

PRZEGLĄDY, RECENZJE, NOTY

Odrodzenie i Reformacja w Polsce, XLIV 2000
PL ISSN 0029-8514

Danilo Facca (Warszawa)

Filipa Melanchtona filozofia natury¹

Autor omawianej tu książki już wcześniej opublikował rozprawy poświęcone reformacji, w szczególności Lutrowi i jego doktrynie usprawiedliwienia oraz egzegezie *Listu do Rzymian*. Późniejsze zainteresowania to Melanchton i jego filozofia natury, której Bellucci poświęcił wiele artykułów w języku francuskim. Książka gromadzi te właśnie badania poświęcone Melanchtonowi, uzupełnione o analizę innych zagadnień z zakresu filozofii natury, co w efekcie dało pełną syntezę fizycznej, kosmologicznej i antropologicznej myśli niemieckiego reformatora. Jest to pierwsza tego rodzaju synteza, co autor uznaje za najważniejszą zaletę dzieła.

Zdaniem Bellucciego refleksja Melanchtona na temat nauczania Lutra ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia reformacji. Podstawowym punktem tej refleksji jest wykorzystanie nauk przyrodniczych, wynikające nie tyle z zainteresowań filozoficznych i naukowych, ile mające na celu pełniejsze zrozumienie teologicznej doktryny Lutra. Na tym, w opinii autora, polega podstawowa zasługa Melanchtona na płaszczyźnie ściśle doktrynalnej. Bellucci oparł się tutaj przede wszystkim na dwóch pismach Melanchtona, znanych, lecz przebadanych jedynie w niewielkim zakresie (być może dlatego, że nie znalazły się one w *Corpus Reformatorum*): rękopisie noszącym tytuł *Physicae seu naturalis philosophiae compendium* oraz komentarzu do *De anima*. Oryginalność *praeceptora Germaniae* polega, zdaniem Bellucciego, przede wszystkim na „gigantycznym wysiłku” zmierzającym do rewizji całych nauk przyrodniczych w świetle doktryny reformacji. Po tym, jak Luter wprowadził nowy sposób pojmowania sytuacji człowieka we wszechświecie i jego relacji z Bogiem, pojawiła się paląca konieczność stworzenia nowej wizji wszechświata i doczesnej części człowieka. Autor od samego początku kładzie nacisk na „scholastyczny” aspekt myśli Melanchtona, którego zamysłem było stworzenie filozofii natury wiernej reformatorskiej doktrynie Lutra. Filozofia jest zatem podporządkowana zreformowanej teologii, jest jej służką. Syntezę tę, w opinii Bellucciego, uznać należy za udaną. Niemiecki reformator zdołał stworzyć model humanizmu aktualny po dziś dzień, ponieważ „potrafił odczytać kulturę swoich czasów w świetle Objawienia”. Wydaje się, że trudno byłoby z przekonaniem zaliczyć tę książkę do gatunku studium historycznego. Wśród przyczyn jest ledwie odczuwalny, ale przecież obecny, ton apologetyczny, postrzeganie przede wszystkim „ponadczasowej” wartości pracy Melanchtona.

¹ Dino Bellucci, *Science de la nature et Réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélanchthon*, Genève, Droz, 1998, ss. 718.

Omawiana książka dzieli się na pięć obszernych części: a) Prawo naturalne i sprawiedliwość b) Nauki przyrodnicze i poznanie Boga c) Niebo i ziemia d) Człowiek. Dusza i władze poznawcze e) Człowiek i władze pożądarkowe. Jest to, zdaniem autora, systematyczny plan filozofii natury stworzony przez samego Melanchtona, obejmujący teologię, fizykę, kosmologię i antropologię. Ze względu na analityczny charakter książki (w praktyce autor poprzestaje niemal na objaśnianiu przytoczonych w przypisach fragmentów) i obszerność zawartego w niej materiału, zmuszony będę ograniczyć się do wybranych aspektów.

