

A TÖRTÉNELEMSZEMLELET ELŐZMÉNYEI

KULCSÁR PÉTER

A kérdés,

amelyre választ keresek, eléggé kézenfekvő, azonban az irodalom általam ismert szeletében föl sem vetődött. Manapság magától értetődően beszélünk társadalomról, történelemről és persze társadalomtörténetről. De mikor vette észre, mikor kezdte legalább kapiskálni az ember, hogy úgynevezett „társadalom”-ban él, hogy olyan közegben mozog, amely a természeti környezettől minőségileg különbözik, mert nemcsak okszerű hatások, hanem célszerű tevékenység következtében is változik? Mikor vette észre, hogy a múltja „történelem” és nem „evolúció”? Valaha azt hittem, a reneszánsz idején indult be az a folyamat, amely egy sajátos, a világnézet egészén belül az emberre és múltjára irányuló szemlélet – a társadalom- és történelemszemlélet – kialakulásához vezetett. E tanulmány hajdani munkacíme „A történelemszemlélet születése” volt. Azonban a hosszú évekig tartó vizsgálat során kiderült, hogy a szülés ekkor még nem indult be. Minthogy pedig felkészültségem az újabb időszakokra nem elegendő, az alábbi dolgozat befejezését az utódokra hagyom.

A mítosz

Ameddig a társadalmi gyakorlat kis volumenű, a tudás kis terjedelmű, addig a tudat egyszerű szerkezetű. Az emberiség őskora nem választotta szét a természetet és a társadalmat, az idősíkokat, az egyéni és a közösi, az egyedi és az általánost, hanem a tapasztalt jelenségből lassacskán kiszűrve az élethez szükséges ismereteket, a nélkülözhetlent, a megőrzendőt, sztereotip formulába öntötte azt. A világra és részleteire vonatkozó milliomi adatot, tapasztalatot és következtetést évezredekre visszamenőleg fejből, szájon megőrizni nem volt lehetséges, ezért az elméleti és részben a gyakorlati tudásanyagot közterekben raktározták, a könnyebb fenntarthatás érdekében megjeleníthető, énekelhető, kifaragható, memorizálható formában: jelben, mozdulatban, szimbólumban, rítusban. Ezek rendszere – a közösség tudata – a mitológia. Egy olyan szimbólum, mint a két ifjú párviadala – faragványoknak, táncoknak, hősi énekeknek Eurázsia-szerte az ősidőktől visszamenően kimutatható motívuma – magába sűrített minden, a közösség életére emlékeztetően kiható konfliktust sorsdöntő csatáktól a legutóbbi erőszakos fejedelmváltásig, ég és alvilág kozmikus küzdelmétől a dús legelő elfoglalásáig, magában hordta a nappal és éjjel, tavasz és tél, élet és halál, egészség és betegség, jó és rossz, eső és szárazság, barát és ellenség viszonyáról addig megszerzett teljes ismeretanyagot. A gyűrű, mint a konfliktus ellentétének a jelképe, a világ egységétől a házasságig összefoglalt és megjelenített mindent, ami egy. Az életfa a Bibliától a szkíta ötvösművészetig mindenütt és mindenkor a kezdetet képviseli, a világ teremtését, az élet forrását, a törzs hajdankorát, az uralkodói hatalom eredetét. Egy ilyen szimbólum múltra, jelenre, jövőre nézve egyaránt érvényes keresztmetszetet ad a világról, és egy néhány tucat tagból álló rendszer magába tömöríti a kezdetleges tudás egyetemét.

Eredetét és funkcióját tekintve a mítosz nem más, mint az ösztön magasabb rendű formája. Ahogy az állati létben szerzett tapasztalati anyag az ösztönben halmozódik fel, úgy a primitív társadalmi lét során szerzett tapasztalatot a hagyomány őrzi. Szükség esetén az egyik ösztönös, a másik hagyományos cselekvésre készíti hordozóját. Konfucius illemszabályokba rendezte a tanait.

A mitológiai formulák készen állnak arra, hogy adandó alkalommal cselekvéssé váljanak. Kifejezésük – az ének, a rajz, a gesztus, a tánc, a szertartás – a tudás elmélete és gyakorlata egyszerre, mulatság és alkotó munka egyszerre, a földművelés, a vadászat egyik fázisa. Az esőt idéző tánc a maga idején ugyanolyan gyakorlati része volt a földművelésnek, mint mostanság a trágyázás. Mind az ösztön, mind a hagyomány bőven őriz olyan elemeket, amelyek a körülmények változása következtében elveszítették az értelmüket, de adott feltételek bekövetkezése esetén hordozójukat bizonyos – olykor szükségtelen, sőt káros – magatartásformák fölvételére kényszerítik. A szimbólum ugyanis nem képezi esetenkénti mérlegelés tárgyát. Éppen ennek a pótlására hivatott, hiszen az ember nem rendelkezik az esetenkénti mérlegeléshez szükséges aktuális részismeretekkel. A szimbólum a tudatban a megmásíthatatlan befejezettség tükröződése, a beláthatatlan idők óta embertől függetlenül létező, kozmikus hatalmak által megállapított összefüggések megtestesülése, negligálása biztos pusztulást von maga után. Bírálata tehát képtelenség, a fölötte való töprengés fölösleges. A mitologikus világnézet feladata a jelek megállapítása, rendezése, gyakorlati alkalmazása. A nagy rendszerek megteremtőinek (Mózes, Zoroaster, Konfucius, Lao-ce, Buddha, Mohamed) munkásságából hiányzik az alkotás mozzanata, mint ezt Konfucius ki is jelenti.¹ Tudomásul vesszük, leírják, összefoglalják a befolyásolhatatlan tényeket, és csak a belőlük következő magatartásformák levezetésére vállalkoznak.

A mitológia, mint tudás, egyetemes: minden ismeretet magában foglal. Mint szemléletrendszer, egyetemes: nincs önálló aspektusa a természet és a társadalom, a múlt és a jövő számára. Lao-ce világtörvénye, a tao, mindenre egyformán érvényes. Aki az egyetemes tudás egynemű masszájából egy meghatározott részletet szeretne előhúzni, annak Phaedruszal együtt meg kell állapítania, hogy „elfátyolozták őseink a tényeket”². Szent Ágoston úgy gondolja, hogy Isten szavainak a súlyát akarja növelni a homály eszközével, és ezen a módon kívánja gondolkodásra serkenteni az emberi elmét, „amely többnyire fitymálgatva tekint a könnyű szellemi munka gyümölcseire”³. Moses ben Maimon a bibliai parabolák szükségességét szintén az emberi elme gyarlóságával magyarázza: „Elmének sokkal korlátoltabb, semhogy lényege szerint és teljes valójában felfoghatná azt, amit az isteni bölcsesség velünk közvetlenül közölni okvetlenül szükségesnek talált, ezért képletekben, rejtvényekben és homályos célzásokban fogalmazta meg.”⁴ És csakugyan, e képletek csak a lényegét és a teljes valót, a való teljességét közlik a gyarló emberi elmével, apróságokkal nem terhelik.

Az idők folyamán a gyakorlat, valamint a belőle elvont és a folytatásához szükséges tudás egyre több rétvé válik. E változást a szimbólumrendszer csak a maga módján tudja követni: egyre bonyolultabb lesz, de tagjai továbbra is csak az általánosságokat őrzik, és nem képesek konkrét ismereteket nyújtani. Egyiptomtól Kínáig bármely keleti „filozófiai” tant nézzük is, mindegyik az ősi hitvilág elemeit rakosgatja, építgeti tovább, többnyire a kozmikus ellentéteket: Ormuzd és Ahrimán (Zoroaster), Osiris és Isis (Egyiptom), Nap és Hold (Közel-Kelet), ég és föld (Kína). A babilóniaiak, asszírok, föníciaiak, türkök istenségei szintén a világrendező elvek szimbólumai. Persze, egy sokrétű tevékenységet folytató

¹ *Lun-ju*. Trad. franç. par M.-G. Pauthier. 1868. 7.19.

² Phaedrus Fab. nov. 5.17.

³ Aug. Doctr. Christ. 2.6.7–8.

⁴ Mose ben Maimon: *Dalalat al-Hairin*. Transl. by M. Friedländer 1904. Magy. ford. Klein M. 1878. Bevezetés.

társadalom nem elégedhet meg egyetlen elv alkalmazásával. Azonban a részletekre csak ennek az egynek a megsokszorozásával tud választ adni. Ennek eredményeképpen az istenek és más emberfölötti lények, akik a konkrét élettevékenységeket befolyásoló körülményeket, hatásokat, lehetőségeket egyenként megtestesítik, átláthatatlan zűrzavarban kavarnak. Rómában a háborúnak éppúgy megvan a maga istene (Mars), mint a gabonarozsdának (Robigo), de megvan az érkezésnek és a távozásnak is (Adeona meg Abeona). A szintoizmus szent könyve, a Kodzsiki, nyolcmillió istent ismer. Az egyiptomi helyi isteneknek számuk sincs. A rendszer áttekinthetlenné válik, darabjai egymástól függetlenné, sőt egymással ellenkezővé lesznek, elveszíti eredeti funkcióját, azt, hogy a gyakorlati tevékenységben vezérfonalul szolgáljon. A világnézet nem képes összedolgozni a praktikummal, amely ha kényszerűségből mozog is valamelyest, ezt a világnézet ellenére teszi. A mitikus erőknél az ember tárgya, áldozata, kedvezményezettje lehet, de aktív partnere nem. A teória a tétlenséget javallja, legfeljebb a szemlélődést engedti, a boldogságot nem a tevékenységben keresi.

Lehetséges, hogy a világnézet forradalma idővel mindenütt bekövetkezett volna, de a kultúrák egy csoportja (Kína, India) a lakosság számához és szükségleteihez képest korlátlan gazdasági lehetőségekkel rendelkezett, külső erőkkel szemben viszonylagos védetségnek örvendett, és ilyen körülmények között nem keletkezett akkora feszültség, amely forradalom előidézésére elegendő. Egy másik csoport (Asszíria, Egyiptom, Perzsia stb.) és a kisebbek (Fönícia, Kaldea, Izrael) viszont akkora nyomás alá kerültek, hogy megsemmisültek, mielőtt a fordulat megtörtént volna.

A filozófia

A Mediterráneumban a népesség eltartásához örökösén szűknek bizonyuló terület a termelés jelentős bővítését, új ágazatainak kialakítását tette szükségessé. Ez a tény már az ősi mitológiában is megmutatkozott, amennyiben annak egyes elemei közelebb kerültek a gyakorlathoz, mint a korlátlan lehetőségekkel rendelkező Keleten. A mindennapi élet természetesen Görögországban is, Indiában is fölvetette a maga problémáit, az emberek itt is, ott is éhesek voltak. A görögöknek Prométheus mutatta meg a kiutat, aki vállalta a megpróbáltatásokat, és az istenekkel dacolva elhozta a tüzet az emberiségnek. Az indusoknak a fakír mutatta az utat, aki ugyanilyen emberfölötti erőfeszítéssel hozzászoktatta magát a koplaláshoz. A Prométheus törte út mentén sarjadt aztán a csillagászat, a statika, a geometria, a fizika. A terebélyesedő szaktudás speciális elméletet követelt a maga számára, mert az egyetemes világnézet nyújtotta általánosságok egy-egy szűk terület sajátos problémáira nem voltak mindig eredményesen alkalmazhatók. Görög földön bekövetkezett a világnézet forradalma. Az áttekinthetetlenül zavarossá vált mitológiából kiváltak a konkrét tudás elemei, és miközben ezek szaktudományokká szerveződtek, amaz egyre tisztábban a hit birodalmává lett. Ezzel a világnézet megszűnt egyetemes tudás lenni, és egy tagú tömbből lassacskán különböző alkatrészeket összefoglaló rendszerré lett, megkezdődött a részek egymásra hatása, megteremtődött az egymással és az egészszel való ellenkezésük lehetősége. A szaktudás már hozhat olyan különös eredményt, amely a többitől elüt, és a világnézet által megadott szempontok szerint az egészbe sem állítható bele. A társadalom számára két lehetőség marad, vagy a szaktudásról mond le, vagy a mítosztól vonja meg az egyeduralmat.

Elsősorban a görög gyarmatokon ütköztek össze a különböző ókori szimbólumrendszerek, és minden bizonnyal az ütközésnek köszönhető, hogy egyikük sem vergődött túlsúlyra. A mitologikus világnézet itt nem alkotott olyan kompakt tömböt, mint a Keleten, de nem tartozott a létfenntartás elemi garanciái közé sem, mint a zsidóságnál (erre mindjárt visszatérek), ezért könnyebben engedett a gyakorlati szükség nyomásának. Görögországban a szimbólumok helyére adatok kerültek. Az általánosításukra szolgáló formulák megfogalmazója az ember lett. Hajdanában az hozta magával az első forradalmat, hogy az ember – élő társai közül egyedül – képes lett a tapasztalt jelenségek mögött meglátni a lényegét. Most a második forradalom következik: a lényeg mögött ismét fölfedezi a jelenségek világát.

Fő szerepet kap a világ megismerésének és magyarázatának egy eddig mostohán kezelt eszköze, a gondolkodás. A világnézet e pillanattól kezdve két egyenrangú, egymással birkózó és egymást fenntartó erő hatása alatt gyúródik, a társadalom és az egyén közös műveként. Ez újabb, előrehaladásra serkentő belső feszültséget teremt. Thalés gondolatrendszere már nem azonos az egykorú társadalomával, benne a létező ismeretanyagának csak csekély töredéke kap helyet, a görög társadalmi tudat pedig igen-igen keveset tesz belőle a magáévá. Sókratés filozófiája szembe is kerül a társadalmi tudattal, és ez tragédiához vezet. Hogy e kölcsönösségnek mekkora jelentősége lett a tudomány és a társadalmi tudat előrelendülésében, mi sem jellemzi jobban, mint az a tény, hogy Görögországban a Kr. e. VI–V. században alig másfélszáz esztendő öt-hat egymásból következő, egymásra épülő, egymást tagadó irányzatot virágoztatott fel, többet, mint Kínában négy évezred. A természet- és társadalomtudományok ezzel párhuzamosan kialakult rendszere nagy vonalában azóta is fennáll, csakúgy, mint az alapvető szakmai eredmények zöme, melyek közül a legingatagabb is megállt legalább a XII–XIII. századig.

A mitológia és a filozófia ilyenén szembeállítására alapjaiban jogos, de a kezdetekre nézve csak távlatilag érvényes. A görög filozófia a keleti vallások hatásának kereszttüzében jött létre, ezekkel rokon mitikus előzményekből.⁵ Adott anyagból épült, és csak a rendezés, a feldolgozás újszerű módja jelentett tényleges és a későbbiekből visszanevezve meghatározónak értékelhető minőségi különbséget. Ha a kezdeti filozófiai rendszereket más szempontból nézzük, és nem koncentrálnak az újdomságra, akkor tömegesen találunk bennük azonosságot a mitikus előzményekkel. A filozófia nem váltotta fel a mitológiát, hanem mellette indult, együtt létezett azzal és a görög területeken elterjedt egyiptomi, közel-keleti vallásokkal, ezek hatása tehát nemcsak az első lépésnél, hanem folyamatosan érvényesült. E filozófiai irányzatok némelyikében oly sok a vallási elem, hogy csak részben tekinthető iskolának, mert részben szekta (pythagoreizmus), sőt egyesekben túlteng, és a szaktudományos jelleget háttérbe szorítja (orfizmus). A két irányzat közelsége, a filozófia mitológiai alapozottsága tette lehetővé a későbbiekben, hogy ez a filozófia bizonyos pontjain – Platónnál – egészen közel kerüljön a mitikus irányzatok egyikéhez, és azzal a kereszténységben egyesüljön. A korai görög rendszereknek talán nincs is olyan mozzanatuk, amelyet a Keleten is ki ne mutathatnánk. Még Démokritos atomelméletének is van párja az ind nyájavajsezsika rendszerben, amely a brahmanizmus ortodox tagja. Itt látszik azonban a döntő különbség is: az ind elmélet a tevékenység tagadásába, a lélek felszabadításának a tanába torkollik, míg Démokritos gondolatmenete a mértékletesség és a megismerés követelményéhez fut ki.

⁵ B. C. DIETRICH: *The Origins of the Greek Religion*. Berlin–New York, 1974, De Gruyter.

Tehát abban az időben, amelyben a görög filozófia első nyomai a szemünkbe ötlenek, még megtaláljuk az egykori mitologikus rendszer bő maradékát. Valószínű, hogy a tömeg tudatvilágában ez komoly szerepet játszott. A színház ugyanis – amely minden időben a tömegízlést szolgálja – tematikájában, felfogásában, szimbólumrendszerében túlnyomóan még a mitikus gondolatvilágot képviseli. Jöcskán vannak, akik elhiszik, hogy a tüszentés Zeustól származó üzenet,⁶ hogy az álom tényleg jelzi a jövőt.⁷ Sókratés peréből tudjuk, hogy az istenek tiszteletét alkalomadtán halálosan komolyan vették. Az irodalom egésze azonban és részleteiben a dráma is az istenek, hősök alakját élő valóság helyett hasonlatképpen, szólásmondásokban idézi fel (Tyrtaios). Xenophánész elégiáiban felszólít ugyan az istenség tiszteletére, de a titánokról, gigászokról, kentaurokról szóló történeteket ósdi meséknek minősíti. Elhíresedett mondása, mely szerint, ha az ökrök, lovak, oroszlánok mintázní tudnának, magukhoz hasonló isteneket fabrikálnának.⁸ Thukydides minden természetfölöttit tagad, de az isteni törvényben nem kételkedik. Platón kijelenti, hogy a mítosz nem útja a megismerésnek, legfeljebb képzeletünket serkentheti, ha az elakad. Az álmok mind hazudnak – szögezi le Theokritos.⁹ Kroisos éppenséggel magát az istent korholja, amiért hazug jóslattal becsapta őt.¹⁰ A korszerűen gondolkodó elme a mitikus jelképet csakugyan jelképnek tekinti, és mint valós jelenségek, objektív törvényszerűségek fogalmilag egyelőre kifejezhetetlen képletét értékeli, nem mondva le arról, hogy tovább kutassa a valóságot, és megpróbálja fölfedni a szimbólum tartalmát, ténybeli hátterét. A sztoikusok Homéros meséi mögött allegorikus formába bújtatott igazságokat keresnek.¹¹ A mitográfia egyik, vastagabb ága leghatékonyabban az etimologizálás segítségével igyekszik feltárni azt a valós tartalmat, amely egy-egy mitológiai név, történet mögött meghúzódik (Palephaitos, Hérakleitos, Pseudo-Eratosthenész, L. Annaeus Cornutus, Varro, Lucretius stb.). Euhémeros (Kr. e. IV–III. sz.) elbeszéli, hogy egy arany oszlopra felírva találta a világ őstörténetét, és ebből kitént, hogy Uranus, Saturnus, Jupiter és a többi isten valójában őskori király, meg hős volt mind, ember tehát, akit derék tettei miatt tisztelt az utókor. Az „euhémerizmus” felfogását követi aztán a szicíliai Diodóros, Ennius is. Ez a felfogás volt az, amely lehetővé tette, hogy a görög mitológia egyes elemeit a kereszténység is elfogadja, s életben tartsa egészen a reneszánsz idejéig. Sevillai Izidor, Fulgentius, Lactantius, a három vatikáni mitográfus az isten- és hősztörténeteket e racionális magyarázatokkal minden aggály nélkül elfogadja. A személyes istenek képzelete lassanként babonássá válik.¹² Megjelenik egy gyökeresen új felfogás.

⁶ Xen. Anab. 3.2.

⁷ Uo. 3.1, 4.3.

⁸ Clemens Alexandr. Strom. 5.

⁹ Theokr. Idyll. 21.63–67.

¹⁰ Hérod. Hist. 1.90.

¹¹ F. Buffière: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris 1956.

¹² Az „isteni akarat” formulája egyre inkább az okság elvére korlátozódik, azonban nem általában és nem a természet, hanem az erkölcs világában. A „deus ex machina” később is a jót jutalmazza, a rosszat bünteti akkor, amikor ez a természetes oksági összefüggésektől nem várható. Crassus rossz előjel ellenére ártatlan népet támad meg – meséli Appianus (Rhom. 2.18.66.) –, vereséget szenved, és ott pusztul; pusztulása nem a rossz előjelnek, hanem a vállalkozás erkölcselenségének a következménye. Kyros azért fél az istenek bosszújától – írja Hérodotos (1.86.) –, mert tudja, hogy a szerencse forgandó. Trója pusztulását az istenek azért rendelik el, „hogy nyilvánvalóvá tegye az emberiség előtt, hogy nagy bűnöket nagy büntetéssel sújtanak” (uo. 2.120). A modern ember nem a jelet, hanem a mögöttes valóságot figyeli. Aki a jelet valós ténynek hiszi, ugyanúgy elpusztul, amint aki a valóságot hagyja figyelmen kívül (Eurip. Iphig. Taur. 2.3.437–442).

Az orfeuszi kozmogónia elveti a mitikus formulákat, helyükbe a valóság elemeit (idő, káosz, éj, föld, tenger, éter) állítja. Nem arra törekszik, hogy a természet ismerős tényezőit ismeretlenbe transzcendálja, és így a megfoghatót is megfoghatatlanná tegye, hanem ellenkezőleg, hogy az ember számára átláthatatlanul nagyot, az általánost kisebb, konkrétabb ismertekre vagy legalább elképzelhetőkre ossza fel, és így megragadhatóvá, mérhetővé tegye akár a végtelent is. Ez a világnézet a legmagasabb rendű, a legáltalánosabb elv lényegét nem abban látja, hogy az kívül áll mindenben, ami van, hanem abban, hogy egyfelől magában foglalja azt, másfelől benne van mindenben. Arra a helyre, ahova a zsidók Istent állítják, a rhodosi Apollónios a mindent magába foglaló eredeti anyagot helyezi, amelyből ég, föld és tenger származott. Jóllehet ez eredeti anyag mibenlétéről neki sincs fogalma, ez csak ismereteinek tökéletlenségében leli a magyarázatát. Az eredeti anyag részleteiben csupa ismertből vagy megismerhetőből áll, nincs tehát akadálya annak, hogy idővel az egészre vonatkozó tudást is megszerezzük. Ezt az elméletet tekinthetjük olyannak, mint amely módosítható, vitatható, fejleszthető, ez kísérlet a világ jelenségekből való magyarázatára, és benne van a csírája egy olyan vezérlő elméletnek, amelyre gyakorlatot, szaktudományt alapítani lehet.

