-i **dualizmus**. Ismeretes, hogy Descartes szerint két, önálló szubsztancia létezik: **az anyag**, melynek tulajdonsága a kiterjedés, és a **szellem**, melynek tulajdonsága a gondolkozás.<sup>22</sup> Bár mindkét szubsztanciát végső fokon alárendelte egy harmadiknak, az istennek, **lényegében függetlennek tekintette az anyagi principiumot a szellemitől**. A francia polgárságnak ebben a kompromisszumos ideológiájában nagy lehetőségek is rejtőztek. Éspedig elsősorban az, hogy az anyagi világ jelenségeit ki

lehetett vonni a teológia hatásköréből, s érvényesíteni lehetett magyarázatukban az anyagmozgás törvényeit. Így Descartes a természettudományok területén (mechanikus) materialista elveket, a társadalomtudományok területén pedig idealista nézeteket vall.

Descartes hatására Apácai világnézetének a sarkköve is a **dualizmus** lesz, ami lehetővé teszi, hogy a természettudományokban, legalábbis viszonylagos **következetességgel** racionalista és kartéziánus legyen, vagyis hogy a jelenségek vizsgálatában az észre építsen, és elfogadja a descartes-i materialista fizika tételeit, — a társadalmi tudományokban és a teológiában pedig puritánus maradjon. Ezzel Apácai olyan elvnek jutott a birtokába, melynek alapján döntően új szempontok szerint **rendezhette át** a tudományokat. Ennek az alapelvnek az érvényesítésével **először** történik Erdélyben kísérlet arra, hogy **a tudományok egy csoportját kivonják** a teológia hatásköréből s az emberi ész ítéletének vessék alá.<sup>23</sup> Ámde, a visszamaradt erdélyi viszonyok miatt, Apácai nem tudta teljesen átfogni Descartes világi szellemű koncepcióját, s bizonyára ennek a következménye, hogy az Enciklopédia természettudományos vonatkozású részeinek szembeszökő vonása az, hogy a merészen haladó részek középkori örökséggel keverednek.<sup>24</sup> Bán Imre kimutatja, hogy Apácai magáévá teszi Descartes kozmogóniáját, Kopernikus tételeit, a fizikai jelenségek magyarázatához elegendőnek tartja az anyagot és mozgást, korszerű élettant, orvostudományt és pszichológiát közvetít forrásai nyomán, gyakorlatilag hasznosítható tanácsokat ad a mindennapi élet számára, ugyanakkor azonban főleg az állat-, növény- és ásványvilág, valamint a kémia területén középkori hiedelmeket is továbbad.<sup>25</sup> Apácai gondolatrendszerében megmutatkozó törések, következetlenségek, hogy természettudományos világképe nem kerül összeütközésbe vallásos hitével (**ezért dualista!**), nem szoríthatják háttérbe azt, hogy elvileg döntően fontos felismerésig jutott el: **a természet jelenségeinek magyarázatában nem a hit, a dogma, hanem az emberi ész elemző tevékenysége az irányító!** S bár Apácai nem intézett támadást a teológia ellen, sőt a teológiát a tudományok fejedelmének nevezte, elvi állásfoglalása egy materialista irányú fejlődés útját egyengette.

A „Cogito ergo sum“-ban a hitre építő középkorral szemben Descartes a ratiót, valójában az embert állítja a világmindenség középpontjába.<sup>26</sup> Descartes hatására Apácai is határtalan bizalommal viseltetik az emberi értelem képességei iránt, s vallja, hogy a ratio, a gondolkodás a legmagasabbrendű képesség, mely úrrá lehet az élet rendellenességei felett, ha biztosítják érvényesülése feltételeit. E tétel megszólaltatásával Apácai egyfelől elősegítette az egyház szellemi diktatúrájától való meg-

szabadulást és a természettudományok materialista irányú fejlődését, — másfelől pedig az embert, az individuumot állította a fejlődés középpontjába. Egyben tudatosította a gyakorlati tudományok mélységesen humanista jellegét: az új tudományok szerepe az, hogy széppé, kényelmessé tegyék az emberi életet, s megszüntessék a nyomorúságot! Nem a hitre, a csodára, hanem az emberi értelemre és tevékenységre kell tehát építeni! Lényegében ez az objektív értelme a ratio felsőbbrendűségét hirdető elvnek, bár Apácai még nem gondolt arra, hogy az új filozófia a teológiaellenes gondolkozás harci eszköze is egyben.

A descartes-i filozófia elméleti síkon érvényesülő hatását nagymértékben elmélyítette a hollandiai élet, a kapitalista „minta-állam” mindennapi **gyakorlatának** szemlélése. A gyakorlat legalább olyan mértékben hatott Apácai tudatára, mint az elmélet, s kézenfekvő, hogy kapcsolatot teremtett a fejlett hollandiai iskolarendszer, az anyanyelvű oktatás, az új szellemi áramlat és a gyakorlati élet között: a jólét, a pezsgő élet egyenes következménye a szabadabb szellemi életnek, a ráció érvényesülésének, az emberi élet számára hasznos ismeretek anyanyelven történő oktatásának!