Pierwszy rozdział poświęcony sprawiedliwości jest nieodzowny do zrozumienia pozostałych. Bellucci czyni ogólne założenie: trzeba uwolnić się od alternatywy między Melanchtonem kontynuatorem nauczania Lutra a Melanchtonem odcinającym się od Lutra i to właśnie w zasadniczej kwestii usprawiedliwienia przez wiarę. Należy mówić o Melanchtonie jako o „współautorze myśli reformacyjnej”, który „w systematycznej wizji wyraża i potrafi uchwycić istotę tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę”. Poza dyskusją jest zatem kwestia wierności Lutrowi, ale także fakt, że *praeceptor Germaniae* wniósł do reformacji coś nowego, do czego Luter nie byłby zdolny. Melanchton rozumiał bowiem, jakie konsekwencje na płaszczyźnie filozoficznej miało zasadnicze odkrycie reformacji: usprawiedliwienie przez wiarę.

W rozważaniach tych obecny jest jednocześnie teolog i humanista: w latach czterdziestych Melanchton przypomina, że jego najważniejsze odkrycie (które on sam stawia na równi z Lutrowym odkryciem prawdziwego sensu listu św. Pawła do Rzymian), to odkrycie „prawdziwego” sensu sprawiedliwości u Arystotelesa, które umożliwiło krytykę papistów i anabaptystów. Ten zasadniczy sens to sens dystrybutywno-geometyczny w odróżnieniu od sensu komutatywno-arytmetycznego. Prawdziwa sprawiedliwość nie oznacza w praktyce, że wszyscy otrzymują to samo, ale że wszyscy otrzymują według swoich zasług. Melanchton przypomina, że także w Wittenberdze w latach dwudziestych rozpowszechnione były tendencje rygorystyczne, zgodnie z którymi Boga postrzegano jedynie jako sędziego, wymagającego od wszystkich tych samych cnót w takiej samej mierze, bez względu na naturalne, indywidualne predyspozycje, a zatem jako władcę absolutnego. (Melanchton określa te tendencje mianem stoicyzmu. Jednak, ściślej rzecz biorąc, jest to krytyka wymierzona w Lutra a zarazem samokrytyka, Melanchton bowiem przyznaje, że jako młodzieniec przychylił się ku radykalizmowi tych, których zdaniem to wszystko co nie jest dobrem, jest *ipso facto* całkowitym złem.) Natomiast prawdziwa idea sprawiedliwości, naturalna idea wpisana przez Boga w umysł człowieka, wyklucza te krańcowości. Bóg działa bezpośrednio w naturze przez Ducha Świętego, udzielając różnych cnót różnym ludziom. Anabaptyści ze swoim egalitaryzmem przekraczają tę naturalną zasadę. Takie rozważania z zakresu moralności, polityki i socjologii, którymi Melanchton szczylił się jeszcze w latach czterdziestych, umożliwiły mu przedstawienie filozoficzno-teologicznego zagadnienia, które miało się później stać ulubionym tematem jego pism: zagadnienia czynnej obecności Boga w historii i w przyrodzie. Wpływ reformacji na myśl Melanchtona widoczny jest tam, gdzie myśliciel przedstawia zagadnienie sprawiedliwości, postrzeganej tym razem jako posłuszeństwo Prawu. W istocie, jeśli jakieś posłuszeństwo ma moc zbawczą, to tylko posłuszeństwo Chrystusowi, wiara w Pośrednika i nadzieja na odpuszczenie grzechów. Melanchton przedstawia dualizm sprawiedliwości wiary i sprawiedliwości prawa. Choć i ta ostatnia udzielona zostaje z Bożej łaski i ma formę cnoty naturalnej, jednak nie zbawia, nie usuwa *peccatum manens*. Jest to oczywiście samo serce luteranckiej reformacji, które Melanchton przyjmuje bez zastrzeżeń.