E kezdeményezés módszertani szempontból hasonlóképpen jelentős: a megismerés eszközül nem az emberhez kívülről érkező hagyományt vagy kinyilatkoztatást ajánlja, hanem az anyaggyűjtést, a megfigyelést, a kísérletezést, a kutatást, a fejtörést.

Az a föltevés, hogy a világ, benne a társadalom és a történelem, egy alapvető ős-okra vezethető vissza, a részletek tehát minőségileg azonosak egymással és az egészszel, a különbözős csak mennyiségi és átmeneti, illetőleg felületi és látszólagos lehet, ez a felfogás továbbra is érvényben marad. Ami a múlthoz képest mégis új, az az, hogy a világ lényegét nem egy tagú szimbólummal vagy szimbólumok hálózatával akarják kifejezni, hanem objektív tényezőket tartalmazó gondolati rendszerrel, amelynek egyes elemei megismerhető viszonyban állnak egymással. Ha fel is használják az öröklött ősi forma- és fogalomvilágot (ősanyag, káosz, ellentét, isten stb.), a fogalmak itt nem természetfölöttiek, megközelíthetetlenek, hanem megfoghatók, magyarázhatók. Az őanyag nem Baalt és Astartét foglalja magában, hanem – például – a tűznek, a víznek, a földnek és a levegőnek a keverékét. A kezdeti görög elméletben kevés a megfoghatatlan: a föld, a víz, az arányszám teszi az alapelemeket, ismerős tényezők alkotnak egymással átlátható viszonyt. Akkor is így van ez, ha akadnak kevésbé „földhözragadt” fogalmak is, mint erő, sűrűsödés stb., amelyeknek mibenléte a mai köztudat előtt sem egészen világos. Sőt akkor is, ha némelyik irányzat tagadja a valóság megismerhetőségét, akár létét is: észérvekkel, adatokkal tagad. Nincs már szó kívülről adott, felsőbb eredetű őszigazságról, amelyből a valóság jelenségei leszámaznak. Ellenkezőleg, a gondolkodó a valóság jelenségeiből indul ki, ezekre keres magyarázatot, ezeket helyezi egyre tágabb fogalmi kategóriákba, míg eljut a legtágabbhoz, az istenhez vagy az anyaghoz. Ha egyáltalán eljut valahova.

A filozófia megszületésével egyszeriben felkavarodik a világ addig nyugodt tengere. A megingathatatlan összefüggések felbomlanak, a dolgok, amelyek eddig örök mozdulatlanságban tespedtek, inogni kezdenek. A sziklaszilárd hitet felváltja a bizonytalankodó tapogatózás, a töprengés, a mindent látó próféta helyébe a vaksi filozopter áll. „Ti, görögök, gyermekek vagytok, s lélekben azok is maradtok mindig” – mosolyog elnézően Platón Timaiosának egyiptomija.

Az Ószövetség

A mitologikus rendszerek között akadt egy, amely az általánosítás során szinte kizárólag a gyakorlat szempontjait vette figyelembe. Ott, ahol az emberi lét feltételeinek a biztosítása napról napra kemény, de nem képtelen erőfeszítést követelt, a mindennapi élet által fölvetett problémák meghatározó szerephez jutottak a gondolkodásban. Ugyanezen körülmények domborították ki, ha nem is az emberi tevékenység társadalmi jellegét, de az egyének és a közösségek, családok, törzsek egymásrautaltságát. Ennek következtében a világnézetben kifejezésre jutott a különböző emberi tevékenységek egységes, közösségi szintű meghatározottsága és irányultsága, az e tevékenységeket befolyásoló külső erők elvi egysége, illetőleg ugyanazon magasabbnak való alárendeltsége. Így jött létre a mitologikus világnézet legmagasabb rendű, a gyakorlattól nem idegen formája, a zsidó egyistenhit, amely az összes többitől eltérően nem az okszerűen ható természet, hanem a célszerűen tevékenykedő, alkotó ember szimbólumát tette meg a formulák formulájává, a teremtő Istent.

A zsidó állam birodalomná sohasem növekedett, és jelentős hatalmi tényező is alig néhány évtizedig, Dávid, de inkább csak Salamon idejében volt. A biztonság, a politikai egyensúly és a gazdasági stabilitás e kurta korszakára a messze távolból is nosztalgiával néz vissza az emlékezet: „És lakozék Júda és Izrael bátorsággal, ki-ki mind az ő szőlőtője és fügefája alatt, Dántól fogva Bersebáig, Salamonnak minden idejében”.¹³ Az állami létet egyébként az egyenlőkkel való kapcsolattartás, az erősebbekhez való alkalmazkodás biztosította. A jelentékeny, de expanzív terjeszkedésre mégsem elegendő túlszaporulat levezetésére már a Kr. e. VI. századtól megindult, majd a II–I. században az idegen hódítással rohamosan csökkenő életszínvonal hatására fokozódott, végül a Templom pusztulása (Kr. u. 70) után teljessé vált a diaszpóra. Ez a korábinál is több oldalú és szorosabb összeköttetést teremtett a szomszédokkal meg a távolabbi népekkel.

A széles érintkezési felület módot nyújtott a legkülönbözőbb szellemi termékek importjára, idegen tapasztalatok adaptálására, a nomád pásztortársadalom totemizmusának egymástól távol álló, fejlettebb mitologikus elemekkel, a kánaáni földművelők hitvilágával való ötvözésére, és egy olyan sajátos mitológia kidolgozására, amely az összes többitől jellegzetesen és feltűnően különbözik, és amelyre a fentebb jellemzett politikai helyzetnek megfelelő cselekvési programot lehetett alapozni.

A különleges világnézetnek nemcsak később lett roppant nagy jelentősége, hanem már a keletkezése körüli időkben is az volt. Az egyiptomi, asszír, új-babilóniai, római politikai és katonai presszióval együtt súlyos ideológiai nyomás is járt, és ennek terhe alatt vált oly keménnyé az ellenállás e téren, az erre való reakció termelt ki a környező népek vallásától gyökeresen különbözőt. Az állami élet csak a legszorosabb társadalmi és politikai egység segítségével volt fenntartható – de azzal fenntartható volt –, és ennek volt feltétele az önálló és megingathatatlan ideológiai bázis. Ez később, a diaszpóra idején, nélkülözhetetlen eszköze lett a közösségi lét fenntartásának. A közösségi életformához való s az izraelitákra sokáig oly jellemző makacs ragaszkodás tehát nem valami örökletes „közösségi érzület” kisugárzása, hanem annak tudásából fakad, hogy az ó- és a középkor folyamán a társadalmi lesüllyedés elől csak a szoros kollektíva adhat menedéket. Nincs az Ószövetségnek olyan lapja, mely metsző élességgel ne kiáltaná ezt, ne tiltaná drákói szigorral a legcsekélyebb

¹³ 1 Kir 4.25.

elhajlást, és ne figyelmeztetne arra, hogy az úgynevezett bálványimádóknak tett bármiféle engedmény a zsidóság pusztulásához, felszívódásához, az egyén deklasszálódásához vezet.

A „bálványimádás” elleni harc már csak azért is súlyos, újra meg újra előtérbe kerülő gond volt, mert az állandó érintkezésen, a folytonos fertőzésen kívül maga az ősi, túlhaladott hagyomány is sugallta azt. Eredendő zsidó felfogás volt a politeizmus, amelynek maradványai kiirthatatlanul beleivódtak a nép tudatvilágába, és minduntalan elő-előbukkannak a Biblia lapjain is, jóllehet az egyistenhíthez finomított formában, szinte stilsztikai elemmé szelidítve, mégis elismerve más istenek létezését, ha ezek alárendeltek is Jahvénak, a leg hatalmasabbnak. Isten (Jahve) az úr az istenek (Elohim) fölött – mondja a Zsoltáros.¹⁴ Ez adta az alapot a később platonikus hatásokra egyre szélesebbé terebélyesedő és minden józan szigorral szembeszegülő angelológiának, démonológiának, amely az Isten és az ember között húzódo régiókat földöntúli lények seregével népesítette be, így adva helyet a legáltalánosabb absztraktnak és a konkrét tény közötti átmenetnek. Ezek legpregnansabb képviselőit (Tóbit, 4 Ezra stb.) a szigorú ortodoxia apokrifusoknak minősíti, de az elismert iratok¹⁵ is bővelkednek a természetfölötti, Isten és ember között átmenő lények tömegével, még a szellemidézés lehetőségét is fenntartva.¹⁶ A közvélemény befolyásának szívesebben engedő Talmud hemzseg a jó és rossz szellemektől (sédim), benépesíti velük a romokat, a levegőt, a vizeket, leszármazásukat is számon tartja.¹⁷

A napi élet azon kérdéseire (jó–rossz, élet–halál), amelyeket a szikár egyistenhit csak bonyolult, magas teológiai műveltséget megkívánó fejtegetésekkel és csak a minden egyebet háttérbe szorító hitre apellálva tudott megválaszolni, a jó és rossz szellemek tevékenysége könnyebben belátható, tapasztalható indokolással szolgál, ezért kiirtásuk teljesen sohasem sikerülhetett. A kereszténységnek is meg kellett elégednie azzal, hogy a szellemvilágot az egy Isten alá rendelte. „Mert ha vannak is úgynevezett istenek akár az égen, akár a földön – engedi meg Pál apostol¹⁸ –, aminthogy van sok isten és sok úr, mindazonáltal nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van a mindenség.” Szent Ágostonnak eszébe sem jut, hogy a pogány istenek létét tagadja: hatalmukat és jóindulatukat kérdőjelezi meg. Elismeri, hogy a levegőt démonok lakják, akik az embernél kiválóbb fizikai tulajdonságokkal rendelkeznek, mi azonban – állítja ezzel szembe¹⁹ – lelkiekben vagyunk jobbak. A kereszténységnek évszázadokba tellett, mire az ördög, az angyalok, a szentek funkciójának kimunkálásával sikerült egységes mederbe reguláznia az ősrégi többisten-hit maradványait. Mindazáltal a babonások törmelékei a szubkultúra talajában szerteszóródva megmaradtak, és időről időre aktivizálódtak, rendszerint akkor, amikor a kultúra felsőbb rétegeiben a platonikus elméletek virágoztak fel.

A dolog praktikus részét illetően a zsidó teológusok tisztában voltak azzal, hogy vallásuk a pogányokéval egy töről fakad. „Hajdanta bálványimádók voltak őseink – ismeri el a Pészach-agáda –, de bennünket Isten fölszentelt az Ő szolgálatára.” A pogány befolyás elleni küzdelem tehát csak a legnagyobb következetesség mellett volt folytatható. Hogy a próféták szava ez esetben nem halt el a pusztában, kellően bizonyítja a Jeruzsálem lerombo-

¹⁴ Zsolt 95.3, 97.7, 9, vö. 5 Móz 4.7, Zsolt 50.1, 95.3, 86.8.

¹⁵ Bír 6.12, 9.23, 1 Sám 16.14–23, 1 Kir 22.20.

¹⁶ 1 Sám 28.13–14.

¹⁷ Talmud Beres rab. 20.28, Rasi ad Cholin 14a. stb.

¹⁸ 1 Kor 8.5–6.

¹⁹ Aug. Civ. 8.15.

lását követő több mint tizenkilenc század, amelynek folyamán csupán csak a sértetlenül megőrzött vallás minden más feltétel megléte nélkül, a lehető legkedvezőtlenebb körülmények között is elegendő volt a közösségi élet minimális szintjének a fenntartásához. Thalés akkortájt született, amikor Jósiás király parancsa az állam, a központilag vezérelt gondolkodás érdekében földig rombolt minden oltárt, amely nem Jahve nevében emeltetett, becsukta minden templom kapuját, egyedül hagyva nyitva a jeruzsálemiét. Ezzel intézményesen is létrejött a szellemi egység, az évezredek folyamata során kialakult mitikus világnézet pedig állami ideológiává lett.

A fentiekből úgy látszik, hogy a zsidó világnézet formálódásában nem a világ megismerésére irányuló teoretikus érdeklődés, hanem a gyakorlati élet követelményei játszottak szerepet. Ennek köszönhető a többi korabeli mítoszrendszerhez képest mutatott szerkezeti kidolgozottsága és egyedülálló jellegzetessége, a felülről lefelé, a legmagasabb szintű elmélettől a köznapi életig terjedő hézagatlan teljesség. Ez az oka annak, hogy az eltelt évezredek során minden más időközben keletkezett vagy akkor is létező vallás között egyedül a zsidóság által megalapozott egyistenhit volt képes együtt haladni a folytonosan változó napi élettel és a folyvást gyarapodó tudományossággal. Először megállapítja a világ egyetemére érvényes örök érvényű összefüggéseket, majd ezek legáltalánosabbjából, Istentől kiindulva egyre lejjebb halad a kisebbek, a sajátosságosabbak, a mindennapiak és egyediek felé. Nem elégszik meg a legáltalánosabb és általános törvények leszögezésével, a legtágabb és tág értelmű szimbólumok megformulálásával, hanem fokról fokra lépkedve lebontja ezeket a köznapi élet triviális teendőinek a szintjére. Mindezt anélkül, hogy gondolatmenetének, kutatási módszertanának mitikus jellegét feladná. Maga a Tóra és aztán az egész körülötte forgó irodalom, a Biblia, a Talmud, az agáda, nem más, mint hallatlan lelkiismeretességgel, szörszálhasogató gonddal való örködés a felülről lefelé mind szerteágazóbban ereszkedő organizmus fölött annak érdekében, hogy indulásában gyökerező elvi egységét megőrizve, mereven rögzített sarkpontjainak megrezdítése nélkül alkalmazható legyen az élet által gyors ütemben fölvetett újabb és újabb kérdések megválaszolására. Az általánostól az egyedi felé haladó építkezés meglehetősen külszíni zavart támaszt, hiszen a legkülönbözőbb elméleti és praktikus ügyekben hosszú-hosszú idő alatt és többszörösen változott körülmények között kelt állásfoglalások tolonganak egymás hegyén-hátán, nem szólva az idegen hatásokról, a korábbi, még kialakulatlan állapot visszamaradt csökevényeiről. Az alapelvek mindvégig való változatlansága mégis minden szinten belül és a szintek között biztosítja a teljes elméleti és az ezen alapuló gyakorlati összhangot. A Tóra egységesen és azonos elvi alapon foglal állást az univerzum keletkezésének kérdéséről kezdve a tábori latrina elhelyezéséig mindenben. „Ha az egyes szabályokat megvizsgálánk – írja Philón –, akkor kiderülne, hogy hajszálnyira egybevágnak a természet előírásaival.”²⁰ Hasonlóképpen rendezi egymás mellé a napi élet apró részleteit, szinkronba hozva ez által a föld különböző pontjain élő hívők gondolkozását, mozdulatait. Ennek jelentősége az állami élet megosztottsága idején (Kr. e. 930–587), majd a szétszóródás után fölbecsülhetetlen lett.

A legáltalánosabb szimbólum Istentben (Jahve, Adonáj, az Úr, az Örökkévaló) fogalmazódik meg. Erre tekintve azt kell hinnünk, hogy ez a gondolkodás nemcsak a szimbólumok lebontásában, hanem általánosításában is olyan messzire jutott, amilyen messzire csak lehet, az abszolút létezés formulájáig: „És monda Isten Mózesnek: Vagyok, aki vagyok. És

²⁰ Vita Mosis 2.142.

monda: Szólj az Izrael fiaihoz: A Vagyok küldött engem tihozzátok.”²¹ A zsidó Isten az egyetlen, az oszthatatlan, az örökkévaló, a hasonlíthatatlan és megnevezhetetlen. Mindent magában foglal, az egészben és a részletekben is jelen van, amint ezek is őbenne; hatóerejével (szavával) létrehozza a létezést és az ebben uralkodó rendet. Ez az Isten mindemellett a porszemen is rajta tartja a szemét, megtervezi a világot és ezen belül az emberiséget úgy, hogy abban a leghitványabbnak is kijelöli a helyét.²²

Ez tette lehetővé, hogy a zsidó hit és a görög mitikus anyagelvűség egy magasabb szinten, a kereszténységben egyesülve alkotást, tevékenységet ösztönző modern világnézet-té legyen, amely mind a mai napig szellemi alapja maradhatott az úgynevezett európai kultúrának. Mert szemben a keleten fogant gondolatrendszerekkel a „van”-t állította a világ középebe. A zsidó Isten ugyanazt a szerepet játssza a rendszerben, mint a görög anyag. Szent Ágoston a jót materiális dolognak, az egyetlen létező valóságnak ismeri el. „Ami nem dolog, az a semmivel egyenlő”, dolog pedig az, amit Isten megteremtett.²³ A dolgok – folytatja – azért léteznek, mert a Teremtő jó, amennyiben léteznek tehát, annyiban jók, és amennyiben rosszak, annyiban kevésbé léteznek. „Minden létező csakis tőle kaphatja létét, és csakis annyiban lehet jó, amennyiben létezik.”²⁴ A jó és a rossz tehát úgy áll szemben egymással, mint a van és a nincs. A jóság maga a lét. Ágoston a jó fogalmát ugyanabban az értelemben használja, mint Parmenidész az anyagét: „A lét létezik, a nemlét nincs” – mondta a görög bölcs.²⁵

A világnézeti rendszer kiépítése az absztraktumok absztrakciójával kialakított legaltalanosabb elvből ereszkedőleg történik, ezért Isten mindent magában foglaló egysége az alárendelt osztályok, alosztályok, genusok és specicsenek belső és egymás közötti egységét is garantálja. Az Ószövetség a legmagasabb színvonalon és – ami a kutatás számára nem mellékes – irodalmilag tökéletesen kidolgozott formában állítja fel azokat az ellentéteket, amelyek minden mitologikus rendszerben a világot rendező elvek között a második helyet foglalják el. A Tóra elsőként azt rögzíti, hogy minden dolog Isten teremtménye, minden dolog Isten akaratának a folyománya, tehát egynemű, azaz jó,²⁶ ellentmondás nélkül illeszkedik az egészhez és egymáshoz. A második fokon azonban áthághatatlan határt húz az égi és a földi közé, harmadszor az élő és az élettelen (lelkes és lelketlen) közé, a negyedik helyen az ember és az élő természet más tagjai közé, ötödszörre a kiválasztottak és a többiek közé. A szinteken és a több szinten áthúzódó kategóriákon belül a dolgok szintén végletekbe, összebékíthetetlen ellentétekbe rendeződnek: élet vagy halál, jó vagy rossz, áldás vagy átok. Az egységen belül meglevő vagy-vagy antagonisztikus szembeállítás az egyik legfel-tűnőbb jegye a zsidó gondolatvilágnak. „A rosszal szemben a jó és a halállal szemben az élet, így a bűnössel szemben a jámbor, és így a vallásos férfúval szemben a bűnös. És így tekintsd a Magasságos műveit: kettő–kettő, egyik a másikkal szemben.”²⁷ Születés–meghalás, ültetés–kiszaggatás, megölés–meggyógyítás, rontás–építés, sírás–nevetés, jajgatás–szökdelés, sorolja, és sorolja hosszan a Prédikátor.²⁸ Nincs olyan rossz, amely egy ki-

²¹ 2 Móz 3.14.

²² Vö. Philón Opif. mundi 170–172; Moses Maimonides: Útmutató, végig.

²³ Aug. Doctr. 1.2.

²⁴ Uo. 1.32.35.

²⁵ Simplik. Arist. Phys. 117.

²⁶ 1 Móz 1.31.

²⁷ Sir 33.16.

²⁸ 3.2–8.

csit is jó volna, nincs nevetés, amelybe egy csöppnyi könny vegyülne, nincs közeledés és nincs átmenet a végletek között.

E végleteesség oka ugyanott keresendő, ahol az egész világnézeté: a zsidóság előtt minden pillanatban fölvetődött a vagy-vagy, az élet vagy halál kérdése. A gazdaság, a politika, az ideológia frontján vagy éppen a csatamezőn állandóan folyt a háború, és minden fölmerülő probléma azonnali, határozott és vissza nem vonható megoldást követelt. Elméletieskedésre, fontolgatásra nem jutott idő, mert már a kérdésföltevés is rossz válasznak minősült. A zsidó nem a tudós kíváncsiság oldaláról nézi a valóságot, nem az a célja, hogy a felszínen mutatkozó zavaró momentumoktól elvonatkoztatva ragadja meg a lényegét. Éppen az ellenkező oldalról, a zavaros felszín oldaláról közelíti meg a dolgokat, a lényegi összefüggésekre csak azért van szüksége, hogy vezérfonalat találjon az élet szövevényében. Nem ismeri az elméletileg megfoghatatlan véletlen fogalmát, mert csak azt tartja elméletnek, ami képes megmutatni a látszólagos véletlenben is meglevő törvényszerűséget. Thalés – a tudós, a filozófus – akkor is lehet zseni, ha elgondolásai történetesen egytől egyig tévesek is. Mózes azonban nem, mert akkor a népe ott vész a pusztában.