A descartes-i természettudományos szemlélettel veszedelmes fegyvereket csempészték be Erdélybe a hazatérő diákok: a kételkedést s az értelem törvényeire alapozott vizsgálódás teológia-ellenes nézeteit. Ez egymagában is elég volt arra, hogy az erdélyi ortodoxia őrei gyanús szemmel figyeljenek minden hazatérőre, hiszen ezek az **elméleti fegyverek** kivédhetetlen érveket szolgáltatottak azoknak az erőknek, amelyek az elmaradt állapotokat tükröző iskolarendszer megváltoztatására törekedtek.

Az erdélyi közoktatásban ugyanis II. Rákóczi György uralkodása idején visszaesés következett be. A **középfokú** iskolákban a latin grammatikán, poétikán és retorikán, valamint az ezekkel kapcsolatban előadott történelmi és vallási ismereteken kívül, semmi más tudással nem vértették fel a növendékeket.<sup>27</sup> Akik papi pályára készültek, még tanultak logikát és természetesen teológiai studiumokat is, természettudományos, jogi, politikai ismereteket azonban alig. Egyik-másik iskolában (főleg a külföldi tanárok) nyújtottak ugyan bizonyos fizikai, állattani, növény-tani, ásványtani ismereteket is, de ezek sem ütötték meg a korszerű színvonalat. De a természettudományok ilyen kezdetleges fokon való művelése is csak esetleges volt, úgyhogy a középfokú iskolát, vagy a logikai-teológiai felsőbb tanfolyamot végzetek között is gyakori volt az olyan, aki még összeadni és kivonni sem tudott.<sup>28</sup> A tanári pályát ál-

talában lebecsülték, kezdő lelkészi beosztásnak számították, s mindenki igyekezett a jobban javadalmazott lelkészi állásba előlépni.

A descartes-i materialista világmagyarázaton alapuló természettudományok tanításának programja — amint a fentiekből kitűnik — kibékíthetetlen ellentétben volt az erdélyi középiskolákban érvényesülő ortodox, teológiai szemlélettel, mely szilárdan hirdette a teológia felsőbbségét a filozófiával szemben mind a társadalmi, mind a természettudományok területén. A dualista szemlélet érvényesítése azt jelentette volna elvileg, hogy a teológia kiszorul a tudományok hatalmas területéről, hogy ezen a területen a hitet a tudás, az irracionálist a racionális, a tekintélytiszteletet a logikai bizonyítás váltja fel.

Nyilvánvaló, hogy ezek az elvi, világnézeti szempontok, de ezek mellett gyakorlati megfontolások is szembeállították ezzel a programmal mind az ortodox felfogású papságot, mind pedig az erdélyi középiskolák tanárainak egy részét. Az előbbieket kiváltságos helyzetük védelme, az utóbbiakat pedig az fordította elkeseredetten szembe Apácai törekvéseivel, hogy — az elvi különbségeken túl — felkészületlenek voltak arra, hogy az oktatás során következő feladatainak megfeleljenek. Márpedig a polgárosodó elemeknek és a parasztságnak olyan tanítókra, tanárookra, hivatalnokokra volt szüksége, akik a mezőgazdaság, ipar, kereskedelem, egészségügy, jogi sérelmek, egyszóval a gyakorlat által felvetett kérdésekben tanáccsal tudnak szolgálni. Ennek a **kulturális tömegigénynek elméleti oldalról történő megfogalmazását Apácai közművelődési terveiben találjuk meg**, ahol határozott törekvés nyilvánul meg a teológiai és a természettudományos **szemlélet szétválasztására**, s ez utóbbi **egyenlő jogainak elismertetésére a teológiai szemlélettel szemben**.

A feudalizmus elméleti kritikájához kitűnő fegyvereket nyújtó kar-tezianizmus mellett azonban Apácai és társai előtt feltárult a hűbéri rendszer **gyakorlati kritikája** is, mégpedig a puritánus mozgalmakban. Ismeretes, hogy a puritánusok a kálvini reformáció tételeiben találtak ideológiai fegyverekre, tehát bibliai eredetű gondolatokból indultak ki, hogy a társadalom szerkezetét megváltoztassák. A puritánusok teremtette társadalom szabados ura isten, aki kíméletlenül sújtja a törvényei ellen vétőket. Ez az ótestamentumi teokrácia azonban csak jelmez: mögötte a XVI. és XVII. század polgárságának törekvései húzódtak meg. Ismeretes az is, hogy ezek a puritánusok, akik isten végzése eszközeinek tartották magukat, az isten nevében a **hűbéri Anglia politikai rendjét** forgatták fel. A hazatérő és a presbiteriumok megszervezéséhez látó puritánus papok és tanárok tehát szintén félelmetes fegyvereket hoztak magukkal: a forradalmi szervezkedés gyakorlati iskoláját és programját.