Według Bellucciego właśnie w tym miejscu zaczyna się zaznaczać zasadnicze napięcie między tym, co przyrodzone i nadprzyrodzone. Z jednej strony mamy naturalny podmiot z jego wadami i cnotami, który nie zyskuje zasług ani przewinień, a z drugiej rzeczywisty podmiot zbawienia i potępienia nazwany przez Melanchtona „osobą”. Tylko ona może podjąć decyzję o podążaniu za Chrystusem i tylko od tego wyboru zależy, czy człowiek jest sprawiedliwy, czy nie. Odpuszczenie grzechów nie polega na udzieleniu cnotliwej dyspozycji człowiekowi naturalnemu, lecz na odkupieniu przez Syna osoby grzesznika. A zatem mamy do czynienia z naturą i osobą, stanowiącymi dwa całkowicie odrębne poziomy. Bellucci szuka

analogicznych koncepcji w innych ówczesnych systemach filozoficznych i znajduje tylko jedną: Giovanniego Pico della Mirandola, autora czytanego w Wittenberdze, znanego zresztą ze swoich pre-reformatorskich niepokojów. U Pico występuje idea substancji duchowej, całkowicie zewnętrznej w stosunku do doczesnego człowieka, a zarazem zdolnej objąć go, nie ulegając przekształceniu. Pico mówi, że człowiek kontempluje tę wyższą naturę i dlatego łączy się z nią. Jednak według Bellucciego, za tym platońskim (averroistycznym) językiem kryje się właśnie zagadnienie egzystencjalnego wyboru, który osoba podejmuje dla własnego zbawienia, łącząc się w substancji z istotami anielskimi.

Wszystkie te, przywołujące się wzajemnie, rozróżnienia: między naturą a osobą, prawem a Ewangelią, naturą a Pismem, stworzeniem a odkupieniem, sprowadzają się do jednego, najważniejszego przeciwstawienia tego, co przyrodzone i nadprzyrodzone. Dopiero w świetle tego dualizmu można zrozumieć Melanchtonową syntezę filozofii natury. Istnieją zatem dwie drogi poznania Boga: naturalna oraz droga Pisma, czyli Objawienia. Jeśli chodzi o pierwszą, Bellucci kilkakrotnie podkreśla ewolucję myśli Melanchtona: w pierwszej fazie, w latach dwudziestych, krytykował ostro filozofię natury, którą identyfikował ze zdegenerowaną scholastyką „Piotrów Hiszpanów i Tartaretów” i dopiero później odkrył „prawdziwego” Arystotelesa, ukazującego naturę jako dzieło Boga.

Rozważania na temat sprawiedliwości są więc momentem przełomowym. Melanchton uświadamia sobie, że w prawidłowo ukształtowanym społeczeństwie funkcję regulującą pełni zasada naturalnej sprawiedliwości, która musi wywodzić się od Boga (odcina się tym samym od radykalnego augustynizmu, który we władzy politycznej widzi jedynie przymus, a nawet — zwłaszcza u pogan — *latrocinium*). Tak samo w naturze obecne są niezliczone *vestigia Dei*, które pozwalają poznać Boga. Możliwa jest zatem teologia naturalna, stanowiąca swego rodzaju poznanie częściowe, niedoskonałe i stopniowe. Taki sens ma rozróżnienie Prawo — Ewangelia w dojrzałej fazie myśli Melanchtona. Z rekonstrukcji Bellucciego jasno wynika, że było ono owocem sięgnięcia w głąb myśli Pawłowej. Melanchton na swój sposób pogłębia rozważania Lutra na temat *Listu do Rzymian*, akcentując te miejsca, w których Apostoł uznaje wartość Prawa.

Teologia naturalna — oparta na doświadczeniu, wrodzonych ideach i prawidłowym wykorzystaniu umysłu — umożliwiła wyodrębnienie *Mens Architectatrix*. Jest to prawdziwa wiedza, choć nie sięga istoty Boga, Jego trójistej natury. Dopiero dociekania na temat istoty Boga rodzą herezje. Na przykład, jeśli mówi się, że ta *Mens* jest *sapientia Dei* i później identyfikuje się ją z Logosem i z Synem, otwiera się drzwi na różne formy subordynacjonizmu. Jeśli pojmuje się zrodzenie tego Logosu na takiej zasadzie, na jakiej w umyśle ludzkim powstają myśli, pozbawia się drugą osobę boską Jej cech osobowych. Taki właśnie błąd popełnił Servet. Innymi słowy, mieszanie refleksji naturalnej z teologią Słowa prowadzi jedynie do herezji antytrynitarych.