Az ős-princípium

Valamennyi mitologikus eszmerendszer, keleti és nyugati, zsidó és keresztény, csakúgy, mint a kezdeti filozófia a természetnek és a társadalomnak, a múltnak és a jövőnek okát és célját a mindent magában foglaló ős-princípiumban találja meg. A milétosi iskola, valamilyen a Kr. e. VII. évszázadban, a minden létezők *arkhéját* keresi, mint azt az állandót, amelyen a változás nyugszik. „Thalés azt bizonygatta, hogy minden létező elseje a víz” – tudósít Stobaios (Ecl. 1.10.2). Anaximandros (aki az *arkhé* szót ez értelemben elsőként használja) „valami meghatározhatatlan végtelen természetre” gondol, amelyből „mind az egek, mind a bennük levő világok eredtek”, amely „magában foglal és kormányoz mindent”.²⁹ Azt mondja, hogy ebben vannak azok az ellentétek, a hideg–meleg, száraz–nedves és a többi, amelyek kiválnak belőle, és létrehozzák a világot.³⁰ „Anaximenés a létező dolgok princípiumának a levegőt tartotta”, mely „nemére nézve végtelen”, és „minden ennek sűrűsödéséből és ritkulásából jön létre”.³¹ Ugyanezen a véleményen van Diogenész is, aki erősen hangsúlyozza, hogy az ős-princípiumnak feltétlenül egyneműnek kell lennie, „hiszen ha a világon létező föld, víz és egyebek külön természettel bírnának, nem pedig ugyanazok volnának, jóllehet sokféleképpen elváltozva és váltakozva, akkor egymással nem vegyülhetnének, egymásnak nem okozhatnának kárt vagy hasznot”, a növény, állat sem táplálkozhatna a földből, ha nem volna lényegében azonos vele.³² Hérakleitos az ős-tüzet gondolja az öröktől fogva létező anyag alapelvének.³³ A pythagoreusok (Philolaos) egyes száma,³⁴ az eleai iskola (Xenophanész, Parmenidész, Zénón, Melissos) örök és mozdulatlan istensége, Anaxagoras spermái,³⁵ Empedoklés négy eleme³⁶, Démokritos és Epikuros atomjai ennek az *arkhé*nek a változatai.

²⁹ Arist. Phys. 3.4, Simplik. Arist. Phys. 6a.

³⁰ Simplik. uo. 32b.

³¹ Ps-Plut. Plac. 1.3, Euseb. Praep. evang. 1.8.

³² Simplik. Arist. Phys. 32b.

³³ Clemens Alexandr. Strom. 5.14.

³⁴ Iambli. Nikom.

³⁵ Simplik. Arist. Phys. 33b.

³⁶ Uo. 34a.

Az ős-princípium a legmagasabb fokon, a legteljesebben és a legösszetettebb formájában a platóni istenség és a zsidó–keresztény Isten fogalmában jelenik meg, ez utóbbi esetben megszemélyesítve. „Nálad az összes múlandó dolgok alapjai szilárdan állnak, minden változásnak változatlanul szunnyadnak ősforrásai, és minden öntudatlan s időbe ágyazott valóságnak örök eszméi ott élnek Tebenned” – vallja Szent Ágoston (Conf. 1.6.9). Az imént látott egyszerűbb, kézzelfoghatóbb vagy éppenséggel megfoghatatlan tényezők ez alá rendelve, mintegy ennek tulajdonságaként élnek tovább a középkor folyamán is. Tertullianus például elismeri a víz „méltóságát”, de csak Isten tulajdonaként, mint amely „a világnek bármilyen rendezése előtt az Istennél nyugodott még kialakulatlan formában”. Ezen az alapon nincs akadály annak, hogy „az a mindig tökéletes, vidám, egyszerű, magában tiszta anyag” a világ másodlagos alapelvül szolgáljon: „A világ rendezése aztán mintegy a vizek ütemére történt. Mert amikor Isten az égboltot középen megszilárdította, ezt a vizek szétválasztásával tette, amikor pedig a szárazföldet különítette el, ezt is a vizek elkülönítésével végezte.”³⁷ Ebben az elmefuttatásban Thalés gondolata él tovább, amely azonban már csak a másodrendű jelenségek magyarázatául szolgál egy magasabb elv alárendeltjeként.

A filozófiai kutatás központi tárgyát kezdettől fogva az ős-princípium alkotta. Már Hérakleitos úgy vélekedett, hogy „az egyetlen bölcsesség felfogni azt az értelmet, amely a mindenséget minden időben kormányozta” (Diog. Laert. 9.1). Platón idejére megrögzött alapelvvé vált, ő tételesen is leszögezte, hogy a filozófia az abszolút és változatlan ős-princípium kutatásának a tudománya. A kereszténység a tudás kizárólagos tárgyául hasonlóképpen Istent jelölte meg, mint az egyetlent, „akinél nincs változás vagy a változásnak árnyéka” (Jak 1.17).

Tehát valamennyi gondolkodó egyetért abban, hogy a világ egy ős-okra vezethető vissza, mely önmagában akkor is egy és változatlan, ha lényegét esetleg összetettség és mozgás alkotja is.

Az alapelv egyneműségéből következik, hogy az egyes jelenségek ugyanazon egész részei, tehát szervesen illeszkednek egymáshoz. Az ellentétek, mint a sűrűsödés és a ritkulás (Anaximandros), a szeretet és a gyűlölet (Empedoklés), a páros és a páratlan (Philolaos), a legfelső szinten azonos minőségűek, ugyanazon legnagyobb egymást kiegészítő darabjai. A világ rendező elve az egymásba illés, a harmónia. A dualizmusnak csak egy alacsonyabb szinten, csak a jelenségek szintjén jut hely. Zoroaster a létező világot az egymásnak feszülő, egyenrangú jó és rossz küzdelméből építi fel, ámde e két alapelv a legmagasabb régióban, Mithras előtt nála is kiegyenlítődik. A dualista felfogásban legmesszebbre merészkedő gnosztikusok is kénytelenek feltételezni a jó és rossz alapelvével felül álló démiurgoszt.

Az az ős-princípium, amely többek között a gondolkodó embernek is oka, maga sem lehet híján az értelemnek. Anaximandros a végtelenségnek, Diogenés a mindent létrehozó levegőnek tulajdonít értelmet, hiszen e nélkül nem tudna „mindennek mértéket szabni, nyárnak és télnek, éjnek és nappalnak, esőnek és szélnek, a derűs égnek. Mert ha mindent átgondolunk, azt találjuk, hogy minden úgy van elrendezve, ahogy a legszebb.”³⁸ Hérakleitos az örökkévaló tűzről tételezi föl azt az „értelmet, amely a mindenséget minden időben kormányozza” (Diog. Laert. 9.1), amely „rendben, mértékkel, határokkal és időbe-

³⁷ Tertull. Bapt. 3.2–3.

³⁸ Simplik. Arist. Phys. 36b.

osztással” mozgatja az eget, megszabja a változásokat,³⁹ és „akár Zeus nevét is viselheti” (Diog. Laert. 9.1). Philolaos szerint a tízes számrendszer „a törvény, a vezető és a mester, kinek vele született tulajdonsága az igazság” (Stob. Ecl. 1.2.3). Tehát akár valami konkrétnek látszó, materiális elemet, tüzet, vizet állítanak is ős-princípiumként a világ elejére, akár valami megfoghatatlan elvet, a természetet, a végtelenséget, a számot, a „tisza formát”, annak – és egyedül csak annak – öröklétet és végtelen bölcsességet tulajdonítanak, amely bölcsesség annak folyamányaként a dolgok harmóniájában szemlélhető.

Az egyetlen létező mozgató megszabja a mozgás körpályáját, amely csak belőle indulhat ki, és csak beléje érkezhets vissza, hiszen rajta kívül más nincs. „Amiből a lények születésüket veszik, szükségképpen ugyanabban kell romlásukat is lelniük” – szögezi le Anaximandros.⁴⁰ Thalés, Anaximandros, Anaximenés szerint ez egyszerű vonalon fut végig: a dolgok az ős-elemből (víz, apeiron, éter) indulnak, és útjuk végén ismét azzá válnak. Hérakleitos bonyolultabb, a logosból indítva az ennek is lényegét alkotó harmóniába vezetibe bele a változás útját. Aristotelés az egybeeső ok és cél között organikus kifejlődési folyamatot lát. A zsidó mitológia az Úrból indul, és a teremtésben megvalósuló világterv végén az Úrhoz érkezik. A kereszténység ezen nem változtatott: alfa és ómega az Úrban találkozik (Jel 1.8).

A téridő és a mozgás

A körpálya térben és időben fekszik. A tér és az idő viszont egyként a körpályát létrehozó mozgás által keletkezik, annak mintegy függvénye. A teret a mozgó idő, az időt a mozgó tér hozza létre. „Ugyanis a hely és az idő ikertestvérek, és egymást helyettesítik, és egyformán mozognak” – állapítja meg Philón.⁴¹

Platón (Tim. 37d–38b) részletesen fejtegeti, hogyan és miért keletkezett a tér és az idő együtt, hogyan és miért léteznek együtt, és hogyan képviseli mindkettő együtt ugyanazon isteni tökéletességet, örökkévalóságot és végtelenséget anyaghoz kötött, tehát hitványabb, de a tudatban tükröztethető formában. Az Atya – magyarázza – a mindenséget is lehetőleg örökkévalóvá akarta formálni, de „ezt a született világra tökéletesen ráruházni nem volt lehetséges. Azt gondolta ki tehát, hogy létrehozza az örökkévalóság mozgó képmását, és berendezve az eget, ezzel megalkotja az egységben megmaradó örökkévalóság szám szerint tovahaladó örök képmását, amelynek mi az idő nevet adtuk. A napokat és éjeket, hónapokat és éveket ugyanis, amelyek nem voltak meg az ég születése előtt, akkor, az ég megalkotásával együtt hívta életre. Az idő részei mindezek, mint a »volt« és a »lesz« is az időnek vele együtt keletkezett fajtái... Ezek fajai az időnek, mely az örökkévalóságot mintázza, és szám szerint gördül tova körforgásában.”⁴²

Platón nézete hajszálnyira egyezik az Ószövetségével, amely szerint a tér és az idő hasonlóképpen együtt, egy okból, egy célra teremtett. Ez az azonosság annyira szembeszökő, hogy Szent Ágoston Platónról feltételezi a mózesi szöveg ismeretét.⁴³ A kereszténység-

³⁹ Plut. Quaest. Plat. 8.4.

⁴⁰ Simplik. Arist. Phys. 6a.

⁴¹ „Locus enim et tempus germana sunt et simul substituta et pariter agitata.” Quaest. Genes. 187.

⁴² A görög–római téridő-szemléletről összefoglalóan lásd Werner GENT: *Die Philosophie des Raumes und der Zeit*. I. Hildesheim 1962². 22–40.

⁴³ Aug. Civ. 8.11. A zsidó és görög gondolatvilág lényegi egybeesését konstatálja Josephus Flavius is: „A törvények tőlünk erednek, és ezért más emberekben is vágyat ébresztettek, hogy utánozzák azokat. A görög bölcsészek legkiválóbbjai látszólag őseik szokásait őrizték meg, de tetteikben és bölcselkedésükben Mózeset

nek ezért nem okozott gondot a Tóra és a platonikus hagyomány egyeztetése. Ágoston arra a kérdésre, hogy az Úr miért éppen itt és akkor teremtette meg a világot, azt feleli, hogy egyszerűen azért, mert nincs „máshol” és nincs „máskor”: „hely nincs a világon kívül, ...idő nincs a világ előtt” (Civ. 11.5). A világ nem az időben, hanem az idővel, nem a térben, hanem a térrel teremtett. „Az idő nem létezik mozgó változás (mobilis mutabilitas) nélkül – mondja –, mivel pedig az örökkévalóságban (aeternitas) nincs változás, ki ne látná be, hogy idők sem voltak addig, amíg nem történt meg a teremtés, amely valamit valamiféle mozgással változtat.” Az idő a teremtmények mozgó változása – szögezi le. (Civ. 11.6.)

A kései pythagoreusok (Arkhytas) a platóni felfogást viszik tovább odáig, hogy maga az érzékelhető mozgás is csak visszfénye a világlélek abszolút mozgásának. Plótinus ezen az alapon különbözteti meg az ősidőt az érzékelhető, hitványabb fizikai időtől (Enneadis 3.4.10). Ez azonban már csak játék a szavakkal és a gondolatokkal.

A tér és az idő egységének a képzete kétségkívül a tapasztalás ősi mechanizmusából következik. A világ megismerése a kezdetekben tér és idő között elhatárolatlanul történt. Az eszmélkedő ember – hogy az ismeretszerzés legegyszerűbb módozatát hozzam példának – közelből távolodva vette szemügyre a környezet tárgyait. Ez esetben a „legközelebbi” egyben a „legrégebbi” is lett. Máskor másképp, de térben és időben mindenképpen egybeesett. E felfogás régiségét mutatják azok a szimbólumok Észak-Amerikától Indián keresztül Jeruzsálemig, amelyek a világ tér- és időbeli mindenségét egyszerre fejezik ki, vagy azok a szavak, amelyek egyszerre jelölik a világ, a Föld és az év fogalmát (Eliade, i. m. 65–67). A grammatika mind a mai napig őrzi a hely- és időhatározás azonos formakészletét.

Ez a képzet 1687-ig érvényben maradt. Ez évben jelent meg Newton Philosophiae naturalis principia mathematica című műve, mely a tér és az idő problematikáját más alapokra fektette, bevezetve az egymástól független abszolút tér és abszolút idő fogalmát. A kutatók mindaddig csak a gyakorlatilag – és a humán tudományok számára elméletileg is – megfoghatatlan téridő fogalmával dolgozhattak. Noha Einstein 1905-ben visszatért az ősi téridő-felfogáshoz, Newton kezdeményezése életben maradt, mert mindmáig ez nyújt lehetőséget arra, hogy a tárgyról részleges, de közvetlen ismereteket szerezzünk.

A téridő tehát mind a zsidó, mind a görög, mind a keresztény felfogás szerint teremtett dolog, egynemű, ugyanazon elemek folytonos ismétlődéséből tevődik össze.

A Platón előtti idők pythagoreus kozmológiája (Philolaos⁴⁴) az univerzumot a központi tűz (Zeus székhelye) és a legfelső tűz (a levegő) között képzelel el, úgy, hogy az az anyag finomsága szerint koncentrikus szférákra oszlik (Olympos, Kosmos, Uranos). A felső szférák a bennük elhelyezkedő anyag finomsága szerint különböznek ugyan egymástól, de belül egyenként egyneműek, kiegyensúlyozottak, nyugvók. A legalsó, a Hold alatti (szublunáris) szférában különböző elemek találhatók, amelyek hatással vannak egymásra, keletkeznek, változnak, pusztulnak. Tér, idő és mozgás csak ebben a szférában létezik. (Stob. Ecl. 1.123.1. s köv.) Démokritos a dolog lényegét illetően ugyanezen az állásponton van, bár a mindenséget nem szférák szerint tagolja mozgó, azaz természeti törvényeknek engedő, és nyugvó, azaz természeti törvény alá nem tartozó részekre, hanem az atomok elhelyezkedésének a függvényében. Az űr homogén és folytonos, kiterjedés, tartam, mozgás nélkül való

kövétték, ugyanazt gondolván Istenről, és egészen úgy tanítván az élet egyszerűségét és a kölcsönös baráti érzést.” (Contra Apionem 39. p.)

⁴⁴ Ed. H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*. I. 1934.⁵ 398.

– mondja –, csak ott válik fizikailag strukturált, idő és térbeli mozgást tartalmazó világgá, ahol az atomok vannak. Epikuros ugyan látszólag mindezekkel ellentétben a teret folytonosnak és határtalannak gondolja, hiszen, vélekedik, ha egy tér véges lenne, egy másik térben kellene elhelyezkednie, ámde az ő atomelmélete is föltételezi azokat a legfinomabb részecskéket, amelyek az istenek lakta világközöket töltik ki, s ezek teljes nyugalomban vannak, és nem tartanak kapcsolatot a fizikai világgal. Ezek a legfinomabb atomok tehát valójában a tér és idő nélküli zónát alkotják, csak épp nem egy tömbben helyezkednek el.

Aristotelés az időt az előbbre és utóbbra vonatkoztatott mozgás számában állapítja meg, mérésére legmegfelelőbbnek a körmozgást (az ingát) tartja. Egysége a „most”, amelynek szakadatlan elmozdulása által keletkezik (Phys. 4.10–11). Ugyanebben az értelemben nyilatkozik Varro is: „tempus esse dicunt intervallum mundi motus, id divisum in partes aliquot maxime ab Solis et Lunae cursu” (6.2.52). A hely egy teret betöltő test első mozdulatlan határa, a tér pedig a mozgó „itt” szakadatlan láncolata. Az érzékfeletti világ örök és mozdulatlan, téren és időn kívül helyezkedik el, nem mérhető (Arist. Phys. 221b). A keletkezés és a pusztulás csak az érzékelhető dolgokon uralkodik.

Ezt a felfogást a csillagászat tudománya számára századokra szóló érvénnyel Ptolemaios rögzítette a legtisztább formában: a föld körül szférák helyezkednek el, legkívül az állócsillagoké; azokon túl a tér megszűnik. A tér még Kopernikusnál is véges sugarú gömb.

A véges és a végtelen között nincs minőségi különbség, hiszen mindkettőt ugyanaz a „most” és ugyanaz az „itt” alkotja. „Az idő az örökkévalóság egy része” – jelenti ki Cicero⁴⁵. Flavius Sosipater leszögezi, hogy mind a dologi, mind az emberi idő pillanatai ugyanabban a végtelenségben helyezkednek el. „Tempus est diurnitatis spatium aut ipsius spatii intervallum aut rei administrativae mora.”⁴⁶ A véges és a végtelen egyneműsége – ha lehet – még hangsúlyozottabban jelenik meg a zsidó elméletben: „jegyezd föl könyvbe ezt, hogy megmaradjon az utolsó napra bizonyosságul örökre” (Ézs 30.8). Eszerint az utolsó napon az örökkévalóság véget ér. Az örök idő fogalma a földön valóban érvényes – Isten „örök időkre készítette a Földet”⁴⁷ –, de csak addig, ameddig maga az idő létezik, „mert az időnek is megvan a maga vége”.⁴⁸

A Biblia (Ó- és Újszövetség) időszemlélete látszólag ellentmondásos, amennyiben az idő és – mint a fenti idézetből is látszik – az örökkévalóság szót kettős értelemben használja, így aztán az idő hol véges, hol végtelen, az örökkévalóság hol csakugyan örökkévaló, hol véges. Valójában azonban a fogalmak tiszták, csak a kifejezésükre rendelkezésre álló szókészlet hiányos.

Az idő szó jelöli egyszer (többnyire) a csillagászati, a történelmi, a teremtett időt, amely véget ér majd, ha körpályáját befutva visszaér a kiindulás helyére. Ebben az értelemben várja az idők végét, beteljesülését a próféta (Dán 8.19, Zsolt 80.16, Mk 1.15, Lk 2.24, Sir 36.10. stb.), ennek az időnek van eleje, közepe, vége (Bölcs 7.18), ehhez az időhöz csatlakozik a novissimum, extremum jelző (4 Móz 24.14, 5 Móz 31.29, 1 Tim 4.1, 2 Tim 1.9, Dán 2.28. stb.), ez az idő szerepel mint „tempora saecularia” (2 Tim 1.9. és másutt) a földi élet szinonimájaként: „hii radices non habent, qui ad tempus credunt” (Lk 8.13),

⁴⁵ „Tempus est pars quaedam aeternitatis” (Inv. 1.26.39.)

⁴⁶ Gramm. 2.8.

⁴⁷ „praeparavit terram in aeterno tempore” (Bar 3.32).

⁴⁸ „quoniam habet tempus finem suum” (Dán 8.19).

„Vocavit adversum me tempus ut contereret electos meos” (Jer. sir 1.15), „pro qualitate et necessitate temporum” (Eszt 19.6), „futura tempora oblivione cuncta pariter obruent” (Préd 2.16), ez az emberi élet ideje („sublati sunt ante tempus suum” Jób 22.16), a mostokkal, századokkal felosztott idő („erit tempus eorum in saeculo” Zsolt 80.16). Ez az idő a körpályán való folytonos keringése következtében lehet infinitum anélkül, hogy valóban végtelen lenne. Nincs „infinitum temporum spatium” a világ előtt, és nincs „infinita locorum spatia” a világon kívül, állapítja meg Ágoston (Civ. 11.5). Az infinitum jelző itt a véges, a teremtett időt és teret illeti.

Ugyanez a szó jelöli máskor a teremtett idő futásának a végpontját, amely természet-szerűleg egyben induló pontja is egy másik futamnak, egy másik időnek. Ez is idő, de egy más minőségű idő. „Tempus enim prope est” (Jel 1.3). Ez az idő az Úré: „tempus meum prope est” (Mt 26.18), ez a mi szóhasználatunk szerint is örökkévaló. A kereszténység némileg még fokozta e felszíni zavart azáltal, hogy Jézussal új időszámítást kezdett, mintegy megnyitotta a történelem újabb körét. „Az idő végét” tehát néha a múltba, néha a jelenbe, néha a jövőbe helyezte. Krisztus „megjelent az idők végén” (1 Pét 1.20); hozzánk „az idők vége elérkezett” (1 Kor 10.11). Mintha a megváltással a földi történelem befejeződött volna.

Az idő fajai között pontos különbséget az apokrifus tesz: „az ítélet napja ugyanis ennek az időnek a vége és az eljövendő halhatatlan időnek a kezdete lesz” (4 Esr 7.113); ugyanő írja egyértelműen megkülönböztetve: „immortale tempus” (7.119), „futurum tempus” (4.8.52).

Az ellentmondás tehát csak látszólagos, és csak a kifejezésben mutatkozik. Ezért nem kerül önmagával ellentétbe Ágoston, aki először kijelenti, hogy az infinitum tempus a világgal együtt keletkezett és azzal együtt el is enyészik (Civ. 11.5), majd néhány sorral alább különbséget tesz az aeternitas és a tempus között: „Helyesen különböztetik meg az örökkévalóságot és az időt, mivel az idő nincs bizonyos mozgó változékonyság nélkül, az örökkévalóságban viszont semmiféle változás sincsen.” (Civ. 11.6.)

Igazi, minőségi különbség az antikvitás felfogása szerint nem a véges és a végtelen, hanem a térbeli és a téren kívüli, az időbeli és az időn kívüli között van.