A feltörekvő polgárság nézeteit filozófiai síkon tükröző karteizianizmus és a teológiai szemléletbe burkoló puritanizmus egyaránt a maradiak legelkeseredettebb ellenállására számíthatott Erdélyben.

\*

Apácai a descartes-i racionalizmus hatására kialakított dualista világszemlélettel érkezett haza 1653-ban. A feudalizmus megerősítésének, a „második jobbágyság“ kialakulásának viszonyai közepette az ortodox református államegyház helyzete és szerepe bizonyos fokig hasonlított a XVI. századvégi anglikán egyházéhoz. Az anglikán egyházat is a püspökök és a kegyuraságot gyakorló földesurak irányították, akik viszont a már haladásellenessé vált, a polgárság fejlődését gátló abszolút monarchia felügyelete alatt állottak. A püspöki egyházszervezet Angliában a XVI. század végén, csakúgy mint Erdélyben a XVII. század közepén a feudális rend vetülete volt, a presbiteri egyházkormányzat pedig a polgári demokrácia rendjéé. Így az egyházalkotmány demokratizálására való törekvés Erdélyben is egyet jelentett a polgárosodó elemek önrendelkezéséért vívott harcával. Az ortodox református egyházállam itt is a megerősödött feudalizmus hatalmi szervezete volt, s a püspöki hierarchia itt is érvényesült: a prédikátorok a patronustól, a földesúrtól függtek, s a református lelkészek egy része maga is birtokkal rendelkező kizsákmányoló volt. Az elmaradt oktatási rendszer, továbbá a feudális jellegű püspöki hatalom és a földesúri patrónusoknak az egyház ügyeibe való beavatkozása volt az első célpont, amely ellen a polgárosodó erők támadása irányult. E mozgalom tehát a református egyház eme feudális vonásait vette elsőként célba olyan körülmények között, melyek gyökeresen különböztek a nyugatiaktól: míg ott a kapitalista fejlődés követelményekét létrejövő polgári monarchiák, sőt a feudális jellegű központosított monarchiák is végeredményben a polgári fejlődést biztosították, — a kelet-európai feudális centralizáció a feudalizmus megszilárdítását, következésképp a polgári fejlődés megakasztását eredményezte.

Apácai a hazai feudális viszonyok elleni támadását a tudományoknak a descartes-i filozófia szellemében történő **újraértékelésével** indította meg a Gyulafehérváron tartott beköszöntő beszédében.<sup>30</sup> A fiatal tudós lobogó lelkesedéssel hirdette a descartes-i tételt, hogy a régi, és a polgárosodás szükségletei nyomán létrejött új tudományokat összekapcsolja objektív tartalmuk, igazságaikkal egymást támogatják, egyik a másik nélkül nem lehet el, nem érthető meg. Nem elégségesek tehát azok az ismeretek, melyeket a korabeli erdélyi iskolákban nyújtanak, hanem

ki kell egészíteni azokat a gyakorlatra vonatkozó, természettudományos ismeretekkel. Feltárult előtte, hogy Descartes rendszere a természettudományokra épül, s felismerte e tudományok gyakorlati hasznát a nép életkörülményeinek javításában.<sup>31</sup> Apácai tehát Descartes filozófiájában olyan egységes, a tudományok minden ágát összekapcsoló principiumra talált, amely azt bizonyította, hogy a tudományok a mesterségek alapjai,<sup>32</sup> s tanításuk feltétlenül szükséges a jólét emeléséhez.

Természetes, hogy Apácai a **világi ismeretek tanításának** követelményét állította beszédének előterébe, hiszen ez hiányzott az erdélyi oktatásban, s erre volt szüksége a társadalomnak, hogy a polgárosodás irányába fejlődhessen.

Persze, itt még nem a teológia elleni **tudatos** támadásról van szó. Ismeretes, hogy Apácai tudományszemlélete mögött álló dualizmusa olyan filozófiai irány, melyben meddő kísérlet nyilvánul meg a materializmus és idealizmus **kibékítésére**. Apácai szubjektíve őszintén hitte, hogy a világi tudományosságnak, a világi ismereteknek a biblia mélyebb megértését kell szolgálnia.<sup>33</sup> s hogy azért van szükség tanításukra, hogy a teológiát tökéletesebben lehessen magyarázni.<sup>34</sup> Szubjektív szándékai ellenére azonban objektíve a teológia vereségét jelentette az, hogy Apácai különbséget tesz az „ész világánál“, és a „kegyelem világánál“ megismerhető tudományok között. Az első csoportba a **matematika** (aritmetika, geometria) és a **természettudományok** (az égitestekkel foglalkozó **asztronómia**, a földi testekkel foglalkozó **fizika** és **mechanika**) tartoznak, a másodikba pedig a **társadalomtudományok** (az etika, ökonómia, politika, jogtudomány és a teológia).<sup>35</sup>