Z tych przyczyn Arystoteles jest nauczycielem tego, co Melanchton określa mianem Prawa. Nie odpowiada ono na pytanie, kim jest Bóg, lecz określa Jego stosunek do świata stworzonego. Jak jednak to częściowe poznanie ma się do prawdy jako całości? Odpowiedź opiera się na tym, co można nazwać schematem eschatologii poznania. Filozofia naturalna odzwierciedla stan naszego umysłu *in statu naturae lapsae*, lecz przy końcu czasów zobaczymy, jak natura ponownie łączy się z Bogiem i rozumiemy, dlaczego świat został stworzony. Życie w chwale będzie apoteozą takiego poznania, będzie — to słowa Melanchtona — wieczną Akademią, w której *magister* to samo Słowo-*Verbum*. Aktualna wiedza jest zatem przygotowaniem, stąd tytuł podręcznika *Initia doctrinae physicae*.

W następnych trzech rozdziałach Bellucci opisuje, jak Melanchton ujął tradycyjne doktryny fizyczne. Natura to miejsce, w którym objawia się Prawo Boga. Kieruje On naturą bezpośrednio, przez światło, będące pierwszym efektem Jego *dixit* — *sprach*. Schemat ma następującą postać: Bóg tworzy Logos, który tworzy światło, a ono z kolei kieruje naturą. Konsekwencją filozoficzną takiego schematu jest np. to, że niebiosa nie mają duszy. Nie kierują nimi anielskie inteligencje, lecz

Boże Słowo za pośrednictwem światła. Na poziomie bardziej ogólnym tłumaczy to, dlaczego w Wittenberdze także studiowanie fizyki miało sens religijny.

Poza tym Melanchton nie cofa się przed wyciągnięciem z tej zasady wniosków ściśle filozoficznych. Jeśli światło jest w niebie jedyną jakością czynną, nie istnieją owe tajemne jakości astralne, na których opiera się fałszywa astrologia, łatwo przeradająca się w przesąd i magię. W ten sposób broni oczyszczonej astrologii przed atakami krytyków, w szczególności zaś Giovanniego Pico della Mirandola. Dla Pica wizja świata oparta na astrologii była koncepcją deterministyczną, wykluczającą jakąkolwiek spontaniczność w sferze podksiężycowej, a tym samym odbierającą człowiekowi wolność. Melanchton dowodzi, że reformacja nie musi rezygnować z astrologii, o ile jest ona stosownie oczyszczona i pozbawiona aspektu magicznego. Przeciwnie, astrologia staje się ważnym punktem teorii kosmologicznej opartej na zasadach reformacji (to kolejny punkt, w którym stanowiska Melanchtona i Lutra były rozbieżne). Jedną jakością niebieską (światło) tłumaczy zatem niezliczone pojedyncze efekty, oto główna zasada „naukowej” astrologii. Pozwala to Melanchtonowi ocalić nie tylko medycynę astrologiczną, ale także astrologię wróżebną (w tle widać dyskusje na temat wielkiej koniunkcji w 1524 roku i narodzin Lutra, o których Bellucci nie wspomina), ujawniającą plan Stwórcy wobec natury i historii.