A teret a mozgás, mégpedig, mint láttuk, a körmozgás hozza létre. Miközben azonban a mozgó dolog a körpályán végigfut, a pálya elmozdul az időben. Végpontja tehát úgy esik egybe a kezdőponttal, hogy azzal mégsem azonos. A kontinuos körmozgás egy spirálist hoz létre. Maga a fizikai és geometriai térfogalom is feltételezi ezt, tudniillik a mozdulatlan körpálya nem teret, hanem síkot alkotna. Ilyenformán a célba érés nem ugyanazon a szinten történik, mint amelyen a pálya indult. A bibliai történelem a teremtésből indul, az özönvíz után újra kezdődik, immár más feltételek között, a harmadik kört, ismét más kondíciókkal Jézus Krisztus indítja a „második szombat” felé. Kezdet és vég, ok és cél a részfolyamatokban is egybeesik: az ember földből vétetett, és oda is tér vissza; a történelem a Paradicsom kapujában kezdődött, és ott fejeződik be. A nagy körök kisebb körökből tevődnek össze: „Egyik nemzetség elmegy, és a másik eljő... És a nap feltámad, és elnyugszik a nap, és az ő helyére siet, ahol ismét feltámad. Siet délre és átmegy észak felé, körbe-körbe siet a szél, és a maga keringéséhez visszatér.” (Préd 1.4–9.) Az Ovidius és Vergilius képviselte római felfogás az arany-, ezüst- és vaskorszak után ismét az aranykor eljövételében reménykedett:

Íme betelt az idő, amelyet Cúmae dala jósolt:
 újraszületve az évszázak roppant sora tárul.
 Eljön a Szűz ismét, már jön Sátornus uralma...

(Verg. Ecl. 4.4–6.⁴⁹)

A célba azonban már nem ugyanaz a világ érkezik, amelyik hajdan elindult, hanem egy természettel és emberrel gazdagodott világ.

Az elméletet a társadalom érdekében megfontoltan művelő tudós filozófus és a felelősséget vállaló ideológus e ponton túl nem tekintett a ködbe, és nem vetette föl a kérdést, mi volt a világ keletkezése előtt, illetve hogyan folytatódnak majd az események a „második szombat” vagy a „második aranykor” megvalósulása után. Nyilván azért nem, mert teljes homályban kellett volna tapogatóznia, márpedig ahhoz, hogy a gyakorlati tevékenységhez elméleti kapaszkodót nyújthasson, nem rugaszkodhatott el a valóság talajától. Elég az, hogy az út egyszer majd visszaér az ős-princípiumhoz, de hogy azután mi lesz, azzal nem kell foglalkozni. Platón nagyvonalúan átsiklik a kérdés felett: „Az idő tehát az éggel együtt jött létre, hogy együtt születte együtt is bomoljanak fel, ha ugyan felbomlanak valaha.” (Ti. 38b.) Ágoston hasonlóképpen: „Megvallom, nem érdekel (me fateor ignorare), milyen időszakok múltak el, mielőtt az emberi nem létrejött volna.” (Civ. 12.17.)

Élt azonban olyan vélemény is, amely e ponton új kezdetet tételezett föl. Az apokrifus úgy gondolja, hogy „jönnek majd idők, amelyekben elkezdted a teremtést megújítani” (4 Esr 4.75). Vergilius is egy újabban induló történelemre céloz, amikor a második aranykor üdvözlését az új Typhis, második Argo, új háborúk, új Trója, második Achilles felvillantásával folytatja. (Ecl. 4.31–36.) Hérakleitos úgy véli, hogy az „örök életű tűz mérték szerint lobban fel és mérték szerint alszik ki”.⁵⁰ Krisztus „incipit enim una die saeculum istud vastare et nova saecula, quae nunc ab hoc mundo habebat occulta, suis declarata donare.” (Passio Pauli frg. 3.⁵¹) Szent Ágoston elítéli azokat az elképzeléseket, amelyek szerint az idők körforgásában a világ folytonosan megújul, elmúlik, újjászületik (Civ. 12.14); egyesek azt hiszik, hogy a földön élő emberiséget időről időre elpusztítja egy-egy katasztrófa, és a kevés maradék indul új útjára, vagy a föld új élőlényeket terem (uo. 12.11); mások azt mondogatják – folytatja –, hogy Isten nem lehet tétlen, és szüksége van arra, hogy jóságát gyakorolja, ezért folytonosan ismételteti a teremtést (uo. 12.18). Mindeme képzeléseket azonban – mint mondtam – a teológus is, a filozófus is komolytalannak minősíti. Mózes csak azokról a régi időkről enged meg a tudakozódást, „amelyek te előtted voltak ama naptól fogva, amelyen az Isten embert teremtett a földre” (5 Móz 4.32). A Talmud Chagigatraktátusa (77b) még határozottabb: „Ne kérdezze senki, hogy mi volt a világ teremtése előtt!”

Azonban akárhogyan is van, az bizonyos, hogy a világ a kör befejezése után nem a megszokott, fizikai térben fut be a célba, s ha a kört netalán újakezdi, az új pálya nem a megszokott szférában indul.

A történelem, a természet és az emberiség történelme egyaránt és egyszerre akkor fog célba érni, amikor az idő befejeződik. (Ézs 11.6. s köv.) Ekkor a természet és a társadalom belső és egymás közötti kapcsolatai felbomlanak, az ellentétek kiegyenlítődnek, a törvények hatályukat veszítik, a farkas a bárányal lakozik, az oroszánt kisgyermek vezetőgeti,

⁴⁹ Lakatos István fordítása.

⁵⁰ Clemens Alexandr. Strom. 5.14.

⁵¹ Lipsius – Bonnet I. 113.2.

„és leszen a pusztá termőfölddé, és a termőföld erdőnek tartatik.” (Ézs 32.15).⁵² Ugyanezt várja Vergilius is, aki a visszatérő aranykorról beszél:

Bőtejű tőgytel tér, hívás nélkül, haza kecskéd
és a hatalmas oroszlántól nem ijed meg a jószág.
Míg fölbed maga sarjaszt majd bölcsöd üde rózsát.
Pusztul a kígyó is, pusztul minden hamis, ártó
nadragulya; s teli lesz asszír balzsammal a környék.

(Ecl. 4.21–25.)⁵³

A természetiakkal együtt a társadalmi különbségek is kiegyenlítődnek: „Olyan lesz a nép, mint a pap, a szolga, mint az ő ura, a szolgáló, mint asszonya, a vevő, mint az eladó, a kölcsönadó, mint a kölcsönvevő, a hitelező, mint az adós.” (Ézs 24.2.) Rómában a bűnnek nyoma is alig marad, „el fog enyészni s örök remegés nem ijeszti világunk” (Verg. Ecl. 4.14). Eltűnik a különbség a népek és a nyelvek között (Mik 4.1–4).

Az alkotóelemek közötti feszültségek kiegyenlítésével a mozgás megszűnik, a mechanizmus leáll: „És lesz az igazság műve békesség, és az igazság gyümölcse nyugalom és biztonság mindörökké. Népem békesség hajlékában lakozik, biztonság sátraiban, gondtalan nyugalomban.” (Ézs 32.17–18.) A történelem vonala visszaérkezik abba a mozdulatlanlanságba, amelyből hajdan kiindult.

A kereszténység ezen a vonalon nem hozott újat. Bár a középkor évszázadaiban bölcsek és bolondok, egzaltált látnokok és tudós doktorok sokat foglalkoztak az emberiség jövőjének a problémájával, a társadalom időbeli változását nem tudták elképzelni. A társadalmi változást, a jövőt minden gondolkodó a történelmen kívül, a társadalom felbomlásában találta meg. János – mint a Jelenések könyvében elbeszéli – a jövődőt a téren kívül, a Mennyek kapuja mögött pillantotta meg. Az idő befejeződött, a történelem véget ért, a társadalmi és természeti törvények elveszítették érvényüket. Ebben a helyzetben jön létre az új természettel (új éggel, új földdel) együtt az új Jeruzsálem. Az örök városban – mondja Ágoston (Civ. 5.16.) – „senki sem születik, mivel senki sem hal meg. Igaz és teljes boldogság van ott...” Nemcsak a korai középkor nem hozott ebben újdonságot, de a következő másfél évezred is alig. Így maradt mindaddig, amíg a történelmi jövőt nem a társadalom szerkezeti átalakulásában, hanem valamiféle vágyott cél elérésében keresték. A cél fogalma pedig természetszerűleg egybeesik a vég fogalmával, amint ezt a görög telos és a latin finis szó mutatja. Lehet, hogy meglepő, de a Kommunista kiáltvány sem megy messzebbre. Az abban felvázolt jövőbeli ideális társadalom jellemzője ugyancsak a teljes nyugalom: a különbségek és ellentétek kiegyenlítődtek, az osztályharc megszűnt, bűn, háború nincs többé, a társadalmi kötöttségek és a törvények elveszítették a hatályukat, az emberiség célba érkezett, a történelem mozgása leállt. A világ befutotta a körpályát, és visszaérkezett az ősprincipiumhoz.

*

Aristotelés a mozgás hat fajtáját különbözteti meg: keletkezés, pusztulás, nagyobbodás, kisebbedés, mássá levés és helyváltoztatás (Categ. 14). Ezek között legmagasabb rendűnek és alapvetőnek a legutóbbit tartja, ami magától értetődő, hiszen ha egy tárgynak minden pontja mozdulatlanul ugyanazon a helyen marad, sem nagyobbodásról, sem pusztu-

⁵² Ugyanígy, hosszan Sibylla 3.744–755. és 767–785. (idézi Kecskeméti Ármin: *A zsidó irodalom története*. I. Budapest 1908. és Frisch Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest 1906.)

⁵³ Lakatos István fordítása.

lásról, sem másfajta mozgásról nem beszélhetünk. Azonban a helyváltoztatás nem hoz létre minőségi különbséget az előző és a következő állapot, a múlt meg a jövő között.

Ahhoz, hogy a társadalmi jövő – változás – fogalma egyáltalában fölvehető legyen, ahhoz először azt a minőségi különbséget kellett fölismerni, amely a társadalmi és a természeti mozgás, tehát a kétféle téridő között van.

A mai felfogás szerint a társadalmi mozgás nem idegen a természetitől, hanem több annál; egy olyan magasabb minőségű erőterben zajlik, amelyben a fizikaira telepedő kémiai, biológiai és az ezekre másodlagosan ráépülő földrajzi, etnikai, majd ezen az alapon gazdasági, politikai, kulturális, erkölcsi, esztétikai és egyéb hatások érvényesülnek. Ebben a szerkezetben a más viszonylatban indifferens természeti tér és idő is cselekvő erővé válik.

Már maga a történelem színhelyeként szereplő földrajzi tér sem azonos a geometriaiival, hiszen nemcsak számszerű kiterjedése van, hanem fizikailag jellemzett éghajlata, domborzata, kémiai összetételű talaja, élővilága és a többi. De a történelmi tér nem azonos a földrajzi területtel sem, amelyen megvalósul, habár független sem lehet attól; magában foglalja azt, de több annál. Történelmi tér az, ahol a társadalom mozog, amelyet mozgásával mozgása számára létrehoz. A magyar nyelvi kifejezés szerint a magyar társadalom nemcsak a Dunántúl területén fejt ki tevékenységet, hanem az ipar vagy a művészetek területén is. Hogy a mezőgazdasági tevékenység tere mennyiben foglalja magában a földrajzi teret, mennyiben épül arra, illetve mennyivel magasabb minőségű annál, és e magasabb minőségű tér hogyan hat vissza cselekvően az alacsonyabb minőségűre, az oly könnyen belátható, hogy fölösleges volna taglalnom.

Azt az elméleti tételt, amely szerint a tér a mozgó dolog egyik létformája, ezen a tárgyon érzékletesebben lehet szemléltetni, mint a fizika világában. Ha például a kereskedelemre – mint társadalmi tevékenységre – gondolunk, egészen magától értetődő, hogy ez a tevékenység (mozgás) nemcsak már létező térben valósul meg. Ezt a teret maga a kereskedelem csinálja a maga számára, amikor piacot teremt. Saját mozgásának a terét azáltal hozza létre, hogy mozog benne, a saját mozgását azáltal valósítja meg, hogy a teret létrehozza. Ugyanígy könnyen belátható, hogy a bányászat azáltal valósul meg, hogy létrehozza a bányát, amelyben megvalósul. Ahogy e „földhözragadt” tevékenységektől följebb emelkedünk, ez az összefüggés egyre bonyolultabb, de kétségkívül megvan. A közigazgatás azáltal valósul meg, hogy sajátos eszközeivel létrehozza, strukturálja azt a területet, ahol megvalósul. A művészeti tevékenység esetében minden valószínűség szerint a komplex téridő fogalmával kellene dolgoznunk. Ennek ugyanis nemcsak maga a művészet a tere, amelyet önmaga mozgásával létrehoz, hanem van egy szélesebb tér is, amelyet a maga erővonalaival behálóz (visszhangot vált ki, ízlést formál, divatot teremt, stb.) Azonban a térben lezajló mozgás időben csak részben esik egybe az általa strukturált tér létrejöttével, mert ez részben csak később, olykor tetemes késéssel keletkezik.

A történelmi tér vizsgálatánál tehát figyelembe kell vennünk mind a geometriai és természeti teret, mind azokat a magasabb rendű térformákat, amelyekben a történelem végbemegy. Egyértelműen kimutatható, hogy az idők folyamán a társadalmi tér jelentékegyen és folyamatosan tágul, miközben centrális magva sűrűsödik. (E tekintetben tehát éppen fordítva viselkedik, mint a fizikai tér.) A homérosi oikumené tágulása érzékelhető a földrajzi téren, amely először a Mediterráneumra, később Európára, majd három, négy, öt, hat kontinensre nyílt szét, és manapság már a csillagos egekre tárul ki. Az oikumené belső magja eközben egyre kompaktabbá válik. A magtól kifelé haladva a körkörös elhelyez-

kedő gyűrűk is egyre szorosabbra fűződnek. Nemcsak a távolságok csökkennek érzékelhetően a hírközlés, a közlekedés fejlődésével, hanem a kapcsolatok, a kölcsönös hatások is egyre intenzívebbekké lesznek, a reagálás egyre gyorsabb, érzékenyebb és mélyrehatóbb. Az ókori görögségre nézve azok az események, amelyek a kínai vagy éppenséggel az amerikai földön lejátszódtak, közömbösek maradtak, legföljebb is csak kódös általánosságban szivárogtak át évezredek alatt egy-egy mitikus gondolat formájában. A későbbi századokban egy távoli esemény, igaz, sokszoros áttételezéssel, századok elteltével, de már gyakorlatilag is érezte a hatását Európában, hol a porcelán, hol a tatár horda megjelenésében. Manapság pedig nincs olyan pontja a földkerekségnek, amelynek rezdulésére az összes többi ne reagálna azonnal és érzékenyen. Néha nagyon is.

A tágulás a magasabb térformánál hasonlóképpen észlelhető. A társadalmi tér egyre beljebb hatol a természeti tér határai mögé. A természet ősi műhelyéből egyre több feladat kerül át a gyárak, laboratóriumok, intézmények falai közé. Az idők folyamán az emberi tevékenység egyes mozzanatai egyre nagyobb számban és mérvben csúsztak át a természeti térből a társadalmi térbe, biológiai, vagyis faji, családi, egyéni jellegüket részben feladva egyre inkább társadalmiasodtak. Úgy gondolom, a tevékenységi kör eközben egyetlen elemmel sem gyarapodott, az egyes funkciók a termeléstől a tudományig, a szaporodástól a művészetig, az oktatásügytől a közigazgatásig, a politikától a közlekedésig és az egészségügyig a faj létének minden időszakában megvoltak. Hogy extrém példát mondjak, manapság már a szülés sem egyszerűen biológiai probléma, mely a kiscsalád keretei között zajlik, hanem számtalan vonatkozásban tekinthető társadalmi tevékenységnek, kezdve a családtámogatástól és a mesterséges megtermékenyítéstől vagy az óvszergyártástól az anyakönyvezésig, a szexuális felvilágosítástól a gyermekintézményekig. A legprimitívebb ösztön és a legközönségesebb testi szükséglet kielégítése is bizonyos szociális, jogi, közegészségügyi kötttségek mellett, részben a társadalom által biztosított eszközök és korlátok felhasználásával történik.

Az ókor a sajátos történelmi teret és időt nem ismerve, a történések mozgására vonatkozóan nem tudott megbízható magyarázattal szolgálni, mert a természet ismert és általános érvényűnek vélt törvényei a társadalmi mozgásra nem voltak mindig biztonsággal alkalmazhatók. Ebből önként adódott az a következtetés, hogy a történelem jelenségei ugyanoda esnek, ahova a világ megismerhetetlen része, a szublunáris szférán kívülre.

A mai embert – legyen egy család, egy közösség, egy nemzet vagy az emberiség tagja, de éljen bár Robinsonként egy szál magában – a jövő képzete, ígérete vagy fenyegetése mozgatja. Minden mozdulatunk abban a reményben fogan, hogy valamit változtatunk, javítunk a jelen állapoton, vagy éppenséggel megelőzünk valami rosszat. A régiségben azonban az embernek nincs jövője. Az ó- és középkori világban az idő egysíkú. A múltat, a jelent, a jövőt ugyanaz a „most” alkotja, amelynek csak a helyzete változik, minőségét azonban megtartja. „Ami volt, ugyanaz, ami ezután is lesz, és ami történt, ugyanaz, ami ezután is történik, és semmi sincs új dolog a nap alatt. Van valami, amiről mondják: nézd ezt, új ez; régen volt már száz esztendőknön át, amelyek mielőttünk voltak.” (Préd 1.10.)

A héber nyelv nem ismeri az igeidő fogalmát, csak a befejezettség és befejezetlenség tényét veszi tudomásul. A görög csak a cselekvések, történések egymáshoz való viszonyát, az aristotelési „most” helyváltoztatását tudja konstatálni. A latin nyelvtani kifejezés, a fuoból képzett futurum, a másik kettőhöz képest mutat ugyan némi többletet, de a jövőt ez is a majdan beálló múlttal azonosítja.

Az eseménytörténet térbeli kereteinek felvázolása a kezdettől fogva a historikus magától értetődő kötelessége.⁵⁴ Cicero szerint a történeti mű elengedhetetlen része a régiók leírása (a „descriptiones regionum” Orat. 2.15). Az 1984-ben megjelent *Magyarország története* I. kötetét „A magyar nép kialakulásának és vándorlásának földrajzi környezete” című fejezettel indítja. Mózes az ég, a föld, a vizek, a flóra és a fauna leírásával kezdi a világ történetét. Megmutatja az Éden fekvését, vízrajzát, ásványkincseit, növényeit, állatvilágát. Hérodotos, mielőtt az első egyiptomi király, Ménés történetébe belefogna, szükségesnek tartja, hogy az események helyszínét megismertesse az olvasóval (2.4–98). Először a geometriai és a topográfiai teret veszi szemügyre: a terület nagyságát, belső távolságait, domborzatát, éghajlatát, talaját, a Nílus folyását és természetét. Ezután tér rá az ott élő nép bemutatására. A hosszú beszámoló elsősorban a kultikus és profán szokások leírásából áll, egymásba mosódva, hiszen a mindennapi élet mozzanatai jórészt szakrális alapokon nyugszanak. Felméri a magatartás- és viselkedésmódokat az élet számtalan szektorában, a nők és férfiak, a gyermekek és szülők kapcsolatában, a teherhordás, a fonás, a dagasztás, a kötélcsomózás, a hajóépítés, a ruházkodás, a lakás, a táplálkozás, a hajviselet, az írás, a testi szükségletek kielégítése, a tisztálkodás, a szexuális kapcsolatok, az egészségügy, aztán az istentisztelet, a szertartás, áldozatbemutatás, temetés, gyász, jóslás, körülméltelkedés stb. terén. Főleg arra kíváncsi, hogy mindez egészében és részleteiben mennyiben és miért mutat hasonlóságot vagy eltérést a göröghöz képest. Egy-egy részlet földerítése érdekében – mint elbeszéli – külön nyomozást is végzett. A móres különbözteti meg az egyiptomiakat a többi néptől, és ez tesz különbséget belül is a népcsoportok és a társadalmi rétegek (gazdagok és szegények, papok és világiak) között. „A szegények nyomoruk miatt kovászból készítenek áldozati sertést” – számol be. Innen tudjuk meg, hogy Egyiptomban szegények is vannak.

Az előadás a ma történettudománya számára is rengeteg információval szolgál. Az étkezési szokásokkal kapcsolatban megnevez egy sereg terményt, felsorolja a térségben élő állatokat, és mindegyikről megmondja, hogy tisztának vagy tisztátalannak tartják-e. Elbeszéli például, hogy a feláldozott bika fejét vásárra viszik, és görög kereskedőknek adják el. A mai történész a szarvasmarha-tenyésztésre meg az egyiptomi–görög kereskedelemre vonatkozólag von le ebből következtetést, Hérodotos számára azonban a bikafej a fontos. Pontosan tartja magát ahhoz a megállapításához, amely szerint a társadalom a vérség, a nyelv, a kultusz és az életmód közösségéből áll (8.144). A hérodotosi társadalom tevékenysége tehát a geometriai és a földrajzi téren túl ezeken a területeken folyik. A történelem folyamán ezek a terek változnak, mégpedig az aristotelési mozgásformákkal: az ország nagyobbodik vagy kisebbedik, a tárgyak, a városok keletkeznek vagy pusztulnak, a szokások mássá lesznek, a kultuszok egyik helyről a másikra vándorolnak.

Szembetűnő változás e téren nagyon-nagyon sokáig nem tapasztalható. Pomponius Mela a földkerekség formáján és részeinek fekvésén kívül csak azokra a dolgokra fordít figyelmet, „quae in natura regionum incolarumque memoranda sunt” (Praef.). Jellemző Julius Solinus Polyhistorának 33. fejezetcíme: „De Aethiopia, de eius regionis hominum obscoenis moribus ac eorundem hominum monstrosus formis, de draconibus miraeque naturae ibidem feris aliis, de cinnamomo aromate deque hyacintho lapide”. Plinius ugyan-

⁵⁴ A tárgyról bővebben írtam: *A humanista földrajzírás kezdetei Magyarországon*. Földrajzi Közlemények 1969. 297–308. Alább még szóba kerül.