A descartes-i racionalizmusban testet öltött kritikai szellem lobog Apácaiban, amikor nagyon is emberi szemmel vizsgálva a bibliát megállapítja: igaz ugyan, hogy az üdvösséghez elégséges az, ami benne van, de emellett sok mindenre szükség van a mindennapi életben, amit a biblia nem említ.<sup>36</sup> A biblia szövegének eme kritikai szemlélete nem jelenti, hogy Apácai felismerte a világi tudomány és a teológia **elvi** ellentétét. Ismeretes, hogy Apácai e beszédében hitet tett Descartes mellett és őt a század páratlan ékességének nevezve, egyszerre dicsőítette személyében a **materialista természettudóst** és az **idealista filozófust**, aki osztálykorlátai következményeként még nem tudta megkerülni az isten létezését, s hirdette, hogy az isten léte a legvégsőbb biztosítéka a valóság megismerhetőségének és az anyagi világ törvényszerűségei érvényességének. Az ellentéteknek ez a látszólagos harmóniát teremtő egysége világosan kitűnik a gyulafehérvári beszédnek abból a részéből, ahol Apácai a descartes-i filozófia gyümölcseiről beszélve megállapítja: „A harma-

dik gyümölcs az, hogy ezekben az elvekben foglalt igazságok, mivel a legvilágosabbak és legbizonyosabbak, minden vitaanyagot megsemmisítenek s így szelídségre, egyetértésre hangolják a lelket. Éppen ellenkező eredménnyel járnak tehát, mint a skolasztikus irányzatok vitatkozásai, melyek azokat, akik e vitákban gyakorolják magukat... még veszeke-dőbbé és makacsabbá teszik, és alighanem első okai a hitszakadásoknak és viszályoknak, melyek ma is zaklatják a világot.“<sup>37</sup>

Bár elvileg, filozófiai tartalmát illetően, a teológiai és világi szemlélet kibékíthetetlen ellentmondásban van egymással,<sup>38</sup> és a tudomány csak akkor fejlődhetik korlátoktól mentesen, ha már megszabadult a teológia nyűgétől, — a teológiai meghatározottságú eszmerendszerek (puritanizmus) tükrözhettek haladó sőt forradalmi törekvéseket. Amint rámutattunk, Descartes, s nyomában Apácai is, a rációba vetett határtalan hitével az embert állította a világmindenség középpontjába, s ezzel ráirányította a figyelmet szükségleteire, megoldatlan kérdéseire is. Ez pedig találkozott a puritánusok programjával, akik vallásos alapon: „az isten gyermekeit“ megillető jogokért ragadtak fegyvert. Kálvin és a puritánusok etikai nézeteivel kapcsolatban kimutattuk, hogy a puritánusok szerint a vallásos élet és a földi tevékenység között más viszony áll fenn, mint ahogy a lutheránusok vagy a katolikusok tanították. A puritánus etika megszabadította, legalábbis a tőkésék számára, a vagyonszerzést a katolikus, vagy akár a lutheri etika gátjaitól és törvényesítette a nyereségre való törekvést azáltal, hogy azt isten által megengedettnek nyilvánította. Nem a test sanyargatását akarta a vagyonosodó polgárra kényszeríteni, hanem hogy vagyont gyakorlatilag hasznos dolgokra fordítsa. Ezzel megnyitotta a gazdagodó polgár előtt a felemelkedés, a társadalmi korlátok áttörésének útját. Vallásos formában tehát racionalista elemek érvényesülnek a puritán etikában is, ami persze nem oldja fel a karteziánizmus világi és a puritanizmus teológiai jellege közötti elvi különbséget, de érzékelteti, hogy a karteziánus filozófiában és a puritánus ideológiában egyaránt polgári törekvések tükröződnek: a fejlődés más-más fokán álló burzsoáziáé.

A kétféle minőségű gondolatrendszer közül feltétlenül a világi hatott erőteljesebben Apácaira, mert ez határozta meg életgyakorlatát. Kétségtelen, hogy az egyházkormányzati felfogást illetően Apácai presbiteriánus volt, és így szembekerült a hatalmon lévő episzkopális rendszerrel. Életének döntő konfliktusa is amiatt robbant ki az ismeretes 1655. szeptember 24-i vitán.<sup>39</sup> Mégis gyakorlatilag nem a puritánus szervezkedésbe való bekapcsolódás útján harcolt a haladás érdekében. Makkai László feltételezése,<sup>40</sup> hogy Apácai 1654-ben Kolozsváron puritánus szervez-