W dwóch rozdziałach poświęconych antropologii Bellucci rozwija myśl Melanchtona o naturze. Za jej punkt wyjścia uznać można to, że po upadku człowiek nie został pozbawiony Bożej pomocy i Jego znaków. Przekonanie to, stanowiące w istocie główny wątek pism Melanchtona, rzuca się w oczy na przykład w jego gnozeologii, tj. w tendencji, którą moglibyśmy nazwać optymizmem innatystycznym. Z umysłu ludzkiego znikły nauki jako takie, ale z katastrofy ocalały ich *semina*, w formie zasad i mniej lub bardziej chaotycznych prapojęć, które jednak z całą pewnością nie mają pochodzenia empirycznego. To właśnie owo *lumen naturae* będące śladem mądrości przekazanej Adamowi, a później utraconej: nie chodzi tylko o teoretyczne zasady czy też prawdy analityczne w rodzaju „całość jest większa od części”, ale także o niezaprzeczone zasady moralne typu „cudzołóstwo jest grzechem”. U Melanchtona koncepcja naturalnego oświecenia stanowi między innymi argument na rzecz nieśmiertelności duszy, świadczy bowiem o istnieniu operacji intelektualnej niezależnej od ciała. Nie wyciąga on jednak z tej koncepcji ostatecznych konsekwencji, przestrzegając, że w tej dziedzinie filozofia nie jest w stanie przedstawić decydujących argumentów. Pewność co do nieśmiertelności daje tylko Zmartwychwstanie Chrystusa. Także drugi argument, według którego człowiek sprawiedliwy, posłuszny prawu i prześladowany, na pewno otrzyma nagrodę, sam w sobie nic nie jest warty, bowiem stosuje wobec Boga naturalne pojęcie sprawiedliwości, które nie powinno zakłócać planu Zbawienia. Jest to jednak przynajmniej — powiada Melanchton — argument, który dodaje odwagi i napawa nadzieją, choć niczego nie dowodzi. Wreszcie pojęcie *lumen naturae* łągodzi luterancki nominalizm, ponieważ nawet jeśli gwarancja prawdy pojęć naukowych nie znajduje się *in re*, w chaotycznej i upadłej rzeczywistości, znajduje się przynajmniej w realnym istnieniu idei w Umyśle Boga i w ideach rozsianych przezeń w umysłach ludzi. Poznają one prawdę idei, ponieważ je znają, oglądają je w *Mens Architectat x*. Jest to forma egzemplaryzmu, który ma zdecydowanie niewiele wspólnego z Aristotelesem i przypomina raczej filozofie średniego platonizmu.

Nie omawiam tu obszernej części poświęconej fizjologii poznania, w której Melanchton przedstawia wyjaśnienie tego problemu opierając się jednocześnie na Galenie, Ficinie i Vesaliuszu. Wyjaśnienie opiera się na pośrednictwie duchów (*spiritus*), które przemieszczą się tam i z powrotem od organów centralnych (jak serce i mózg) do zmysłów peryferyjnych, łącząc w ten sposób wyższe i niższe funkcje organizmu. Teoria duszy Melanchtona jest jednak wyraźnie dualistyczna: w człowieku mieszczą się jednocześnie dwie dusze, jedna „poruszająca” ciało („*endelechia-entelechia*”), zanurzona w nim i powstała w wyniku ściągnięcia (*krasis*) żywiołów, oraz druga — wyższa, pokrewna niebieskiemu światłu, odpowiedzialna za czynności wyższe (jest to oczywiście cały czas mowa o duszy naturalnej, a nie o duszy osobowej, która wymyka się dyskursowi filozoficznemu).

Ostatnia część książki, poświęcona władzom pożądanym, jest najbardziej rozbudowana. Chodzi o teorię uczuć, szczególnie tych związanych z wolą. W tym wypadku problem ma charakter raczej teologiczny (ta część komentarza do *De anima* stanowi w praktyce kompendium teologii moralnej). Pojawia się bowiem pytanie, czy istnieją uczucia dobre, czy też — jak powiada św. Paweł — wobec faktu, że uczucia są związane z ciałem, wszystkie one są złe. Melanchton sprzeciwia się doktrynie, którą po raz kolejny nazywa stoicką, choć jest to w istocie pewna forma luteranckiego ekstremizmu, wedle której wszystkie uczucia są złe albo same w sobie (na przykład pragnienie cudzej kobiety), albo przypadłościowo (na przykład miłość do dzieci u pogan i u ludzi nie odrodzonych przez łaskę). W fazie filozoficznej dojrzałości Melanchton mówi, że uczucia dobre istnieją, chociaż oczywiście po upadku trudno o uczucia czyste. Niemniej jednak uczucie radości i spełnienia towarzyszące cnotliwemu postępowaniu jest przykładem uczucia dobrego, nie ma zatem sensu dążyć do wykorzenienia go. Zasadnicza myśl jest jedna: idea, że natura, także po upadku, nadal mieści się w zamyśle Stworzyciela i jest dobra „*quatenus reliquum est opus Dei*”. Tak samo miłość do dzieci jest uczuciem dobrym, chociaż po upadku może sflumić miłość do Boga i złamać harmonijny porządek doskonałej natury tam, gdzie był on podporządkowany miłości do Boga (jak u Abrahama).