így. Hogy átgorjnak egy ezredévet: Johannes Plano Carpini 1247-ben mongol történetét (*Ystoria Mongalorum*) „az olvasók könnyebb tájékozódása végett” hasonló bevezetővel indítja, és ezt a következőképpen osztja fel: 1. az ország területe és fekvése, domborzata, vízrajza, éghajlata, termékenysége, 2. a lakosság külseje, hajviselete, ruházata, lakása és az állattartás, 3. a vallási élet, szertartások, babonák, erkölcs, erények és hibák, 4. az életmód. 1308-ban a *Descriptio Europae Orientalis* a leírt területen élő „emberek és a benne fekvő tartományok erkölcséről és szokásairól” kíván szólni. Thuróczy János 1488-ban megjelent magyar krónikája (*Chronica Hungarorum*) a történelmi elbeszélés bevezetéséül hosszú leírást közöl a magyar őshazáról, Szkítiáról. Ismerteti határait, kiterjedését, vízrajzát, domborzatát, éghajlatát, mesés kincseit, állatvilágát, a szkíták és szomszédaik külső megjelenését, testi adottságait, öltözetét, életmódját, szokásait, szertartásait, erkölcsseit. Mintha Hérodotos óta nem telt volna el kétezer esztendő.

*

Az abszolút mozgás meg a plótonosi ős-idő az ókor folyamán megmaradt az agytorna szintjén, sem elméleti, sem gyakorlati következmény nem származott belőle. Később pedig, a „sötét középkor” századaiban efféle témák nemigen forogtak a szónyegen. A XIII. században bukkantak fel ismét, amikor Robert Grosseteste (1175–1253), Aquinói Tamás (1224–1274), Nagy Albert (1193–1280), Roger Bacon (1210–1292) napirendre tűzte a természet nagy kérdéseit. Ekkor szembesítették első ízben a keresztény teológia alapelveit a platonista és averroista természettudomány még mindig érvényben levő megállapításaival. Most bukkantak felszínre az ellentmondások. Ezeket részben a szövegek romlásával magyarázták. Ezért fektetett Tamás nagy energiát Aristotelés teljes és hiteles rekonstrukciójába (Moerbeke). Az ellentmondások más részét elméleti úton próbálták meg kiküszöbölni.

Az aristotelési téridő- és mozgás-elmélet ugyanis szögesen szembeszegült Isten mindenhatóságának képzetével. Aristotelés (*De caelo*) kijelentette, hogy az univerzum összefüggő testet alkot, és az ég az a fix pont, amelyhez képest a világ mozog. Ilyenformán csak egy univerzum létezhet, és az abból való kimozdulás logikailag lehetetlen; az ég nem mozoghat, mert nincs, amiben mozogjon. Több világot Isten sem tud teremteni. E fogás kérdés megválaszolásával többen kísérleteztek. Michael Scotus 1225/30 táján úgy oldotta meg, hogy Isten teremthetne több világot, de a természet azt nem bírja el. Gulielmus Arvernus († 1249) az univerzumot tartotta képtelennek a többszöröződésre. Etienne Tempier, a párizsi érsek 1277-ben az aristotelési tanítást eretnekségnek nyilvánította csakúgy, mint azt a véleményt is, amely szerint „*Deus non posset coelum movere motu recto*”. Mivel azonban a kereszténység új fizikát az előző századok folyamán nem dolgozott ki, e szigorúság a régi alól ugyan kihúzta a talajt, de semmit sem tett a helyére. Duns Scotus (1266–1308) ezért föllevenítette az újplatonikus „folyó valóság” fogalmát, föltételezve a mozgás abszolút formáját, amely a mozgó dologtól független. Isten mindenható – mondja –, teremthet mozgást mozgó dolog nélkül is.⁵⁵

Ebből a nagy port felkavaró vitából számunkra a következő állomás, Wilhelmus de Ockham († 1347) elmélete az érdekes. Cáfolja Duns Scotust, és azt mondja, hogy a mozgás nem lehet független a mozgótól, hanem három feltétel kell hozzá: a mozgató, a mozgó és a hely. A fix pont az univerzum legkülső szférája, mely nincs benne egy másik térben. Maga a világ ehhez képest mozog. Az univerzum pedig azért képes mégis egyenes vonalú mozgásra,

⁵⁵ Vö. Léon Baudry: *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris 1958. 154–159.

mert a fix pontnak nem kell feltétlenül fizikai tárgynak lennie. A régebben uralkodó teóriával szemben, amely a nyugalmat abszolútnak és a mozgást relatívnak, időlegesnek tartotta, ő a mozgást tekinti az univerzum alapelvének, és Ágoston ötletét alkalmazva a nyugalmat nem a mozgás ellentétének, hanem hiányának jelenti ki. „Quies non est quaedam inherens vel adveniens illi quod quiescit, ad modum quo albedo inheret illi quod est album, sed... dicitur privatio motus.” (Summ. Phys. 3.28.) Kimutatja továbbá az idő és a mozgás azonosságát. Az idő – mondja – a mozgás egy különös formája: „Tempus est primus motus, uniformissimus et regularissimus et velocissimus inter omnes motus, ...quia per talem motum, si sit notus, potest anima magis certitudinaliter cognoscere quantitatem aliorum motuum quam per alium motum.” (Quaest. Phys. 47.) „Quilibet motus posset vocari tempus, quo possunt alii motus mensurari et certificari.” (Uo.)

Ockham szerint Isten mindent megtehet, ami ellentmondás nélkül megvalósulhat. Miu-tán az univerzumon kívül eső fix pont kérdése a fentiek szerint megoldódott, nincs akadálya annak, hogy több világot teremtsen, és a jelen világba is teremthet több lényt.⁵⁶ A világban minden létező anyag benne van, de nem létezik minden, amit Isten teremteni képes. (Uo.) Következésképpen elképzelhető egy másik, még hozzá jobb világ, mint amelyet mi lakunk. „Probabile autem reputo quod Deus posset facere alium mundum meliorem isto, distinctum specie ab isto et maxime quoad aliquas res distinctas specie et quoad pluralitatem specierum.” (Quaest. Sent. 1.44.1.)

Ez az első alkalom a keresztény teológia történetében, hogy fölmerül egy más minőségű világ létezésének a lehetősége. Ez, persze, még érintőleg sem vonatkozik a jelen világ esetleges átalakíthatóságára. Mégis jelez valami moccanást az évezredek óta merev doktrínában. A „más” lehetősége felvillan, és ezzel egyidejűleg a mozgás fölértékelődik.

Ockhamnak a több világ lehetőségre vonatkozó ideáját a kortársak, Johannes de Janduno († 1328), Albertus de Saxonía († 1390) elutasították, de Johannes Maior, Nicolaus Cusanus, Leonardo da Vinci, Giordano Bruno később felkarolta.

Az idő tehát a legszorosabb összefüggésbe került a mozgással, azzal mintegy azonos-sá lett, és lehetővé vált, hogy az egyik a másik helyébe lépve annak a funkcióját átvállalja.⁵⁷ Végeredményben a középkor utolsó évszázadaira, a reneszánsz kiforrásának időszakára általános érvényre jutott az a gondolat, hogy az anyag létformájának három dimenziója, a mozgás, az idő és a tér, egymással kölcsönösen helyettesíthető; az egyik vizsgálatában elért eredmények a másik kettőre is alkalmazhatók.

Az okság

A kezdetleges társadalom mozgásában a látványosabb szerepet játszó okság elfedte e mozgás fundamentálisan sajátos, célszerű, jövőre irányuló jellegét. Nem merült fel az a gondolat, hogy a társadalom tulajdon tevékenysége következtében maga is megváltozik, ezért

⁵⁶ „Infinita individua eiusdem rationis cum illis, quae modo sunt, posset Deus producere. Ergo tot individua et plura, quot modo sunt producta, et earundem specierum potest Deus producere. Sed non arctatur ad producendum ea in isto mundo, ergo posset ea producere extra istum mundum, et ex eis facere unum mundum sicut ex illis, quae iam sunt producta, fecit hunc mundum.” (Quaest. Sent. 1.44.1.)

⁵⁷ Ezen az alapon fogamzott meg az az elképzelés, hogy a mozgás sebessége azonos az idő sebességével. Ez napjainkig is tartja magát a közvélekedésben, holott az iskolában megtanultuk, hogy a mozgás sebessége fordítottan azonos az idővel, tehát a „gyorsuló idő” ténylegesen a lassuló cselekvéssel egyenértékű fogalom.

jövője nem tartalmazza szükségképpen ugyanazokat az elementumokat, amelyek a múltjában megvoltak, hogy tehát a történelmi jövő minőségileg különbözik a történelmi múlttól.

A mitikus felfogású történelem első oka az isteni akarat. Ez alatt, a szublunáris szférában az ős-princípium harmóniát alkotó elvei kettéhasadnak, és az ellentétek harca a keletkezés, az első mozgás másodrendű, közvetlen oka lesz. A mozgási folyamat további mozzanatai az ok-okozati összefüggés rendjében következnek. A jóból jó, a rosszból rossz származik. Az okság rendszerének magja az igazságosság. Így a valóság megítélésénél etikai szempontok jutnak érvényre.

A görög mitológia ősi természeti istenei (Uranos, Gaia stb.) a világnézet alakulásának egy előrehaladottabb fázisában valamennyi emanációjukat Zeus személyében egyesítették, illetve hatalmukat alája rendelték. Mielőtt azonban az egy személyű Isten fogalma kikristályosodott volna, az ősi mítosz elveszítette a fejlődőképességét. Szerepét átvállalta a filozófia. Ezért az egyik oldalon megmerevedtek a megszemélyesített „istenek”, akiknek azonban a világ dolgaira gyakorolt hatásuk az írott forrásokból már megismerhető korszakban egyre jelentéktelenebb, egyre szimbolikusabb lett, a másik oldalon az ős-princípiumból kibontakozott az elvont „istenség” (démiurgos) fogalma.

A zsidó mítosz megtartotta vitalitását, és a természeti vallástól eljutott a valódi és teljes egyistenhítethez.

Ami az embert illeti, e három fogalom – istenek, istenség, Isten – vele szemben egyazon szerepkört tölt be: az objektíve létező környezetet képviseli, mégpedig egyrészt a természeti környezetet, amelyet még ma is mindenestől okozottnak látunk, másrészt a társadalmi környezetet, amelynek céltól (emberi akarattól) is függő volta lassan, de egyre határozottabban sejtett föl. Ennek köszönhetően a társadalom- és történelemszemléletben az okság egyeduralma már a régebbi időkben sem egészen korlátlan.

A jelenségek között levő kapcsolatrendszer, a világban uralkodó törvényeket és az egész fölött uralkodó igazságosságot isteni eredetűnek, illetve az isteni tulajdonságok földi vetületének tartották. Az isteni akarat általában nem közvetlenül mozgatja a dolgokat, csak az első indítást végzi el, és egyúttal beépül a következő mozgások láncolatába. A mozgást a következőkben a törvények vezérlik, amelyek átszövik a világ egészét, és magukban a dolgokban is benne vannak. A mozgás célja ugyancsak a szülő okba, vagyis a struktúrába van beépítve.

A mozgás okának képzete tehát az ó- és középkor folyamán két oldalról is változik. Másképp viselkedik mint ok az istenek kara, másképp az egy tagú istenség, másképp az Isten; továbbá folyamatosan módosul e képzet a szerint, ahogy a környezet akaratlagosan is befolyásolható voltának vélelme előbbre nyomakodik, és a kauzalitás eszméje mellett lassacskán és észrevétlenül a finalitásé is helyet nyer.

Az Ószövetség Isten totális hatalmát vallja. A történelem a legcsekélyebb moccanásig az ő akaratát követi. Hatalmát, a teremtést a szublunáris szférában is személyesen gyakorolja. A történelem az isteni világterv (üdvterv) szerint halad. Ennek főszereplője a zsidóság (emberiség), amelynek a saját erejéből el kell jutnia a célba, az út végén várakozó boldogsághoz. Segédeszköze az isteni tanítás és az egész teremtés, benne a történelem. A látszólag jelentéktelen, felszíni jelenségek és események az egészszel azonos eredetűek és fajsúlyúak. A zsidó okság láncolata elvileg szakadatlan, a véletlen fogalma ismeretlen.

Az egyén szabad akarata e láncot nem szakítja meg, mert

1. az isteni előrelátás az ebből származó következménnyel már számolt, és azt mint rész-okot előre beépítette a folyamatba;

2. a szabad akarat érvényesítésére csak akkor nyílik lehetőség, ha az a nagy tervvel egybevág. (A fáraó hiába akarja elbocsátani a zsidókat, Isten újra és újra megkeményíti a szívét.)

3. A szabad akaratból folyó cselekedet, ha jó, előrelendíti a folyamatot, ha rossz, a bűnre büntetés következik (ez az egyik legfontosabb oksági kapcsolat, az igazságosság elvének gyakorlati érvényesülése), a büntetésből okulás és ebből jó származik; ekképp az ellenhatás is segíti a terv végbemenetelét.

Az okságon kívül megsejtett egyéb összefüggések formulája az isteni akarat. Isten önmaga kedvéért „új szívet ültet” a bűnösbe, vagy a már megvalósult bünt eltörli, így az oksági láncot – ugyancsak a terv szellemében – megszakítja. Ennek miéértje és hogyanja az emberi intellektus előtt nem ismeretes. A „kegyelemmel” kapcsolatban megmutatkozó gyakorlati bizonyosság és elméleti bizonytalanság arról tanúskodik, hogy a természet törvényeit nem tartották minden jelenségre érvényesnek, de a kiváltásukra nyíló, a gyakorlatban tapasztalható lehetőség elméletileg még csak a sejtés stádiumáig jutott.⁵⁸

Az ősi görög mitológikus felfogás alapjaiban nem nagyon különbözhetett az Ószövetiségtől. Az egyed és az emberiség élete fölött teljhatalommal a Moira rendelkezik. Ősi voltát mutatja, hogy az orphikus hagyomány szerint Uranos és Gaia leánya, és mások is Zeusról idősebbnek tudják. Moira (latinul Parca, Fata) a világ rendjét testesíti meg, amellyel Zeus sem szegülhet szembe (Hom. II. 16.431). Aiskhylos szerint ő az igazság, vagyis az oksági lánc szervező alapelve. Eredeti definícióját Servius Maurus őrizte meg: „Fata est connexio rerum per aeternitatem invicem se retinens quae et suo ordine et lege variatur ita tamen ut ipsa varietas aeternitatem habeat.” A Fata tulajdona az ordo és a lex, mozgását önmaga irányítja.

A Moira az egyén mozgásának első oka és megszabott terve: az élet menetét a születéskor beleszővi a sorsba. Valószínű, hogy az emberiség keletkezésekor hasonlóképpen eldöntötte a történelem fordulatait (világterv), bár erre nem találtam adatot. A következőkben a mozgás a jó–jutalom, bűn–büntetés közvetlen oksági összefüggése szerint halad (Stésikhóros, Euripidész, Thukydész stb.)

A véletlen fogalmát az ősi görög mitológia sem ismerte. A Szerencse (Tykhé) Homéros Déméter-himnuszában még csak a Néréisek egyike, a Kr. e. V. században kerül Zeus leányai közé (Pindaros), formális kultusza a IV. században alakul ki, de csak jóval később (igazában, mint Fortuna, csak Rómában) nyeri el magas hivatalát. A Fortuna felbukkanása ez esetben is az elmélet alakulásának új szakaszát jelzi, a szigorú okság fellazulását, a természetszemlélet egyeduralmának megingását. A Moira személyében megtestesülő egységes rendező elvet a Fatum és Fortuna kettőse váltja fel.

Az első mozgató szerepét – mint mondtam – az istenség (summus pater) kapja, kinek megmásíthatatlan akarata (szava) a fátum („fatum a fando”). Ennek alapelve tehát továbbra is az okszerű igazságosság: „Fatum est sempiterna quaedam et indeclinabilis series et

⁵⁸ „Az emberek valamennyien porból valók, és Ádám is porból teremtett. Bölcsességének teljességében az Örökkévaló különbséget tett közöttük, és különböző utakat jelölt ki nekik. Az egyiket közülük fölemelte és megáldotta, egyeseket közülük megszentelt és magához emelt. Másokat közülük megátkozott és lealacsonyított, és helyükről ledöntött.” (Sir 30.10–12.) És lásd még Jer 18.6–10, Ezek 14.13–16, 33.12–20, 2 Móz 9.16, 10.1, Ézs 43.25. stb.

catena volvens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus facta connexaque est” (Gell.).

Fortuna az okságon kívül létező, közelebből meg nem határozott törvényszerűségek összefoglaló formulája, ezért az igazságosságtól függetlenül, gyakran annak ellenére működik. Az ember fölött hatalmat gyakorol (Hérodotos, Sallustius)⁵⁹, de működési mechanizmusa nem ismeretes: „Quo modo ergo id, quod temere fit caeco casu et volubilitate fortunae, praesentiri et praedici potest?” (Cicero.) Halványan és bizonytalanul a társadalomra irányuló speciális szemléletet előlegezi meg, amennyiben kizárólag az emberekkel foglalkozik, a természet dolgába nem szól bele. A társadalomhoz való kapcsolódását jelzi, hogy Rómában kultuszának megteremtését az államalapításhoz, Servius Tullius személyéhez kötötték. Az okság szoros láncát megbontja, mert az egyik ember szabad akaratból végrehajtott cselekvése a másik és az egész közösség számára véletlennek minősül (Cicero). Eleinte (Euripidész) a fátum alá rendelték, és az okszerűen meghatározott (igazságos) folyamat konkrét eseményekben történő megvalósulását látták benne: „Plerumque fortunam mutaturus deus corrumpit, efficitque, quod miserrimum est, ut quod accidit, id etiam merito accidisse videatur, et casus in culpam transeat” (Vell. Pat.) A szerencsét bizonyos mértékben már ez a felfogás is a célszerű emberi tevékenység függőségébe hozta, hiszen az ember szabad akaratával segítségével kifoghatja a szelet az istenség vitorlájából, és ha erkölcsös életet él, a fortuna szükségszerűen melléje szegődik (Corn. Nep.). Később, már Liviusnál és főleg a sztoikusoknál ez a felfogás egyre nagyobb teret kap. Olyannyira, hogy a virtus egyenesen a szerencse helyébe lép („Plus consilio quam fortunae confidendum”, „Bellum ratione non fortuna gerendum”). Végül az ember kerekedik felülre: „nos te, nos facimus, Fortuna, deam caeloque locamus” (Juv.). Ez az idézet az embernek hathatós szerepet tulajdonít a saját sorsának alakításában.

Tehát a fátum a természeti okszerűség, a fortuna az emberi célszerűség képletes megjelenítése. Ezért a történelmi mozgás két, viselkedésében eltérő alkotóelemre bomlik. Az egyiket az ősi, természeti ok, a causa finalis, a másikat az újabban fölfedezett emberi cél irányítja. Ovidius az örök változatlanágban hömpölygő folyó és a felszínen véletlenszerűen fel-felbukkanó habok hasonlatával fejezi ki ezt. A hullám felbukkanásának pillanata (az „irreparabile tempus”, az aristotelési „most”) a virtus segítségével megragadható. Ez az „alkalom”, amikor a hullámot felszínre vető véletlent üstökön lehet ragadni (Phaedrus 5.8). Az okszerű idő érkezésének, keletkezésének stádiumában célszerűre fordítható.⁶⁰

Ez az új, optimista felismerés természetesen nem mondható általánosnak, már csak azért sem, mert a közvélemény nem alkalmazkodott egységesen az elmélet legújabb fordulataihoz. Az egyidejűleg egymás mellett élő nézeteket Tacitus tekinti át (Ann. 6.22).

⁵⁹ „Omni ratione potentior fortuna” Curt. Ruf. 3.8.29. – „Fortunae cedendum est” Caes. Gall. 2.89.2.

„Duc, summe pater altique dominator poli, / Quocumque placuit, nulla parendi mora est... / Ducunt volentes fata, nolentem trahunt.” (Seneca Ep. 107.)

⁶⁰ Borotvaélen táncoló, futó alak,
A homlokán hajfűrt, tarkója meg kopasz,
(Ha elfogod, markold meg jól; ha megszökik,
Bizony még Juppiter sem érhetné utol) –
Az illanékony alkalom jelképe ez.
A jó sikert hogy meg ne ölje lomha tett,
Ilyennek rajzolták meg régen az Időt.

(Phaedrus 5.8. Terényi István fordítása.)

A kereszténység a történelem okát illetően az Ószövetség álláspontjára helyezkedett,⁶¹ és a centrumba az Isten által megállapított üdvtervet állította, mint a folyamat közvetlen okát. Az ellentétek harcát nem ismerte el, a fátum fogalmát törölte a szótárból. A Fortuna neve – óriási népszerűsége miatt – megmaradt, de funkciója alaposan leszűkült és módosult. Lactantius és Ágoston még komolyan számol vele, azonban a démonok közé sorolja, és az isteni törvényszerűség tagadásának tekinti. Ez után személyes voltát elveszíti, és pusztá szimbólummá válik. Boethius az önkényes változandóság fogalmának megjelenítésére, érzékeltetésére használja, és eszerint értelmezi át a sztoikus felfogást. Kijelenti, hogy a forgandó szerencsét a bölcsesség semlegesítheti. Végül is ez az álláspont öröklődött tovább a középkorra, azzal a különbséggel, hogy az emberi bölcsesség helyébe a tágabb értelmű keresztény virtus lépett, és a fortuna az alá lett rendelve („Virtus domitor Fortunae”).

A kereszténység elismerte a „relatív véletlen”, vagyis az emberi számítást meghazudtoló következmény fogalmát, ezt azonban a felszíni jelenségek közé sorolta, melyek az emberi cél, az üdvösség megvalósulásának feltételei között nem kapnak helyet. A fortunának sem a történelem, sem az egyéni sors alakulására nincs befolyása.