kedést kísérelt meg, — Bán Imre megállapításai után nem tartható fenn.<sup>41</sup> Más adatunk pedig nincs arra, hogy Apácai puritánus szervezkedésben részt vett, vagy ilyen irányított volna. Az ő küzdőtere a **nevelés**, tehát lényegében világi jellegű foglalkozás, amit nem cserél fel papi állással, bár ajánlották neki.<sup>42</sup> Persze mint nevelő, az Enciklopédia társadalomtudományi részében (**etika, politika, ökonómia, jog és teológia**) **főleg** a puritánus Amesiusra támaszkodik, tehát elméleti **síkon** részt vesz a puritánus eszmék terjesztésében, de a társadalom átalakítását **gyakorlatilag** a nevelés, útján akarta megvalósítani. Ezért is harcolt olyan következetesen a természettudományoknak a nevelési programba való beiktatásáért. Ismeretes, hogy a gyulafehérvári beköszöntő beszédben, a természettudományok szükségességét indokolva, milyen keményen kikel az ellen „aki azt hiszi magáról, hogyha a szentírásban feltalálható bármely dologról bármily keveset is megtanult, már az egész dolgot vajmi kitűnően ismeri. Az ilyenek ... nem tudják, hogy az isten nem lúdoknak nyilatkoztatta ki akarátát, hanem embereknek, akik a **dolgok érzékelése és megfigyelése által, a dolgokból kiinduló következtetés**, valamint a dolgok **tapasztalása** segítségével művelik ki értelmüket mélyebb dolgok felfogására.“<sup>43</sup>

A dolgok megfigyelése, érzékelése, tapasztalása, a következtetés — mind a rációra s nem a hitre utal. Következésképp Apácai szerint ez az ember legjellegzetesebb sajátossága: ez az, ami megkülönböztető helyet biztosít számára az élőlények között. E felfogás következményeképp aztán a **hitről a rációra**, az egyházzól az államra és iskolára, a papról a tanárra és tanítóra, puritánus tömegmozgalmak szervezése helyett az egyéni ráhatáson alapuló oktató-nevelő munkára helyeződik gyakorlatilag a hangsúly nála. Ennek a konzekvenciája az a hite is, hogy az ésszerűtlen nézetek és intézmények megszüntetésével az emberi értelem képes kiküszöbölni a társadalom bajait. Jellegzetesen idealista, az észre alapozó felfogásból indulva ki, a „rosszul kormányzott közügy“-ben keresi az emberek közt megmutatkozó bajok okát, s mindezt a közoktatás megreformálása, a korszerű ismeretek beillesztése útján véli megoldhatónak.

Am a gyulafehérvári beköszöntő beszédben, amely a hazatérő Apácainak az itthoni viszonyokról alkotott első benyomásait őrzi, nemcsak a társadalmi és kulturális elmaradottság felszámolására tett javaslatokról van szó. Ennél sokkal többről: a beszéd elárulja, hogy Descartes nézeteinek hatására lényegesen átalakult Apácai felfogása a **társadalom fejlődéséről**. Ha ugyanis a jelenségeket az ész útján ismerjük meg, továbbá ha az emberségesebb, fejlettebb társadalom kialakulása ugyan-

csak az ész tevékenységének az eredménye, akkor a fejlődés **hajtóereje az ész**. Ebből következik, hogy a történelmi folyamatban a lényeges az ész munkájának a nyomon követése, azaz a tudomány fejlődésének a nyomon követése, amíg a kezdetektől eljutott Descartes filozófiájáig, amely immár alkalmas arra, hogy („bármely elibénk kerülő dologban helyesebben ítéljünk, és így bölcsébbé válunk.“)

Igy aztán a történelem középpontjába nem a királyok uralkodása, egymással vívott harcaik, a vallásháborúk stb. kerül nála, hanem az emberi értelem küzdelmes útja míg a dolgok megfigyelése, azokból való következtetések levonása, s az így szerzett ismeretek gondos felülvizsgálása útján eljutott végül is Descartes filozófiájáig, a tudomány fejlődésének tetőpontjáig. Azért az értelem legmagasabb teljesítménye ez a filozófia, mivel igazságai („a legvilágosabbak és legbizonyosabbak, minden vitaanyagot megsemmisítenek, és így szelídségre és egyetértésre hangolják a lelket.“) Igy kerül Apácainál a történelmi folyamat centrumába a **tudomány fejlődése**, s természetes, hogy legkiválóbb munkásai között keresztények, pogányok, zsidók, arabok egyaránt vannak. Nem a faj, vallás vagy a nyelvi hovatartozás számít a sorrendben, hanem hogy ki mivel járult hozzá a tudomány fejlődéséhez. Apácai ezáltal olyan magasabbrendű szempontot talált a történelmi folyamatban, amely — hite szerint — minden ellentétet felold, s szelídségre, egyetértésre hangolja a lelkeket. Szilárdan hitte, hogy a descartes-i filozófiában megtalálta azt az alapvető elvet, mely fényt derít a jelenségek okaira, s lehetővé teszi, hogy tanulva a múltból, következtetéseket tudjunk levonni a jövőre nézve.