Nie można jednak zapomnieć, że Melanchton nie potrafił przewyciężyć rozróżnienia między prawem a Ewangelią. W tym punkcie Bellucci stanowczo podkreśla, że Melanchton jest przede wszystkim synem reformacji, a zatem etykieta „chrześcijańskiego humanisty” jest myląca. Upadek, owoc grzechu, nie tylko zaskodził naturze, ale zerwał pokój między Bogiem i człowiekiem, naruszył ludzkie sumienie. Człowiek nie jest już sprawiedliwy przed obliczem Boga, ponieważ sama jego wola jest chora, a cnotliwe postępowanie, ograniczone do „strony zewnętrznej” (*forum externum*), nie jest wystarczającym lekarstwem. Melanchton wyrzuca teologom scholastycznym, że nie potrafili odrzucić naturalnej wizji grzechu pierworodnego, co oczywiście doprowadziło ich do błędu w odniesieniu do doktryny łaski. Istotnie, dla św. Tomasza, grzech pierworodny pozostaje w gruncie rzeczy zwykłym brakiem — *privatio*, brakiem sprawiedliwości w woli, który nie jest istotą w sobie. Zdaniem Melanchtona natomiast, jest to rzeczywistość realna, która ma rzeczywistą przyczynę w czynie Adama. Podobnie Zbawienie nie polega na przywróceniu utraconej harmonii, na usunięciu pozbawienia — *privatio* — przez udzielenie naturalnej cnoty. Aby być sprawiedliwym, konieczne jest odrodzenie osoby, to jest jej najgłębszej woli, które zapewnić może tylko zbawcza łaska.

Najbardziej drażliwym punktem pozostaje tu jednak dyskusja na temat wolnej woli. Melanchton znowu przeciwstawia się ówczesnym „stoikom”, którzy eliminują ze świata wszelką przypadkowość. Zdaje się mierzyć w samego Lutra, który uznawał, że założenie o boskiej wszechwiedzy zmusza do wykluczenia przypadkowości, a zatem do uznania ścisłego determinizmu. Luter — mówi Bellucci — miał na myśli poziom łaski, łatwo jednak przekraczał jego granice, przechodząc na poziom naturalny i kosmologiczny, czyniąc przedmiotem wszechwiedzy także zjawiska fizyczne, które jako takie nie mają sensu eschatologicznego. Melanchton natomiast woli uniknąć tego nieporozumienia: w naturze istnieje przypadkowość i naturalne oddziaływanie Boga na świat dokonujące się za pośrednictwem Ducha Świętego nie pozbawia woli wolności i mocy przyczynowej. Natomiast na poziomie łaski i Zbawienia sama wolna wola jest całkowicie bezradna. W tym miejscu Melanchton-humanista nie ma nic do powiedzenia Melanchtonowi-reformatorowi, który pozostaje w pełni wierny Lutrowi: człowiek nie może się przed Bogiem usprawiedliwić z własnej inicjatywy, a wolna wola jest co najwyżej świętokradczą iluzją. Wolność i przypadkowość można zatem zanegować na dwa sposoby: stoicki i teologiczny. Pierwszy, wedle którego w naturze nie dominuje absolutna konieczność, jest fałszywy (zilustrowanie teorii Melanchtona na ten temat wymagałoby bardzo obszernych wywodów). Powiem tu tylko, że problem ten nie daje się łatwo rozwiązać ze względu na tendencje monistyczne Reformatora. Wobec usunięcia przyczyn wtórnych i uczynienia z Boga pierwotnej i bezpośredniej przyczyny wszystkiego, wyjaśnienie przypadkowości wymaga odwołania się do skomplikowanej teorii

różnych stopni konieczności). Prawdziwy jest natomiast sposób teologiczny. Bellucci przypomina, że taki był zasadniczy punkt nauczania Lutera — w *De servo arbitrio* Luter dziękował Erazmowi za to, że nie zanudzał go głupstwami (*nugae*), jak czyścić, papież i odpusty, ale wreszcie przeszedł do kwestii kluczowej — i Melanchton pozostaje tej doktrynie wierny. W obliczu nauki o predestynacji nie jest w stanie w żaden sposób uratować ludzkiej wolności.