Az „alkalom” fogalma érvényben maradt, sőt, lényegesen nagyobb teret kapott, mint a pogány elgondolásban. A történelemben lejátszódó minden esemény, az egész élet – amely értékét tekintve felszíni jelenségnek minősült – alkalom lett az érdemszerzésre. Ez a beállítottság elvileg az egész emberi életre és az egész történelemre kiterjesztette annak a pillanatnak a tartamát, amelyben a csillagászati idő társadalmi idővé alakítható át.⁶²

Az isteni világterv alapelveiben és szándékában az objektív okságot (igazságosságot) képviseli, de az emberi viszonyok között különös formában. Az idősíkokat egységes minőségbe foglaló mechanikus kauzalitást egy olyan rendszer váltja fel, amelynek tagjai ugyan oksági viszonyban vannak egymással, de részben emberi akarattól és cselekvéstől függők, ezért az emberi tevékenység jellegének megfelelő három idősíkból jelennek meg. A múltira irányuló „fides” a jelenben megvalósuló „charitas” közvetítésével vezet a jövőt szimbolizáló „spes” felé. Pál apostol ezek közül legnagyobb jelentőségűnek a szeretetet, vagyis a jelen idejű cselekvést mondja (1 Kor 13.13).

⁶¹ „A háromszemélyű Isten a mindenség ős-oka” – szövezi le Szent Ágoston (Doctr. 1.10).

⁶² „Fortunam a fortuitis nomen habere dicunt, quasi deam quandam res humanas variis casibus et fortuitis illudentem, unde et caecam appellant eo quod passim in quoslibet incurrens sine ullo examine meritorum et ad bonos et ad malos venit. Fatum autem a fortuna separant, et fortunam, quasi sit in his quae fortuito veniunt, nulla palam causa, fatum vero appositum singulis et statutum aiunt.” Isid. Orig. 8.11.94. – „Fatum autem dicunt esse quicquid dii fantur, quicquid Jupiter fatur. A fando igitur fatum dicunt, id est a loquendo. Quod nisi hoc nomen iam in alia re soleret intelligi, quo corda hominum nolimus inclinare, rationabiliter possemus a fando fatum appellare. Non enim abnuere possumus esse scriptum in literis sanctis: »Semel locutus est Deus, duo haec audivi« etc. Quod enim dictum est »semel locutus est« intelligitur immobiliter, hoc est incommutabiliter est locutus, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt et quae ipse facturus est.” (Isid. Orig. 8.11.) – „Ha valamire a fátum nevet akarnám alkalmazni, akkor inkább azt mondanám, hogy a gyöngébb számára jelentkező fátum annak a hatalomnak az akarata, aki a gyöngébbet hatalmában tartja.” (Aug. Civ. 5.9.) – „Et ipse quippe voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt. Adque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eius causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit.” (Aug. Civ. 5.9.) – „Nos enim eas causas quae dicuntur fortuitae, unde etiam fortuna nomen accepit, non esse dicimus nullas sed latentes easque tribuimus vel Dei veri vel quorumlibet spirituum voluntati, ipsasque naturales nequaquam ab illius voluntate seiungimus, qui est auctor omnis conditorque naturae. Jam vero causae voluntariae aut Dei sunt aut angelorum aut hominum aut quorumque animalium.” (Aug. Civ. 5.9.)

Hogy a társadalmi tevékenység célszerű, jövőre orientált jellege milyen nehezen ismerhető fel és el, mutatja a „*historia magistra vitae*” cicerói bölcsesség hosszú, máig nyúló pályafutása, vagyis annak a nézetnek a tartóssága, hogy a történelem eseményei tanulsággal szolgálnak, hiszen ugyanaz a jelenség – időben bármikor, térben bárhol ismétlődik is – ugyanabban a struktúrában ismétlődik, és így ugyanazzal a következménnyel jár.

Az egysíkú időszemléletnek jelleget a múlt ad. Ez már abból is következik, hogy a világról, többek között az időről szerzett ismeretek tapasztalati úton gyűltek össze, márpedig tapasztalás révén csak múltra vonatkozó ismereteket lehet szerezni. A kutatás a jelennel mint tartamában, a jövővel mint tartalmában bizonytalanul nem szívesen foglalkozik, tárgyál csak a múltat fogadja el. „A jelen és a jövő befejezetlen idők. A jelen bizonytalan és befejezetlen, mert nem marad meg, hanem valamiképpen eltávozik, ezért a filozófusok nem állónak (*instans*) mondják... A jövő hasonlóképpen bizonytalan. Ami ugyanis nincs a mi cselekvésünkben, az bizonytalan és befejezetlen, mert képes lenni és nem lenni.” Ez Remigius Autissiodorensis véleménye.⁶³

A múlt meghatározó szerepe az okszerű állandóság abszolút érvényre emeléséből is következik. Ez pedig abból jön, hogy az ó- és középkori társadalom változása igen-igen lassú, a szerkezeti átalakulás emberi szemmel nem követhető, a tudatban nem tükröződik. A jellegzetes formák hosszú évszázadokon keresztül fennállván, emberi mértékkel valóban örökkévalóaknak látszanak. Fölismerhetetlen a történelmi jövő fogalma, azé a jövőé, amelyben a társadalom változása megvalósul. A jövő csak természeti jelenségként vizsgálható, csak úgy, mint a múlt okszerű folytatása, csak úgy, mint előre is befejezett, mint *futurum*: „Vannak természetes jövők, amelyek naponta előfordulnak, hogy a nap fölkel, és az ember meghal, és egy másik születik. Ezek változtathatatlan dolgok, mivel Isten rendelésére fordulnak elő.” (Remigius *uo.*) Ezt a „természetes” jövőt látja meg Aristotelés a magban, amelyből kisarjad a fa. Ezt a jövőt ismeri fel a mesterember, aki számára „a múltakból merített tapasztalat következtetést enged a jövőre nézve is. Mert nem akad mester, aki munkálkodásban koptatná tagjait anélkül, hogy az elmúlt dolgok emlékezetét össze ne kapcsolná a jövőre irányuló várakozással.” (Aug. *Doctr.* 2.31.47.) Ez a természeti jövő – mint látjuk – semmiféle rokonságot sem tart a társadalmi jövővel. A mesterember azzal a várakozással fog munkájába, hogy a jövő hajszálpontosan ugyanazt az eredményt fogja produkálni, mint amit ő a múltban megszokott.

Ennél messzebbre a középkor legeredetibb gondolkodói sem merészkednek. Joachim a Flore, aki ciklikus történelemfelfogása segítségével előre látja a jövődőt, azt nem mint újat, hanem mint a múltban már elhatározottat, eleve elrendelten bekövetkezőt ismeri föl. Most elérkeztünk a jövő küszöbére – mondja –, mert most „*consummata est praevaricatio*” (Exp. Apoc. 59). Ez a jövő nála is egybeesik a véggel, a történelmi mozgás megszűnésével, azzal az ideális társadalommal, amelyet a tökéletes nyugalom jellemez.

Még nem merült fel az a gondolat, hogy a tapasztalt dolgok egyike talán nem ugyanabban a térben és nem ugyanabban az időben helyezkedik el, mint a másik. Csak annyi volt megállapítható, hogy vannak jelenségek, amelyek az ismert térben és időben uralkodó törvényszerűségekkel nem magyarázhatók. Ezért a világot két részre, egy megismerhető és

⁶³ Remigius: Donat. 62. cap. „*Praesens et futurum imperfecta tempora sunt. Praesens incertum est et imperfectum eo quod non manet sed quodammodo transit, unde et a philosophis instans dicitur... Futurum similiter incertum est. Quidquid enim in nostro actu non est, incertum est et imperfectum, nam posset esse et non esse.*”

egy meg nem ismerhető, egy természeti és egy természetfölötti szférára osztották. A természetfölötti jelző nem is mondható pontatlannak annyiban, amennyiben a társadalmi mozgásforma minőségileg csakugyan a természeti fölött áll. A szublunáris szféra addig terjed, ameddig a múltban szerzett tapasztalati ismeretek közvetlenül és bizonyossággal használhatók. Ez a véges idő és a véges tér, a földhöz ragadt természeti valóság, az okság birodalma. Ott, ahol ezek az ismeretek közvetlenül már nem alkalmazhatók és nem ellenőrizhetők, de ahova érvényük spekulatívén még kinyújtható, ott van a végtelen téridő birodalma. És ott, ahol az ember sem gyakorlatilag, sem elméletileg nem tudja érvényesíteni ismereteit, ott kezdődik az időn és téren kívülség zónája. A társadalom mozgását irányító erők zöme a második és a harmadik szférába esett. Itt a szaktudomány formakészlete nem volt alkalmazható, a kifejezés eszköze továbbra is a mitologikus formula maradt.

A társadalom mégis érezhető változásait az isteni titkok közé sorolták, amelyekről csak a kinyilatkoztatás tudósíthat. Vergilius úgy véli, hogy a sors titkáról, a jövőről még Venus előtt is csak a menny s a halandók atyja emelheti le a fátylat (Aen. 1.254. s. köv.). Az idők és korok fölött csak az Úr rendelkezik (Dán 2.21). A jövő emberi eszközökkel való kutatása gonosz, hiábavaló foglalatosság, amely csak gyötrelemre szolgál – foglalja össze tapasztalatait a Prédikátor (1.13). Ami változó, ami új, az a felszín, az kiszámíthatatlan, az kívül esik a tudományon, a megismerhetőségen.

A természeti folyamatként felfogott történelem magától értetődő jellemzője a múltat és a jelent illető bizonytalanság is. Miután tudniillik a vizsgálható múlt hozzánk közelebb eső, vagy itt levő szakasza a távolabbihoz képest hajdan szintén jövő volt, és mint ilyen, emberi szándékon kívül következett a saját előzményeire, a bizonytalanság és megismerhetetlenség az egész történelemre előre és hátra egyformán kiterjed. „Mert kérdezd meg csak az azelőtti nemzedéket, és készülj csak fel az ő atyáikról való tudakozódásra! Mert mi csak tegnapiak vagyunk, és semmit sem tudunk, mert a mi napjaink csak árnyék e földön.” (Jób 8.8–9.) „Bár a történelem elbeszélése elénk adja az emberek régi intézményeit is, mégis magát a történelmet nem kell az emberi intézmények közé sorolnunk. Mert ami egyszer már elmúlt, és amit meg nem történtté nem tehetünk, az az idők rendjébe tartozik, amelynek alkotója és irányítója maga az Isten.” (Aug. Doctr. 2.29.44.) A múlt, a jelen és a jövő egyenmű, egyképpen megismerhetetlen, illetve csak egy módon ismerhető meg, a kinyilatkoztatás segítségével: „Az Úr, valóban, a próféták által megismertette velünk a múltat, a jelent, és adott nekünk ízelítőt a jövőből” (Ep. Barn. 1.7a).

Emiatt zárja ki Aristotelés a históriát a tudományok közül, kijelentve, hogy egzakt ismeretet a költészet közöl, amely a mélybe hatol, a belső összefüggéseket vizsgálja, azt tárja fel, ami szükségképpen, a dolgokban rejlő lényeg és lehetőség szerint történt, míg a történetíró a felszínen csónakázik, a hullámokat látja, és csak azt tudja szolgálai regisztrálni, ami véletlenül éppen megesett. (Poet. 10.) A históriai összefüggés, a kronológiai rend esetleges, nélkülözi a magasabb szervezethez jelleget, elvégre az időben egybeeső vagy egymást követő események szükségképpen oksági összefüggésben egymással, a későbbi esemény lényege szerint akár előbb is történhetett volna. A költészet viszont a dolgok belső logikája, tehát magasabb szempont szerint válogatja, rendezi adatait, még ha megtörtént eseményt választ is tárgyául. (Poet. 24.) Platón és Aristotelés tudományrendszerében a históriának nincs helye. Nem kis részben ez lett az oka annak, hogy a történettudomány a XVI. század közepéig nem tudott felkapaszkodni az egyetemi katedrára.

A Biblia, Aristotelés, Ágoston lényegében azt állítja, hogy a történelem annyiban törvényszerű, tudományosan annyiban vizsgálható, amennyiben természeti folyamat, amennyiben alanya, az ember, okok által meghatározott képződmény, ámde véletlenszerű és kiszámíthatatlan annyiban, amennyiben az ember társadalmi lény, amennyiben célszerűen tevékenykedik. A történelem törvényszerű annyiban, amennyiben a múltat folytatja, de véletlenszerű annyiban, amennyiben a jövő felé halad.

Az idő felosztása

Noha a jövő a megismerhetetlenség birodalmában feküdt, mégis a legizgalmasabb kérdés maradt, mint ahogy ma is az. A mi időszámításunk kezdete körül a zsidók még mindig várták a Messiást, a keresztények pedig már megint az Ember Fiát. Eleinte nagyon közeli időről, a jelen generáció életéről beszéltek. Jézus azzal küldi szét apostolait, hogy „be sem járjátok Izrael városait, míg az embernek Fia eljövend” (Mt 10.23). „Fiacskáim, itt az utolsó óra” – jelenti övéinek János (1.2.18). „Az Úrnak eljövetele közel van” (Jak 5.8). Pál önmegtartóztatásra kéri házas híveit addig is, amíg az ítélszék elé állnak (1 Kor 7.29).

Aztán nemzedékek jöttek-mentek, századok teltek-múltak, a kezdeti közel egyre távolabbra került, és a türelmetlenség felütötte a fejét. Az időszámításunk kezdetét követő évtizedekben megindultak azok a számítások, amelyek az utolsó ítélet időpontját szerették volna kifürkészni.

Már a rabbinikus irodalomban fölmerült az az Illés prófétára apelláló megállapítás, hogy a világ ugyanannyi ideig áll fenn, mint ameddig Isten teremtette, vagyis 6 napig, azaz a szimbolikus értelmet feloldva 6000 esztendeig: „Illés családjának tradíciója szerint – mondja a Talmud – 6000 évig áll a világ. 2000 esztendő a pusztaságé, 2000 esztendő a törvényé, 2000 a Megváltóé.”⁶⁴ E számítást az első keresztény kronográfus, Sextus Julius Africanus is átvette, ő azonban a 90. zsoltár 4. verse alapján 6 ezeréves periódusról beszélt. Irenaeus, Cyrianus, Tertullianus, Hippolytus, Sulpicius Severus őt követte.

A szent könyvekben található adatok és utalások nyomán Ádám teremtésének időpontját az őszi napéjegyenlőség péntekén a nap harmadik órájára tették (Bar-Šinaya 292). A zsidók innen, a keresztények a bűnbeesés, illetve a Paradicsomból való kiűzetés napjától számították a történelmet. (Ps.-Method. I.)⁶⁵ A zsidó kalkulus az időszámításunk kezdetéig 3761 évet talált, Africanus 5500-at, Beda 4952-t, Orosius a saját koráig, 417-ig 5618 évet adott össze. Bizonyosan csak azt az egyet lehetett tudni, hogy a 6000. esztendő még nem köszöntött be.⁶⁶ A pogány tudósokat, akik ennél sokkal nagyobb számokról beszéltek, tu-

⁶⁴ Idézi Kathona Géza: Károlyi Gáspár történelmi vilásképe. Debrecen 1943. 19.

⁶⁵ Ed. E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle a. S. 1898.

⁶⁶ „Mundus a Domino constitutus est abhinc annos iam paene sex millia” Sulp. Chr. első mondata. „Sex mille necdum nostri orbis implentur anni” Hier. Epist. ad Tit. I. „Sex milia annorum iam paene complentur ex quo hominem diabolus impugnat” Cyr. Exhort. mart. „Cum ex litteris sacris institutione hominis nondum completa annorum sex millia computemus” Aug. Civ. 12.10, 18.11. Izidor Jézus halálát 5229-re teszi (Chr.). Úgy látszik, minden józan megfontolás ellenére is tartottak egy kicsit a bűvös 6000. számtól, ezért folyton úgy módosították a számítást, hogy a jelen generáció annak a közelében legyen, de azért mégis egy kis távolságban. A hildesheimi évkönyvírók pontosan számolják az éveket 5781-ig (Kr. u. 577), ahol nagy hirtelen megszakítják a sort, és áttérnek a Krisztus születésétől való komputusra; ha ezt nem teszik, az évkönyv utolsó folytatója (1137-ben) a 6441. esztendőben járt volna. A késő-középkoriak már nem törődtek ezzel a babonával, és az évsort megszakítatlanul folytatták.

datlansággal vádolták. Ágoston úgy gondolta, hogy belezavarodtak a számolgatásba, mert a régiség különböző népei eltérő évszámításokat használtak (Civ. 12.11).

A komoly ideológus nem támogatta ezeket a kombinációkat, mert úgy vélte, hogy ha az ítélet napját ki lehetne találni, elveszítene az értelmét, hiszen a bűnösök nyugodtan folytathatnák üzelmeiket, és majd az utolsó percben megtérnének (Aug. Enarr. in Psalm. 6). A számítás már csak azért is hiú, mert az égi és a földi mértékek nem azonosak. Már Péter apostol inti a türelmetlenkedőket: „Ez az egy azonban ne legyen rejtve előttetek, szeretteim, hogy egy nap az Úrnál olyan, mint ezer esztendő, s ezer esztendő, mint egy nap. Nem késik el az ígérettel az Úr, mint némelyek késedelemnek tartják.” (2 Pét 3.8–9.) „Az Úr napja úgy jön el, mint a tolvaj éjjel” (1 Thess 5.2, 2 Pét 3.10). „Arról a napról és óráról pedig senki semmit sem tud, sem az égben az angyalok, sem a Fiú, hanem csak az Atya. Figyeljete, vigyázzatok és imádkozzatek, mert nem tudjátok, mikor jó el az az idő.” Stb.⁶⁷ Ez a megnyilatkozás némi zavart is okozott, mert úgy tűnt fel, mintha a Fiú mindentudását is megkérdőjelezné. Ágoston azzal magyarázza ki a dolgot, hogy ez is csak képletesen értendő: persze, hogy tudja, de a kíváncsiskodóknak nem köti az orrukra, velük szemben úgy tesz, mintha nem tudná.⁶⁸ Mások tovább tudálékoskodtak, és a kijelentést szó szerint véve csak a napra és az órára vonatkoztatták, úgy gondolva, hogy azért az év mégis kiszámítható. (Beda Pleg. 14.)

A tudományos és a populáris irányzat között a vita tovább tartott és még ma sem ült el egészen. Csak példának említem, hogy a világ végét 1492-re is várták.⁶⁹ Ezzel szemben a komoly teoretikusok erősen hangsúlyozták, hogy az időpont nemcsak bizonytalan, hanem a vizsgálat elől szigorúan el is van zárva. Cyprianus már a III. század közepén leszögezte ezt. „De hoc enim secundo adventu non est investigandum” – jelentette ki Bonaventúra is (Coll. 187).

A tiltás azonban csak a konkrét számításokra vonatkozott. A történelem nagy vonalainak a felvázolására, nagy korszakainak a kijelölésére az Illés-hagyomány szolgált. A Talmud idézett gondolata már a II. század első felében a kereszténységben is felbukkant, sőt további kombinációk is eredtek belőle. Az ún. Barnabás-levél, amely 130 és 132 között Alexandriában keletkezett,⁷⁰ a Genézis 2.2–3. versét kommentálva megállapítja, hogy az Úr 6000 esztendőn át tartja fenn a világot, és mert a hetedik napon megpihent, a Fiú a hetedik ezerben jön majd el, „hogy véget vessen az igazságtalanság idejének, megbüntesse a bűnösöket, és elváltoztassa a Napot, a Holdat, a csillagokat, és akkor a hetedik napon majd valóban megpihen”. Ezután kezd a nyolcadikat, amellyel egy új világ indul útjára. Emiatt tartják a keresztények – teszi hozzá – a szombat helyett a vasárnapot.⁷¹ A Barnabás-levél nem került ugyan az elfogadott irományok közé (már Euseb. Hist. 3.25.4. gyanús hitelűnek tartotta), a benne foglalt ötlet azonban általános elismerésre talált. A történelem – mondja Szent Ágoston – a teremtés hat munkanapját ismétli, hogy aztán a hetedikén várhassuk a

⁶⁷ Mk 13.32–36, lásd még Lk 12.35–40, Mt 24.36.

⁶⁸ „Cum ergo ita dicatur nescire Filius hunc diem, non quod nesciat, sed quod nescire faciat eos quibus hoc non expedit scire, id est non eis hoc ostendat.” Enarr. Psalm. 6. Ed. Migne PL XXXVI. 90. Cf. Aug. Civ. 20.7.

⁶⁹ Albert Maria Ammann: *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Wien 1950. 164. A számos nyelven, saját állítása szerint több mint 37 millió példányban megjelenő *The Watchtower* c. folyóirat 2008 januári száma megállapítja, hogy „a messiási Királyság... igen rövid időn belül az egész földre is kiterjeszti uralmát”, mint ezt az 1914 óta „nap mint nap hallható rossz hírek bizonyítják”.

⁷⁰ Klaus Wengst: *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes*. Berlin–New York, 1971, De Gruyter. 105–118.

⁷¹ Ep. Barn. 15.9. (4a–5b. fol.) Ed. Robert A. Kraft. Paris 1971. Sources Chrétiennes CLXXII.

nyugalmat (De Genesi). Másutt úgy kalkulál, hogy az első korszak Ádámtól az özönvízig tartott, a második onnan Ábrahámig; időtartamuk különböző volt, de mindkettőben 10 generáció követte egymást. Aztán, mint az Máté evangéliumából (1.2–17.) megállapítható, további három, egyenként 14 generációt magában foglaló korszak következett: Ábrahám-tól Dávidig, Dávidtól a babiloni fogságig, majd Jézus Krisztus testbéli megszületéséig. A hatodik korszak, amelynek a vége nincs kitűzve, jelenleg folyik. A hetedikben megpihenünk az Úrban, mint ahogy ő is megpihent annak idején a hetedik napon. Erre következik majd a dominicus dies, mint nyolcadik és örökké tartó. (Civ. 22.30.)