Világos tehát, hogy Descartes tanítása nemcsak azt jelentette Apácai számára, hogy **egy konkrét helyzetben** (az elmaradt erdélyi iskolaügy) megtalálta a megoldás útját, hanem a fejlődés **új magyarázó elvét** is. Felismerte, hogy az új filozófia legfőbb ereje a **módszer**, mellyel nemcsak biztosabb igazságokra lehet eljutni, mint a régiek, de olyan ismeretekre is, „amelyeket maga Cartesius nem fejtett ki.“ Ez a módszer tehát nem csak a múlt, vagy a jelen történéseiben, de a jövő által felvetett problémákban is biztos útmutatást nyújt. S ebben van elvileg forradalmasító ereje a régi, skolasztikus filozófiával szemben.

A fejlődés megértésének kulcsa, a fejlődés magyarázó elve tehát a **sapientia**, a **bölcsesség**. Ezért dolgozza ki olyan nagy gonddal a beszéd tengelyében álló művelődéstörténeti áttekintést. Ezért beszél olyan rajongó lelkesedéssel Ramusról és Descartes-ról, akiknek tevékenységében megtestesülni látta a társadalom fejlődése **megértését** biztosító eme

legfőbb magyarázó elvet. S. hogy mennyire az ember értelmi, megismerő tevékenysége (s nem a hit!) áll Apácai érdeklődésének középpontjában, bizonyítja a sapientia elsődleges jelentésének meghatározása. A sapientia „tulajdonképpen és közvetlen jelentése szerint testi dolgokra vonatkozik. Sapere ugyanis semmi mást nem jelent, mint a megízlelt dolgok tulajdonságát és hatását lelkünkkel felfogni“<sup>44</sup> — állapítja meg. A bölcsesség elsődleges jelentése, filozófiai tartalma szerint a tőlünk függetlenül létező valóságra vonatkozó ismereteinket jelenti! Jelenti ugyanakor azt is, hogy „ebben a szóban foglaljuk össze mindazt, amit a legjobb és legszükségesebb tudunk az emberi élet folyamán“,<sup>45</sup> tehát az **enciklopédikus tudást** (a régi és új tudományok ismerete). Az egyetemes, az enciklopédikus tudás legfontosabb tartalmi elemét pedig az új tudományok, a reáliák jelentik, amelyekre a korabeli ortodox szellemű középiskolákban majdnem semmi gondot sem fordítottak. Az ilyen típusú, gyakorlat szempontjából hasznos bölcsesség kialakulásának, megerősödésének és győzelemre jutásának útja Apácai számára a társadalom fejlődésének, az **emberiség haladásának útjával egyértelmű**. Ez biztosítja a jólétet, a szabadságot, az emberséges életet.

Nyilvánvaló, hogy a gyulafehérvári beszéd s az Enciklopédia természettudományos részei, Apácai szándékai ellenére, objektív hatásukban magukban hordozták egy későbbi teológia-ellenes fejlődés csiráit. A gondolkodás teológiai formái helyett a világi formákra, az egyházi szféra helyett a világi közösségekre irányítva a figyelmet, valójában tartalmazott csökkentett élességű antiklerikalizmust.<sup>46</sup> E program a feudális viszonyok átalakítására törő kísérletnek számított, s éppen ezért hisszük, hogy a fejedelem és környezete valóban komoly megtorlásra készült, s Apácait csak főúri kapcsolatai menthették meg a súlyosabb következményektől.

Az 1653. november 11-i gyulafehérvári és az 1656. november 20-i kolozsvári beköszöntő beszéd közé eső három év alatt a maradi erők győzedelmeskedtek. A híres 1655. szeptember 24-i nyilvános vita előre megrendezett alkalom volt, hogy visszavonulásra bírják a fiatal tudóst, vagy odavessék az angliai példán megrettent fejedelem dühének. Az osztályharc a XVII. század derekán is kíméletlen eréllyel folyt, s a „második jobbagység“ megszilárdításáért harcoló feudális erők elfojtottak minden változásra törő kísérletet. Bizonyos, hogy Apácai **elvileg** nem mondott le a gyulafehérvári beszédben meghirdetett programról e vitában sem. Elvi engedményeket nem tett, de rá kellett jönnie, hogy **gyakorlatilag** ez az út még járhatatlan a korabeli viszonyok között. Már a

két beköszöntő beszéd hangneme is ezt sugallja: a gyulafehérvári támadó, a kolozsvári inkább védekező jellegű! A döntőek azonban a tartalmi különbségek. A gyulafehérvári beszéd a barbár állapotok okának az elmaradt iskolarendszer legfontosabb elemeit: a tanítási anyagot és a célra nem vezető módszert tekinti. Tehát közvetve az objektív körülményeket marasztalja el, nem egyes személyeket.