W tym miejscu możemy się pokusić o podsumowanie książki Bellucciego: jego główny wniosek nie zaskakuje i daje się streścić w następujący sposób: Melanchton chciał pozostać wierny duchowi reformacji i zasadniczemu rozróżnieniu prawa i Ewangelii. Jego największą zasługą było stworzenie filozofii natury i programu studiów „fizycznych” zgodnych z powyższym założeniem. Tak więc idea bezpośredniego oddziaływania Boga we wszechświecie jest ważna nie tyle dlatego, że jest to idea „nowoczesna”, ponieważ upraszcza wszechświat i uwalnia go od tajemnych sił, ale dlatego, że stanowi przesłankę nadania badaniom fizycznym wartości anagogicznej i eschatologicznej. Ta droga poznania nie wykracza poza ograniczenia wyznaczone przez naturę i prawo, poza którymi sytuuje się tylko otoczony tajemnicą poziom łaski i Zbawienia. Melanchton zaczyna od rozróżnienia między łaską i naturą i na nim kończy, wierząc jednak w możliwość doprowadzenia nie tyle do ich syntezy, ile do pewnej równowagi. Ukazując, że dyskurs filozoficzny jest konieczny do zrozumienia świata jako dzieła Boga, pragnie mu zwrócić godność poznawczą.

Książkę Bellucciego uznać trzeba za ważną, jako że jest to dopiero druga tego typu synteza napisana w języku innym niż niemiecki (pierwsza, angielska, to książka pióra S. Kusukawy z 1995 r). Dla badaczy szesnastowiecznej niemieckiej scholastyki jest z pewnością użytecznym narzędziem, m.in. dlatego, że zachęca do sięgania poza scholastyczne syntezy filozoficzne i poszukiwania motywacji religijnych, moralnych i dogmatycznych. Ukazuje także, jak u Melanchtona zarysowuje się jeden z kluczowych problemów reformacji, tj. poszukiwanie równowagi między napięciami filo- i antyintelektualnymi, równowagi, którą — zdaniem autora (oraz licznych przedstawicieli szesnasto- i siedemnastowiecznej myśli reformacyjnej) — Melanchtonowi udało się osiągnąć. Trzeba jednak powiedzieć, że praca ta ma charakter wprowadzenia i stawia sobie ograniczone cele. Aby mogła zyskać miano interpretacji historycznego znaczenia Melanchtonowej syntezy, zabrakło w niej kontekstualizacji. Jest to raczej analiza, prezentacja odpowiednio dobranych pism Melanchtona opatrzona komentarzem. Nie dowiemy się z niej nic o formacji Melanchtona, o jego powiązaniach kulturowych czy recepcji jego myśli, ani o konkretnych okolicznościach powstania komentowanych pism. Powiedzieliśmy jednak, że autora interesuje przede wszystkim „ponadczasowy” wymiar zamysłu Melanchtona. Odnoszę więc wrażenie, że zainteresowania doktrynalne i teologiczne Bellucciego stłumiły jego ambicje historyczne. Z drugiej strony komuś, kto nie jest z zawodu „melanchtologiem” lub historykiem reformacji, trudno jest ocenić wartość tego dzieła, autor bowiem prawie nie korzysta z literatury uzupełniającej, np. niezwykle rzadko odnosi się do interpretacji innych badaczy. Ciekawe, że wspomina o monografii japońskiej autorki poświęconej temu samemu zagadnieniu, ale nie odczuwa potrzeby wyjaśnienia, dlaczego niespełna kilka lat później on sam sięgnął po ten temat. Ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że pierwsza monografia napisana została po angielsku, a jego praca po francusku. Mimo to, jeśli ktoś chciał się pokusić o rozprawę historyczną *sensu stricto*, poświęconą filozofii natury Melanchtona, znajdzie w tej książce punkt wyjścia.