A Talmud egyszerű számvetése ilyenképpen bonyolódni kezd: a hat korszak helyébe hét meg nyolc lép (Beda Pleg. 15). Ezzel szemben mások 3-szor 2000 évet tekintve csak 3 vagy 4 nagy korszakkal számoltak. Ámde, hogy az utolsó periódus, akárhányadik legyen is, egybeesik-e a világ végével, vagy az csak valamikor a következő folyamán jön-e el, az nem tudható.⁷² De még azt sem lehet tudni – mutat rá Joachim de Flore –, mi értendő a „vég” alatt, egy pillanat-e vagy egy hosszú szakasz; e szót a Biblia is több értelemben használja. (Exp. Apoc. 9va.) Tovább színezi a dolgot, hogy az Úr a Fiú iránti szeretetből és választottai kedvéért „megrövidítette az időket és napokat avégből, hogy szeretett Fia gyorsabban jusson örökségéhez”, emezek meg rövidebb ideig szenvedjenek a földi létben. Valójában tehát a vég közelebb lehet, mint gondoljuk. Illetve mégsem. Mert ahogy Isten hajdan megtoldotta az istenfélő ember napját e földön, úgy hosszabbítja meg az emberiségét is, ha törvényeit betartja.⁷³

Am azt hiszem, fölösleges tovább bonyolítanom a dolgot. Bedának van igaza, aki nemcsak a napra, de az évezredre sem kíváncsi, és az okvetetlenkedőkre dühösen ráförmed, mert Jézus az ígérettel csak arra akart készíteni bennünket, hogy folyvást felöltözve, égő mécsessel virrasszunk, mintha bármely pillanatban betoppánhatna. (Pleg. 15.)

E nagy szakaszokat, amelyek ezer, kétezer vagy ki tudja, hány évre terjednek, milliarium (milliarius), chílias, saeculum, összességüket hebdomas aetatum saeculi megnevezéssel emlegették (Ps.-Meth. 1, Beda Temp. rat. 10).

Mindehhez csatlakozott egy másik kombináció, mely a Dániel könyvében egymást követő négy fém, az arany, az ezüst, a réz és az ezeknél keményebb vas (2.38–44), valamint a négy fenevad, úgymint a sasszárnyú oroszlán, a medve, a négyszárnyú párduc és a mindezeket elpusztító tízszarvú szörny (7.3–7.) nyomán arra a következtetésre jutott, hogy a történelem folyamán négy világbirodalom követi egymást, a babiloni, a perzsa, a görög és a római. A negyedik monarchia felbomlása a világ végén, vagyis Isten országának kezdetekor fog bekövetkezni. Róma bukása után ezt kiegészítették a translatio imperii (a birodalom átszármazása) tételével. Eszerint a birodalom a frankokra, majd tőlük Nagy Károlyon keresztül a német császárságra szállt át. Ezért a császárságot német-rómainak mondták. Egyúttal visszamenőleg az előző időszakokra is birodalom párokat kreáltak: asszír–babiloni, perzsa–méd, görög–macedón. Ezt az elméletet kialakulásának fázisában rögzíti Adso fiktív levele a VII. század végén: Pál apostol azt mondja – fejtegeti –, hogy az Antikrisztus nem jön el addig, amíg a római birodalom el nem bukik. „Márpedig ez az idő még nem érkezett el, mert bár látjuk, hogy a rómaiak országa nagy részben szétzüllött, mégis, míg a frankok

⁷² A. Hermans: *Le Pseudo-Barnabé est il millénariste?* Ephemerides Theologicae Lovanienses XXXV. 1959. 849–879.

⁷³ Oros. Apol. 28.9, Ep. Barn. 4. (3a–3b fol.)

királyai élnek, és a római birodalmat a kezük között tartják, Róma országának méltósága nem enyészik el egészen, hanem az ő királyaikban megmarad.” (Sackur 110.)

Ez az átszarmazás nem a véletlen műve, hanem a történelem menetének etikai rendje szerint szükségszerű. „Ez a váltakozás, amely az emberi dolgok múlandóságát jelzi, a világ kezdete óta a mai napig ismétlődik.” Egyiptomban például a fáraókat a Ptolemaiosok váltották fel. Megfigyelhető, hogy egy-egy birodalom csak négy-öt nemzedéken át marad ugyanabban a kézben, aztán az uralkodók meg a nép bűnei következtében másokra száll át. A rómaid is először a Karolingok, majd a Merovingok tartották, aztán az Ottók következtek. (Otto Chr. 6.17.)

A teória kidolgozói aligha látták előre tételük pályafutását. Ilyenformán ugyanis a német császárság sorsa összefonódott az emberiségével és az egész világgal. Bukása a világ végét jelentette volna. A német ideológusok kénytelenek voltak foggal-körömmel ragaszkodni e kora-középkori ideához. Jórészt ez lett az oka annak, hogy a német történelemfelfogásban a modernebb eszmék igen-igen nehezen törtek utat maguknak, és a középkorias beállítottságú, formájú krónikás irodalom még a XV. század végén is tartja az egyeduralmat, akkor, amikor Európa-szerte kiszorították azt a korszerűbb szellemiségű műfajok. Német földön a középkori teória egyenesen és közvetlenül nőtt át a reformációba.

Megjegyzem, hogy a birodalom átszarmazásának gondolata a Keleten is otthonra talált. Itt a „harmadik Róma” eszméjének megfogalmazásával Bizáncon keresztül Moszkvát hirdették ki a birodalom örökösének.

Az elmélethez később kapcsolódó politikai érdek torzulást okozott annak tartalmában, méghozzá egy számunkra nagyon fontos ponton. A német császársággal szemben álló felek Dániel látomásába a züllés tendenciáját magyarították bele, négy egyre hitványabb fémről és négy egyre vadabb bestiáról beszéltek. Ezzel azt a látszatot keltették, mintha a birodalmak sora valamiféle elméleti rokonságot tartana a klasszikus latinság lefelé hanyatló arany-, ezüst- és vaskorszakával. Erről azonban az eredeti változatban szó sincs, de még a XII. század elején sincs. Ruprecht von Deutz (1070–1130) a tulajdonságokat így különbözteti meg: „Regnum Babyloniorum aureum, quod erat ditissimum, regnum Persarum et Medorum argenteum, id est minus opulentum, regnum Macedonum aereum, id est multa eloquentia sonorum, regnum Romanorum ferreum, id est fortissimum, quod comminuit et domat omnia ferrum.”⁷⁴

A világbirodalmak rendjét Ágoston közvetlen irányítása mellett Orosius dolgozta ki nagy történeti művében.

Egy harmadik gondolatsor a Talmudban felvázolt nyomon indult el, és a korszakokat teológiai tartalmuk szerint állította sorrendbe. A pusztaság, a törvény és Krisztus időszakát különböztette meg. E korszakok formai és tartalmi ismertetőjegyei, ezzel szoros összefüggésben megnevezésük, elkülönítésük és időtartamuk meghatározása körül hosszú évszázadokon át dúlt a legsúlyosabb érveket és eszközöket felvonultató vita, mely a vitatkozó felek egyikének-másikának az életét sem kímélte. Ceolfridus az „ante legem, sub lege, sub gratia” megkülönböztetéssel lefektette a korszakolás alapelveit. Az ő nyomán beszél Beda (Temp. rat. 64.) az atyák, a próféták és Krisztus időszakáról, ezek tartalmát üdvtörténeti szempontból közelítve meg: „Prima namque saeculi tempora lege naturali per patres, media

⁷⁴ Migne PL CLXVII. 1505.

lege literalis per prophetas, extrema charismate spirituali per seipsum veniens illustrare dignatus est.”

Az első két korszak – amely minőségét tekintve a harmadikhoz képest egy – volta-képpen előtörténete a harmadiknak, amely „iam ante legem et sub lege in prophetico lateret aenigmatum”.⁷⁵ Eszerint a megváltásig lejátszódott történelem párhuzamos a megváltás után lejátszódóval, annak mintegy alacsonyabb rendű előképe. A párhuzamosság domborítja ki az ellentéteket is. Babilon és Róma egyaránt 1164 esztendőn át virágzott. Hasonló a keletkezésük, hatalmuk, nagyságuk, jó- és balszerencsájuk.⁷⁶ Annál eltérőbb az eredmény, a vég. Az egyik első, a másik utolsó; az egyik apránként hanyatló, a másik apránként felvirágzó;⁷⁷ ugyanazon hatásokra az egyik leroskad, a másik fölemelkedik.⁷⁸ Mindennek pedig nincs más oka, mint az, hogy az egyik az egyik korszakban, pogányságban élt, a másik a másik korszakban, a kereszténységben (uo. 2.3.6–7).

A XII–XIII. század fordulóján Joachim a Flore egészen odáig elmegy, hogy nemcsak a nagy vonalak, hanem az eseménytörténet legapróbb részletei között is tökéletes azonosságot mutat ki. Ahogy a megrontott Éva, az emberiség első asszonya ikreket szült, és aztán az idősebb megölte a fiatalabbat, úgy szült ikreket Róma első asszonya, a megrontott Rhea Sylvia, s gyermekei közül a nagyobb megölte a kisebbet.⁷⁹ Vagy egy másik példa: a Jákobtól számitott tizenharmadik generációban, Salamon idejében, Izrael békében élt; az Úr megtestesülését követő tizenharmadik generációban, Linus pápa és Konstantin idején, a hívők békében éltek.⁸⁰ És így tovább, mint mondom, az utolsó pontig.

Joachim már régen túl van az atyák és a próféták korán. Ő már az Atya, a Fiú és a Szentlélek érájáról beszél, és a megváltás utáni időszakot is három részre osztja: „tempus sub litera evangelii, tempus sub spirituali intellectu, tempus manifeste visionis Domini”.⁸¹ A második Szent Benedekkel indult, a harmadik pedig már nem ebben a történelemben fog megvalósulni. Ötlete, mint tudjuk, nem aratott sikert. Példaként hoztam fel annak illusztrálására, hogy a korszakolásnak e módszere igencsak életképesnek bizonyult; szerteágazó elméleti következtetésekre vezetett, és segítette a teóriát abban, hogy a kor változó követelményeihez igazodjék.

A történelmi korszakok üdvtörténeti szempontok szerint való rangsorolása – szemben az ovidiusi korszakolással – emelkedő tendenciát mutat. Orosius kifejezetten azzal a szándékkal írja meg történeti munkáját, hogy ezt bemutassa. Azt mondja, hogy hátrafelé tekintve a történelem annál sötétebb, minél messzebb esik az igaz hit ismeretétől. (Ez a gondolat Joachim fent vázolt elméletében még erősebben domborodik ki.) Már a jelen is könnyebb – folytatja Orosius –, a jövő pedig, amikor a hit általánosan elterjed, ment lesz minden szenvedéstől.⁸² Még a pogányok is jobban élnek manapság, mint hatalmuk teljében éltek, mert az Úr sok bajtól megkíméli őket a közöttük lakó keresztények miatt. Részletesen ecseteli, milyen barbár erkölcsök uralkodtak a régiségben, és azokból mennyi szenvedés származott az emberekre. Az egész régi történelem nem más, mint háborúság, betegség, éhség, föld-

⁷⁵ Beda Temp. lib. 15.

⁷⁶ Oros. Hist. 2.3. 2–7.

⁷⁷ Uo. 7.2.1–3.

⁷⁸ Uo. 2.2.10.

⁷⁹ Liber concord. 5.118, 134va.

⁸⁰ 4.5, 45vb–46ra.

⁸¹ Uo. fol. 5va.

⁸² Hist. 1. Prol. 14–15.

rengés, áradás, tűzvész, villámcsapás, jégverés, apagyilkosság és a bűnök szakadatlan lán-colata.⁸³ Valósággal pirul az ember, ha a múltra tekint: „Erubescant sane de recordatione praetitorum qui nunc interventu solius fidei Christianae ac medio tantum iurationis sacramento vivere se cum hostibus nec pati hostilia sciunt, ...quia nunc inter barbaros ac Romanos creatorem et dominum suum contestantes tantam fidem adhibita in sacramentum servant evangelia, quantam tunc nec inter parentes ac filios potuit servare natura.”⁸⁴

A történelem periodizációjához a negyedik rendszert közvetlenül a természeti alapál-lású világnézet szolgáltatta, amely egyenlőségjelet tett az ember és az emberiség szervezete és életfolyamatai közé.⁸⁵ Az alapelvek az ősidőkig nyúlnak vissza, a lehetőség, hogy a történelmet a születés–fejlődés–halál perspektívájába állítsák, elméletileg mindig is fenn-állt. Azonban a zsidó világnézet a fejlődés fogalmát nem ismerte. A görög filozófia hasz-nálta ugyan a kiteljesedés fogalmát, ámde a történelem vonalát mindkét végén nyitva hagy-ta, illetve a szublunáris szférán kívül vezette be a célba, ugyanabba a célba, amelyből az valaha kiindult; és e körvonal mentén haladva az emberiség fejlődése, öregevése vagy a vég felé való közeledése nem volt észrevehető. Azok a későbbi, pesszimista teóriák, amelyek a vonalat hanyatlónak mutatták, az inga mozgása szerint a mélypont után újabb föllendülést, újabb aranykort vártak. Ha föl is merült az emberiség esetleges kihalásának a gondolata, annak rémképe a távoli jövő kódébe vészett, történelemfilozófiai elemmé nem szilárdult, és még kevésbé volt alkalmas arra, hogy olyan konkrét metodikai kérdésben szolgáljon inde-xiül, mint a korszakolás. Orosius szemükre is veti a pogányoknak, hogy elvakultságukban azt hiszik, a világ és az emberiség kezdet nélkül való.⁸⁶ Ez a metódus csak a keresztény gondolatrendszerben vált alkalmazhatóvá.

Beda a fentebb vázolt periodizációs megoldások közül néhányat párhuzamba állít, és a történelemről ilyen áttekintést ad:

1. Ádámtól Noéig: 10 generáció, 1565 év, az emberiség csecsemőkora (infantia),
2. Noétól Ábrahámig: 10 generáció, 1292 év, pueritia,
3. Ábrahámától Dávidig: 14 generáció, 942 év, adolescentia,
4. Dávidtól a babiloni fogságig: 14 generáció, 473 év, iuventus,
5. a babiloni fogságtól Krisztus megtestesüléséig: 14 generáció, 589 év, senectus;
6. a most folyó szakasz; ennek vége nem látható, majd a világgal és a történelemmel együtt fejeződik be.⁸⁷

Itt tehát egymást támogatja és magyarázza a konkrét évszámítás, a hat saeculum és az emberi élet hat szakasza. A későbbiekben kijavították Beda egy következetlenségét, a senectust áttették a 6. korszakra, és így lett infantia–pueritia–adolescentia–iuventus–virilitas–senectus. Így származott át a képzőművészetbe is mindenfelé.⁸⁸ Mások más törté-neti korszakokat vesznek alapul, más számokat írnak, de ez a lényegét nem érinti. A közép-kor vége felé, amikor úgy érezték, hogy az utolsó periódus már túl hosszú-ra nyúlik, elkezd-

⁸³ Uo. 10.

⁸⁴ Uo. 3.23.66–67.

⁸⁵ „Homo ex rerum universitate compositus quasi alter in brevi quodammodo creatus est mundus. Ratio mundi de uno consideranda est homine.” Így például az életszakaszok is, „quia unde homo atque mundus crescere videtur, inde uterque minuitur.” (Isid. Sent. 1.10.1.)

⁸⁶ „opinione caeca mundi originem creaturamque hominum sine initio crederi velint” Hist. 1.2.

⁸⁷ Temp. 16.

⁸⁸ Wilhelm Molsdorf: *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*. Leipzig 1926. Hiersemanns Handbücher X. 246–247.

tek a „késő vénségről” is beszélni; ez majd a reformáció terminológiájában kap fontos helyet. (A reneszánsz pedig – mint ismeretes – az újjászületés fogalmának bevezetésével mindkét végén kinyitotta a sort.)

Az organikus sor nincsen, mert nem lehet párhuzamban a monarchiák sorával. Ez ugyanis – mint Orosius megállapítja⁸⁹ – Ninus asszír királlyal veszi kezdetét, maga „az emberi nyomorúság” viszont a bűnbeeséssel kezdődött. Ettől fogva 3184 év telt el, amelyről a történetíróknak nincs ismeretük. A pogányok azt hiszik, hogy ezekben az években történelem sem volt, az emberiség értelem nélkül, „ritu pecudum” tengette az életét.

A felvázolt folyamat azonban csak a külsején mutat rokonságot az emberi élet szakaszoltságával és szerkezetével, és csak a nomenklátúra kelti az organizmus látszatát. A szakaszokból ugyanis nem áll össze organikus egység. Valódi különbség csak madártávlatból mutatható ki: a Beda-féle hat életszakaszból az első kettő, majd a 3–5. minden tekintetben azonos. Joachim a Krisztus előtti periódust egységesen a gyermekkorra helyezi: „populus Domini adhuc pro tempore parvulus serviens erat sub elementis huius mundi”.⁹⁰ A hanyatlás szakasza nála is hiányzik, hiszen szerinte a vénség nem ezt, hanem a tökéletességhez való közelséget képviseli. A halál csak bizonyos esetekben, csak a bűnös, a nem igazi emberek számára következik el, de nem az öregedés következményeként, hanem ellenkezőleg, ezek azért vesznek oda, mert megmaradtak a gyermekkorban, és továbbra is csak a világ dolgainak szolgálnak.

A történelem és az emberi élet között meglevő hasonlóságot más úton is megpróbálták dokumentálni, ez azonban csak a késő középkorban hozott elméleti eredményt. A millenniumokat nem az életkorokkal, hanem az egyes emberi képességekkel állították párhuzamba. Már Freisingi Ottó egymás mellé helyezi az ember és az emberiség „érett” korát. Amint a gyermek növekedése során egyre értelmesebb lesz, úgy az emberiség is öregedvén, egyre könnyebben hasznosítja a régi bölcsék gondolatait és a saját tapasztalatait, mert képessé válik arra, hogy a régieket elsajátítsa és újakkal gyarapítsa. (Chr. 5. Praef.) Bonaventúra (1221–1274) azt gondolja, hogy az emberiség ugyanúgy haladt a primitívebb képességektől a magasabb rendűek felé, mint élete során az öregedő egyed.⁹¹

Ez az organikusnak mondott folyamat, ha nem is tudományos értelemben vett fejlődést, de kétségtávol emelkedő tendenciát mutat ugyanúgy, mint az üdvtörténeti szempontú kronológia. A gyermekkort, a klasszicitás sóvárogva visszavágyott aranykorát – amelyben (mint azt Aug. Civ. 4.6. idézi is) törvényre még nem volt szükség – olyan tükörben mutatja be, mely a dolgokat mindenestől a visszajukra fordítja. Eusebius (Hist. 1.2.18–20.) és Freisingi Ottó (Chr. 1.6.) Cicerót (Inv. 1.2.) hívja tanúságra a hajdani állapotok bemutatásánál: Abban az időben az emberek vadak módjára szanaszét bitangoltak, és olyan táplálékra tengették az életüket, mint az állatok. Nem értelemmel, hanem pusztán testi erővel boldogultak. Nem ismertek sem vallást, sem kötelességet, nem volt házasság, család, vagyon. A tévelygés és a tudatlanság sötétjében a mohó ösztön, e vak és vakmerő zsarnok, a maga

⁸⁹ Hist. 1.1.5.

⁹⁰ Exp. Apoc. 5rb fol.

⁹¹ „Et sic ad hoc quod homo veram de suo statu haberet sapientiam et certam oportebat hunc esse ordinem, scilicet quod ante Novum Testamentum praecederet Vetus et tempus patriarcharum praecederet ante Legem. Et sic est in quolibet homine: primo enim est sensibilis, secundo animalis, tertio spiritualis sive rationalis, quarto intellectualis, secundum tempus naturae, tempus Legis, tempus prophetiae, tempus gratiae.” Collat. Hexam.. 161.

kielégítésére visszaélt a testi erővel. Stb. Erre jött aztán Ninus, az első király, aki pórázra fogta őket, és „uralma kiterjesztésének kéjes vágyában nem átallva az emberi nemet vérbe keverni, behozta a földkerekségre a háborúk nyugtalanságát.” Hosszú-hosszú időnek, öt teljes korszaknak kellett elmúlnia ahhoz, hogy az emberiséget a törvényhozók és a filozófusok lassacskán magasabb színvonalra emeljék. Mózesnek van nagy érdeme abban, hogy a durva csöcseléket rideg törvényeivel megregulázta valahogy. Ezért érkezett Krisztus csak a hatodik érában. A korábbi generációk, amelyek a bűnbeesés után elállatiasodtak, nem ismerték a közösséget, az erényt, a törvényt, az eszt, a jogot, meg sem értették volna az ő tanítását.⁹²

Az organikus időrendszer tehát halványan ugyan, de mégis sejtet valamit abból a fejlődésből, amelyen az emberiség keletkezésétől a középkorig végigment, vagy legalább konstatálja a két végpont közötti különbséget. Éppen hogy nem organikus fejlődést mutat ki, hanem két, legfeljebb három ugrásszerű minőségi változást. Az ugrás külső erő hatására következett be, illetve néhány kiemelkedő személyiségnek köszönhetően, aki ugyancsak külső, isteni hatásokat közvetített az emberiség felé. A fejlődés nem szerkezeti változásban mutatkozik meg, hanem az ugyanazon rendszert alkotó elemek minőségének a javulásában: az egyes ember és a közösség régi értelemben vett virtusa válik teljesebbé. A tapasztalható szerkezeti változás (az állam, a család, a vagyon stb. megjelenése) nem a belső fejlődés, de nem is a virtus tökéletesedése nyomán jön létre, hanem fordítva: Ninus meg Mózes rákényszeríti a társadalomra a változást, és ez hozza magával a javulást, ez bővíti a társadalom szerkezetét új elemekkel.