A kolozsvári beszédből sem hiányzik az elmaradt viszonyok bírálata, de csak elvont formában esik szó róla. Az elmaradottság oka nem egy meghaladott fejlődési állapotot tükröző tanítási anyagban, tehát lényegében nem az objektív körülményekben konkrétizálódik itt, hanem egyes emberek, vagy embercsoportok szubjektív rátermetségének, szorgalmának, igyekezetének stb. hiányában (tanulók, kurátorok, papok hibái). A beszéd keserű, vádló hangja s az utókorra való hivatkozása: „A jelenkori gyalázatért kétszeresen megfizet majd gyalázóinak az utókor, csak lankadatlanul igyekezzünk azt megérdemelni“<sup>47</sup> — is mutatja, hogy az ellenfél ideiglenes győzelmet aratott: Apácai az utókortól várja eszméi győzelmét. Apácai küzdelmének kimeneteléhez döntő módon járult hozzá, hogy olyan társadalom törekvéseit tükröző ideológiát akart meghonosítani, amely a hazainál „jóval haladottabb, a polgári forradalomhoz közeledő késői feudális társadalom“.<sup>48</sup>

De Apácai igen erőteljes racionalizmusában — a pozitív oldalak mellett — megnyilvánulnak már e felfogás idealista korlátozottságai is, s ez is hozzájárult törekvései sorsának alakulásához. Racionalizmusa elősegítette a természettudományok későbbi materialista irányú fejlődését, s ezzel az egyház szellemi diktatúrájától való megszabadulást, bár ő maga konkrétan még csak a teológia és filozófia, az egyházi és világi szféra szétválasztásáért és egyenjogúsításáért szállt síkra.<sup>49</sup> A társadalmi törekvések gyakorlati megvalósításának vonalán azonban már megmutatkoztak a korai racionalizmus korlátai is. A gondolkodásba, mint a legmagasabbrendű emberi képességbe vetett hit szükségképpen járt együtt az elméletnek a gyakorlat fölé helyezésével. Ha az emberi tevékenység alapformája a gondolkodás, akkor az élet középpontjában az individuum áll, nem pedig a társadalmi-történelmi folyamat, melynek részese az egyén. Ez nagy eredmény a múlthoz viszonyítva, mely a túlvilágot állította az élet központjába, de ebben az álláspontban egyúttal kifejeződik a kezdődő polgári individualizmus is,<sup>50</sup> mely elszigeteli az egyes embert a többi embertől. Nem a többi emberrel kapcsolatban vizsgálja az emberi gondolkodást, hanem a maga egyedülvalóságában.

Az értelem mindenhatóságába vetett egyoldalú bizalomból elsősorban az következik, hogy a társadalom előmenetele végső fokon az em-

bertől, a gondolkodó embertől függ. A hollandok felismerték — mondja Apácai —, hogy minél több a tanult, akadémiát végzett ember, annál erősebb az ország.<sup>51</sup> Törekedni kell tehát, hogy minél többen tanuljanak, s el kell hártani minden akadályt azok útjából, akik tanulásra termetek, szorgalmasak, akiken tehát Apácai hite szerint végső fokon megfordul az ország előmenetele! Ez lehet a magyarázata Apácai ingerült kifakadásának az olyan jobbagytanulók ellen, akiket nem a tanulás vágya, hanem a szolgasorból való menekülés kergetett az iskolák padjai közé.<sup>52</sup> Természetes, hogy szó sincs itt jobbagyellenességről, hanem arról, hogy az ilyen elemek alkalmatlanok az emberi életet szebbé, könnyebbé tevő *sapientia* elsajátítására, tehát **valójában a fejlődés kerékkötőivé válnak, ha felelősséggel teljes állásokba jutnak.** Az ilyenek Apácai szavai szerint nem alkalmasak arra, hogy „elérjék ama legfőbb jót, amit a tanulás nyújthat: az okok állandó kutatását és megtalálását.<sup>53</sup> Ezek a henyék és álmatagok csak a hasuknak élnek, és készek eladni a filozófiát „egy tál lencséért“.<sup>54</sup> S ha tekintetbe vesszük, hogy ugyancsak a kolozsvári beköszöntő beszédben a „tanácsatyák“ gyülekezetéről úgy beszél, mint ahol gyakran csupa műveletlen, semmihez értő emberek, „emberi bábok inkább, semmit eszes emberek“ foglalják el a helyeket,<sup>55</sup> világossá válik, hogy Apácai kritikája elsősorban a szellemi erőfeszítésre alkalmatlanok felé sújt annak érdekében, hogy ki-ki tehetsége szerint boldoguljon, s az foglalja el az irányítás polcát, aki képes a *sapientia* elsajátítására.

A feudalizmus és a bontakozó kapitalizmus európai méretű küzdelmében a maradi erők Erdélyben is elgáncsolták a haladó tudomány egyik legtisztább képviselőjének törekvéseit. A vereségnek azonban már nem volt megsemmisítő hatása. Míg a század elején Giordano Bruno-nak és Vannininek életével kellett fizetnie, a század közepén a reakciónak már meg kellett elégednie ellenfele félreállításával.

Apácai sorsában végső fokon a korai polgárság ama illúziójának veresége is tükröződik, amely az emberi ész erejét **önmagában** is elégségesnek hitte ahhoz, hogy a feudális-vallásos megkötöttségek béklyóiból kiszabadítsa az emberiséget. Bármennyire is rokonszenvesek ugyanis e racionalista idealizmus képviselői, sorsunk mindaddig szükségképpen a bukás, vagy elhallgattatás, **amíg csupán eszmei**, racionális síkon tudnak küzdeni a régi ellen, s nem törekszenek annak forradalmi úton való megváltoztatására is.

Apácai példája évszázadokon át lelkesítette azokat, akik szívükben egy emberségesebb társadalom reményét melengették.

## JEGYZETEK

1. A filozófia története I. Gondolat Kiadó, 1958. 277.
2. Giordano Bruno Válogatott Dialógusai. M.A. Dinnyik bevezető tanulmányával. Hungária, 1950. 17—18.
3. Szabó Imre, A burzsoá állam- és jogbölcselet Magyarországon. Akadémiai Kiadó, Bpest, 1955. 16.
4. Uo. 16.
5. Mátrai László, Az anyag szerkezetének atomista felfogása a XVII. századi magyarországi filozófiában. Századok, 1957. 1—4. sz. 147.
6. Wittman Tibor, A magyarországi államelméleti tudományosság XVII. századeleji németalföldi forrásaihoz. Justus Lipsius. Fil. Közl. III. évf. 1957. 1. sz.
7. Francis Bacon, Novum Organum I. és Uj Atlantis. Művelt Nép könyvkiadó, Budapest, 1954. 13.
8. Turóczi-Trostler József, A magyar felvilágosodás előtörténetéhez. It, 1953. 3—4. sz. 324.
9. A filozófia története I. Gondolat Kiadó, 1958. 267.
10. Turóczi-Trostler József, i. m. 324.
11. Lang Dezső, A Janus-arcú keresztény etika. Természet és Társadalom, 1955. április. 234.
12. Engels, Anti-Dühring. Szikra, 1948. 374.
13. Lang Dezső, i. m. 234—5.
14. A filozófia története I. Gondolat Kiadó, 1958. 326.
15. Molnár Erik, A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái. Szikra, Budapest, 1955. 127.
16. A filozófia története I. Gondolat Kiadó, 1958. 326.
17. Turóczi-Trostler József, i. m. 326. — Vö. még: Turóczi-Trostler József, Magyar cartesianusok. Minerva, 1932—33. 20—68. — Császár Károly, Medgyesi Pál élete és működése. Budapest, 1911. — Bán Imre, Apáczai Csere János, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958.
18. Bán Imre, Apáczai Csere János. Akadémiai Kiadó, Bpest. 1958. 120—21.
19. Bán I., i. m. 11.
20. Bán I., i. m. 123.
21. Turóczi-Trostler József, Magyar cartesianusok, Minerva, 1932—33. 22.
22. A filozófia története I. Gondolat Kiadó, 1958. 327.
23. Z. Tordai, 300 de ani de la apariția „Enciclopediei Maghiare“ a lui Apáczai Csere János. Cercetări filozofice. Tomul III. nr. 3 1955. 104.
24. Bán I., i. m. 272.
25. Uo.
26. Heller Ágnes, A filozófia története. 1957/58. tanév. I. félév. Kézirat. Budapest, 1957. 139.
27. Lázár György, Apáczai Csere János. Természet és Társadalom, 1954 november. 674.
28. Uo.
29. Makkai László, A kuruc nemzeti összefogás előzményei. Akadémiai Kiadó, Bpest, 1956. 58—9.
30. Bán Imre feltevése szerint 1653. november 11-én tartotta. I. m. 397.
31. Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. Összeállította a bevezetést és a jegyzeteket írta, a latin szövegeket fordította Orosz Lajos. Tankönyvkiadó, Budapest, 1956. 26.
32. Lázár György, Apáczai Csere János. Természet és Társadalom. 1954. november. 675.
33. Bán I., i. m. 409.
34. Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. Idézett kiadás. 106.
35. Uo. 29. és 104.
36. Uo. 106—7.

37. Uo. 130—31.
38. Aszmus, Descartes. Gondolat Kiadó, 1958. 96., és Rudas László, Két évforduló. Szabad Nép, 1950. február 19.
39. L. Seiwert és Szathmáry Pap Mihály elbeszélését közli Orosz Lajos. I. k. 163—6.
40. Makkai László, A magyar puritánusok harca a feudalizmus ellen. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952. 160.
41. Bán I., i. m. 436.
42. Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. i. k. 166.
43. Uo. 107.
44. Uo. 104.
45. Uo.
46. Mátrai László, Haladó filozófiai hagyományaink kutatásáról. Társadalmi Szemle, 1954. aug.—szept. hó. 130.
47. Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. i. k. 185.
48. Makkai László, i. m. 158.
49. Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. i. k. 206.
50. Heller Ágnes, A filozófia története. i. k. 139.
51. Apáczai Csere János válogatott pedagógiai művei. i. k. 177.
52. Uo. 181—2.
53. Uo. 182.
54. Uo. 183.
55. Uo. 177—8.