Nagyjában ugyanezt a felfogást tükrözi a Joachim-féle kronológia is. Ez a korszakolás egyik határkövéül emberi kezdeményezést állít fel, a szerzetesrendek megalakítását. Ezek tevékenységének tulajdonítja az utolsó periódusban megvalósult pozitív minőségi változást. Még határozottabb formában fejt ki ezt Petrus Johannis Olivi, aki e kedvező fordulatot konkrétan Szent Ferenc javára írja, és a további előrehaladást a spirituális ferencesektől várja: „Fuit etiam eius adventu facta singularis immutatio mundi...”, amit az általa meghirdetett eszmék okoztak.⁹³ Magától értetődik persze, hogy Ferenc kezdeményezése nem a saját akaratából indul, hanem ama misztikus (pythagoreus) világterv szerint, amely a történelem imént bemutatott párhuzamai következtében őt mintegy létrehozta az előzmények magasabb rendű duplikátumaként. Olivi Ference szinte nem is a saját életét éli, hanem elődeiét ismétli meg: „sub decimotertio centenario a passione Domini Ihesu Christi, iuxta quod et decimotertio ortus sui die apparuit magis et decimotertio a passione sua misit Barnabam et Paulum ad gentes, ideo in huius misterium Franciscus decimotertio anno conversionis sue iterato transivit ad Saracenos...”⁹⁴

Az vitathatatlan, hogy e teóriák az emberi történelem számára olyan utat vázolnak fel, amelynek a természet történetében nyoma sincs. E tekintetben tehát kétségtelen az előrelépés. Azt jelzik, hogy az ősi világnézet eredeti formájában már nem tud kielégítő választ adni a fölmerülő problémákra, a gondolkodók azonban egyelőre továbbra is a régi úton haladnak, és jobbra-balra nézelődve keresik az új irányt, mégpedig arrafelé, ahol a társadalmi változás valamiképpen az emberi tevékenységgel kerül kapcsolatba.

⁹² Otto Chr. 3. Praef.

⁹³ Idézi a szöveget kísérő tanulmányban Manselli 154.

⁹⁴ Manselli uo. 215.

A keresztény kronológia quadruplex rendje – az egyedre és tevékenységére célzó élet-szakaszok, a populáció fejlődésének útját jelölő millenniumok, a társadalmi keretek változását szemléltető birodalmak és a mindezekkel együtt futó, mindezeket egységes külső keretbe foglaló csillagászati idő – minden valószínűség szerint arra vall, hogy ha a biológiai és a történelmi, az egyéni és a társadalmi életet azonosan strukturálnak gondolták is, valami különbséget sejtettek közöttük. Ezért hadakoztak oly nagy hévvel az ellen, hogy a természeti időt a történelem mérésére használják. Az kétségtelen, hogy az emberi faj és az emberi társadalom életrajzát nem tartották egészen egybeesőnek, mindkettőnek külön keretet szabtak, és a faj történetét az évről-évre előbb kezdték. Ez jelentős újdonsága a keresztény szemléletmódnak. Ebből származik az a már említett tény is, hogy míg a zsidó időszámítás az emberiség életútját egyetlen folyamatnak tartotta, amely a teremtéssel veszi kezdetét, és a görög–latin felfogás (Ovidius) hasonlóképpen az örök tavasz, az önként termő föld paradicsomi (bűnbeesés előtti) körülményei közül indította ki a társadalom történetét, addig a kereszténység a paradicsomi létet csak emberi létnek tekinti, de nem történelemnek, és a kronológiát csak a bűnbeeséssel kezdi meg.

A történelem korszakolásának valamennyi megoldása ugyanazon kifejtés felé mutat. Az idők végének közeledtével, vagyis a hatezredik(?) évben, a hetedik(?) saeculumban, a negyedik birodalom vége felé, az „öregkor” alkonyán először a korábbi folyamat kiteljesedik és szerencsésen lezárul, a történelem lecsöndesedik. Eerre következik az Antikrisztus uralma, aztán az ítéletkezés (a jó győzelme, a rossz bukása), végül „a második szombat”, a földi törvények, a fizikai és társadalmi kapcsolatok felbomlása, és ebből a teljes mozdulatlanság, az örök boldogság.⁹⁵

A vég első fázisa tartalmában erősen tapad a korhoz, amelyben az egyes teoretikusok dolgoznak. Ez érthető, hiszen a földi történelem csúcsteljesítményének mindig a legégetőbb probléma, vagyis a sajátjuk megoldását tartották. Az ál-Methodius a keresztények ellen dühöngő szaracénok legyőzését várja. Nagy haraggal indul ki ellenük – ecseteli – a görög vagy a római király, igát vet a nyakukba, helyreállítja a békét, mindenki visszatérhet az otthonába, ahonnan elmenekült. A győztes király békén ül majd a trónján mindaddig, amíg az Antikrisztus meg nem érkezik.⁹⁶ Adso úgy vélekedik, hogy a történelem utolsó mozzanata a frank király döntő győzelme lesz. Maga alá gyűri az egész római birodalmat, majd elmegy Jeruzsálembe, jogarát, koronáját leteszi az Olajfák hegyén. És ekkor jön az Antikrisztus.⁹⁷ Joachim a Flore is a maga módján képzelel el a kiteljesedést. A történelem első szakaszában – mondja – az „ecclesia laicorum” virágzott, a másodikban az „ecclesia clericorum”, végre az utolsóban fölemelkedik az „ecclesia monachorum”. Ez lesz a történelem csúcspontja, mely után jöhet az Antikrisztus.⁹⁸ Jacobus Vitriacensis a ferences rend megerősödését tartja a végső diadalnak.

Tőle tudjuk meg azt is, miért kell az emberiségnek közvetlenül az Antikrisztus érkezése előtt fölértékelnie földi szerencséje tetőpontjára. Azért, mondja, hogy kellő erőben várhas-

⁹⁵ A Talmud úgy tudja, hogy a Messiás érkezése előtt eluralkodik a romlottság, az igazak megfogyatkoznak, az igaz hitet üldözik (Szóta 49b, Szanhedrin 97a), de van olyan vélemény is, hogy a Messiás csak teljességgel romlatlan, vagy teljességgel romlott korban jön el (Szanhedrin 97b).

⁹⁶ Sackur 88–91.

⁹⁷ Sackur 110.

⁹⁸ Exp. Apoc. 37va fol.

sa a megpróbáltatást, egyébként belepusztulna a szenvedésbe, vagy elbuknék a bűn ellen való harcban. A ferences rendet éppen erre a célra adta az Isten.⁹⁹

Ez a fázis adja meg a történelemnek az emelkedő trend látszatát. Ebben a fázisban megoldódnak a társadalom, persze mindig éppen a jelen társadalom égető problémái, és ennek fényében az egész korábbi folyamat olyan arcot ölt, mintha kezdettől fogva direkte erre készült volna, s most végre befutna a célba.

A következő események még itt a földön játszódnak le, de már nem földi erők uralma alatt. Az Antikrisztus magához ragadja a hatalmat, és az emberiségre kimondhatatlan megpróbáltatások zúdulnak. Úgy látom, e megpróbáltatások mibenléte nem nagyon foglalkoztatta a médiát, meglegedett annyival, hogy a kín iszonyú, szinte elviselhetetlen lesz, a jámboroknak igencsak össze kell szedniük magukat, ha talpon akarnak maradni. Ennek az érdektelenségnek az oka nyilván gyakorlati. Miután ugyanis a földi lét konkrét problémái az előző szakaszban megoldódtak, erre a következőre már csak az általánosságok maradtak.

Annál nagyobb érdeklődéssel fordultak az Antikrisztus kiléte felé. A legkülönbözőbb kombinációk forogtak, amelyek szintén szorosan kötődtek a napi politikához. Az elképzeléseket a judaizmusból és később az iszlámból átszivárgó elemek, a világias szellemű mondák, mesék, a régi pogány irodalom töredékei színezték. Egy időben úgy gondolták, Nero lesz az, aki nem halt meg, hanem elevenen várakozik a sorára a pokol mélyén.¹⁰⁰ Később az Antikrisztus seregét a Gog és Magog népségben ismerték fel, amelyet Nagy Sándor bezárt ugyan a Kaszpi-kapu mögé, de csak ezer esztendőre. Ezt látták a gótokban, a szaracénokban, a magyarokban,¹⁰¹ a törökökben, de szóba került még Napóleon idejében is. A téma körül megállás nélkül bolyongott a fantázia, melynek egy-egy sziporkája a magasabb irodalomba is felröppent, de ez nem ránk tartozik.

Ennek az ügynek van egy olyan aspektusa, amelynek a későbbiek szempontjából nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk. Mégpedig az, hogy egyesek az Antikrisztust két személyben képelték el, és ez volt az elterjedtebb nézet. Petrus Johannis Olivi úgy véli, hogy az egyik a Messiás köntösében a zsidókat keresi majd fel, és igyekszik őket visszatarítani a megtéréstől. Ez kudarcot vall. Utána jön a másik leplezetlenül, hogy az immár egyetemessé lett kereszténységet megkínossa.¹⁰² Mások egy szellemi és egy testi formát tulajdonítanak a nagy ellenségnek, vagy az igazi, a lelki fejedelem alá rendelnek egy másikat, egy ember formáját. Freisingi Ottó (Chr. 8.3.) egy képmutatóról beszél, aki a vallás álarcában jelenik meg, és az értelem jelszavával ejti törbe az embereket, és emellett áll egy világi hatalmasság. Haymo Autissiodorensis szerint a Jelenések könyvében felbukkanó két fenévad közül az egyik maga az Antikrisztus, a „malorum caput”, a másik a „corpus illius, maxime qui eum praedicaturi sunt”.¹⁰³ Joachim a Flore egy nagy királyról beszél, aki az

⁹⁹ „Hoc est fratrum Minorum sanctus ordo et apostolicorum virorum ammiranda et imitanda religio, quos Dominum contra perditionis filium Antichristum et eius prophanos discipulos credimus in diebus novissimis suscitasse.” Hist. orient. 2.32, 349.

¹⁰⁰ Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum 2.12. Ed. Lipsius – Bonnet I.; Otto Chr. 3.16.

¹⁰¹ A kalandozó magyarok félelemkeltő propagandájukban fel is használták ezt a hiedelmet. A Képes és a Müncheni Krónika megőrizte azt a számítást, amely szerint éppen 677-ben, a Sándor halálát (323) követő ezredik esztendőben indultak ki Szkítiából. (Erről bővebben írtam: ItK 1987/88. 532.)

¹⁰² Manselli, i. m. 159.

¹⁰³ In Apoc. 4.13. Ed. Migne PL CXVII. 1098. Gergelyről: „In omnibus suis dictis vel operibus Gregorius imminentem futurae retributionis diem ultimum perpendebat, tantoque cautius cuncta cunctorum negotia perpendebat quanto propinquius finem mundi insistere ruinis eius crescentibus advertabat.” Johannes

egész világ fölött megszerzi a hatalmat, és emellett egy „nagy prelátusról”, aki „quasi universalis pontifex in toto orbe terrarum et ipse sit ille Antichristus”.¹⁰⁴ Nos, Luther majd ebben az irányban viszi tovább a gondolatot.

A végítéletet megelőző egész időszakot tehát a roppant méretű társadalmi rázkódás fogja jellemezni. A földi ellenség támad, de egy földi király leveri, és a halandók számára megteremt a békességet; azután a túlvilági ellenség támad, aki fölött maga Krisztus diadalmaskodik. Az utolsó idők eme eseményei az elmékben egybe is mosódtak – épp most láttuk Olivinál –, úgyannyira, hogy amikor a súlyos rázkódás első moccnását akár a földiekben, akár az égiekben tapasztalni vélték, rögtön felriadt a gondolat, hogy az ítélet napja elközelgett, az Antikrisztus a küszöbön áll. És mert rázkódtatásban sosem volt hiány, a középkor századaiban minden generáció meg volt győződve arról, hogy az utolsó, és neki kell szembenéznie az apokaliptikus vadakkal. Az Antikrisztus már közöttünk van – figyelmezteti híveit János evangélista (1.4.3). Eljövetelének jeleit konstatálja Freisingi Ottó (Chr. 8.2). „Ecce iam mundi huius omnia perdita conspiciamus, quae in sacris paginis audiebamur peritura. Eversae urbes, castra eruta, ecclesiae destructae, nullus in terra nostra cultor inhabitat... Adpropinquantem itaque aeterni iudicii diem sollicita mente conspiciete et terrorem illius paenitendo praevenite” – riogatja övéit Nagy Szent Gergely (Registrum 3.29), aki egész munkásságában bő teret szentel a vég előjeleinek a kutatására. Ő a longobárdokra sandít.¹⁰⁵ Ambrus a gótokat figyeli, és tőle származik a gót–góg azonosítás.¹⁰⁶

A bibliai jövendölés szó szerinti értelmezése főleg az első időszakra jellemző. Idő jártával ennek a helyébe a képletes magyarázat lép. Elsőként Berengaudus utasítja vissza határozottan az apokaliptikus nevek, fogalmak konkrét eseményekkel, népekkel, személyekkel való azonosítását.¹⁰⁷ Egy ismeretlen teológus Dado verduni püspökhöz írt levelében a judaizálóknak tulajdonítja azt az elképzelést, hogy a magyarok az Antikrisztus serege volnának.¹⁰⁸ A későbbiekben aztán a vég előjeleit inkább az erkölcsi hanyatlásban, a vallásos érzület gyengülésében, az eretnekségek előretolakodásában keresték.¹⁰⁹ A bűnök általános eláradásáról azonban egyelőre nincsen szó. A középkor nem fest a saját erkölcsi állapotairól olyan lehangelően sötét képet, mint majd a XVI. század. Még olyanok is akadnak, akik meg vannak elégedve a világ folyásával, nem félnek sem a barbároktól, sem az eretnekektől, és éppen abból következtetnek a világ végének közelségére, hogy oly áldott nyugalom veszi körül őket. „Most befejeződött a hatos szám – konstatálja Hildegard de Bingen (1098–1179) –, és elkövetkezett a hetes, amelyben a világ folyása megnyugodott, mint a hetedik napon.”¹¹⁰

A szigorú ideológus azonban ezt az álláspontot is meg a másikat is visszautasította, és ugyanolyan keményen lépett fel ellenük, mint annak idején az évek számíthatása ellen.

Diaconus: Gregorii vita 6.65.

¹⁰⁴ Exp. Apoc. 168a fol.

¹⁰⁵ Hom. Evang. stb. Migne PL LXXVI. 1089. stb.

¹⁰⁶ „Gog iste Gothus est” Migne PL XVI. 588.

¹⁰⁷ Expositio super septem visiones libri Apocalypsis. Ed. Migne PL XVII. 932. (Ambrus neve alatt.)

¹⁰⁸ Gombos CF 3056. szám.

¹⁰⁹ „Haec itaque tempora iam venisse, iamque malignum hostem mysterium iniquitatis operari per hoc manifeste patet quod omnis ordo religionis aut Christianitatis immutatus est, nec impietas erubescere saltem dignatur, sed iniquorum multiplicitate roborata caput ubique locorum extulisse videatur.” Odo Cluniacensis: Collationum libri III. Ed. Migne PL CXXXIII. 586.

¹¹⁰ Scivias 3.11.

„Signum nullum est” – szögezi le határozottan Aquinói Tamás. „Elvégre, ha az Antikrisztus tanításának tartanánk minden hamis tanítást, mint ahogy az Antikrisztusénak jelentenek ki minden eretnokséget, akkor ez a jel nem jel. Hiszen az ősegyháztól kezdve egy olyan időszak sem volt, amelyben eretnek tanokat ne hirdettek volna.” Majd azt fejtegeti, hogy az efféle szembetűnő jelekre csak a kereszténység első századaiban kellett figyelmet fordítani, amikor a tudatlan tömegek oktatgatásra szorultak. Aki azonban manapság is így akarja értelmezni a szent szöveget, az nem magyarázója, hanem félremagyarázója annak.¹¹¹

Az utolsó ítélet időpontja továbbra is rejtve maradt. A jámboroknak még mindig állandó készenlétben kellett virrasztaniuk:

Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilamus.
 Ecce minaciter imminet arbiter ille supremus.
 Imminet, imminet ut mala terminet, aequa coronet.¹¹²

A társadalmi cél

A zsidóság számára égetően fontos volt saját lehetőségeinek a fölmérése, saját helyének kijelölése a többiek között, és ezért problémavilágában nagy hely jut az ember, a közösség és az emberiség számára. A világ nem tudós probléma, csak az emberhez, pontosabban a zsidó emberhez való viszonyában nyer jelentőséget. A mitikus világnézetet meghatározó természetszemlélet itt sem tesz különbséget a természet és a társadalom között: az ember a Bibliában biológiai („teremtett”) lény. A társadalmat egymás mellett álló egyedek alkotják, akik a saját útjukon keresik a saját boldogságukat. E tekintetben nincsenek egymásra utalva, és nem tartoznak egymásért felelősséggel. „Személy szerint” – hangsúlyozza Mózes (5.7.10, 4.27.3). „Ki-ki az ő bűneiért haljon meg” (2 Kir 14.6); „Ki-ki a maga bűneiért bűnhődik” (Siralm 3.39). A bűn és bűnhődés zseniális teoretikusa, Ezekiel, részletesen kifejti ezt, és kikel a „hetedíziglen” félremagyarázása ellen, amely szerint „az apák egrest esznek, és a fiúk foga vásik belé” (Ezek 18.2). Szó sincs erről – jelenti ki –, a vétkező lélek, az hal meg, a fiú nem viseli az atya bűnét, és az atya nem viseli fia bűnét, az igaznak igazsága rajta magán lészen, és a gonosznak gonoszsága rajta magán lészen” (20). Tételét Pál apostol is átveszi: „Mindenikünk maga ad számot magáról az Istennek” (Róm 14.12).

Az Ószövetség az egyéni élet problémáival nemigen foglalkozott, az egyéni élet értelmét – úgy látszik – magában az életben látta. A jó jutalma a hosszú, a gonosz büntetése a rövid élet. A közfelfogás azt tartotta, hogy „az ember élete a napok számában van” (Sir 37.27), az élet tehát szorosan a földi léthez kötődik. Ennek tartamát 70-80 esztendőre tették (Zsolt 90.10), amely azonban a bűnök arányában rövidülést szenved, és csak az erényes élheti végig egészen. „Ha megtartod törvényeimet – mondja az Úr (2 Móz 23.26.) –, napjaid számát teljessé teszem”.¹¹³ Ellenben „a vérszopó és álnok emberek életüknek felét sem élék meg” (Zsolt 55.24), a gonosznak „nem idejében telik el élete” (Jób 15.32, Tób 12.9, Bar 4.1). Egy konkrét esetben ez így realizálódik: „A vér miatt, amelyet ontottál, bűnös lettél, és bálványaiddal, melyeket csináltál, megfertőztetted magadat, és közelebb hoztad napjaidat,

¹¹¹ Contra impugnantes Dei cultum et religionem. Ed. P. Mandonnet, *Sancti Thomae Aquinatis opuscula omnia*. IV. Paris 1927. 185.

¹¹² Bernardus de Morval: De contemptu mundi 1.1–3. Ed. H. C. Hoskier. London 1929.

¹¹³ Lásd még 1 Kir 3.14, Tób 12.9. stb.

és eljutottál esztendeidig” (Ezek 22.4). Az elképzelhető legrettenetesebb büntetés a korai halál és még inkább a szörnyhalál.¹¹⁴

A jó az élet, a gonosz a halál. A kettő között nincs közösség, nincs átmenet. Az antagonisztikus ellentétekre épülő rendszerben nincs helye túlvilági életnek, lélekvándorlásnak, feltámadásnak. Még a virtuális túlélés lehetőségéről sem esik szó, az alkotásban való továbbélésről. (A név fennmaradásáról alább beszélek.) Az Ószövetség lapjairól messzire száll a visszavonhatatlan és nyomtalan elmúlás fölötti keserűség hangja: „Mert jobb az élő eb, hogynem a megholt oroszlán. Mert az élők tudják, hogy meghalnak, de a halottak semmit sem tudnak, és azoknak semmi jutalmuk sincs többé, mivelhogy emlékezetük elfeledtetett. Mind szeretetük, mind gyűlöletük, mind gerjedezésük immár elveszett, és többé semmi részük sincs semmi dologban, amely a nap alatt történik.” (Préd 9.6–9.)

Az embernek itt a földön, a számára kimért időben kell megtalálnia boldogságát, amihez eszköze a tiszta lelkiismeret által engedett belső nyugalom: „Szép dolog enni és inni, és jól élni minden ő munkájából, amellyel fárasztotta magát a nap alatt... És örvendezzen az ő munkájának: ez az Istennek ajándéka.” (Préd 5.18–19.) „Aki igazságban jár és egyenesen beszél, aki megveti a zsarolt nyereséget, aki nem vesz kezeit rázván ajándékot, aki fülét bedugja, hogy véres tervet ne halljon, és szemeit befogja, hogy gonoszat ne lásson, az a magasságban lakozik” (Ézs 33.15–16).

Az Ószövetség lapjai telve vannak aggályoskodással, hogy vajon a jók jutalma és a gonoszok büntetése csakugyan arányban áll-e a köztük levő különbséggel, és nem csúszott-e valami hiba Isten művébe. Elvégre a halálban egyenlőkké lesznek (1 Sám 28.19), bölcsnek, bolondnak egy a sorsa (Préd 2.13–17), sőt, ember és állat között sincs meg így a kellő távolság (Préd 3.18–20). Az pedig egyenesen szembeszökő, hogy a gonosznak olykor szerencsések a földi útjai (Zsolt 10.5), míg a becsületes nyomorog (Zsolt 73.), hogy „van oly igaz, aki az ő igazságában elvész, és van gonosz ember, aki az ő életének napjait meghosszabbítja az ő gonoszságában” (Préd 7.15). Még a jámbor Jeremiásban is fölmerül a kérdés: „Miért szerencsés az istentelenek útja, miért vannak békeességben mindnyájan a hűtelenkedők? Beplántáld őket, meg is gyökereznek, fölnevelkednek, gyümölcsöt teremnek” (12.1–2). A gazdag kizsákmányolja a szegényt, mindenfelé zsarolás, vesztegetés, özvegyek, árvák sanyargatása, erőszak és erőszak.¹¹⁵

Már-már úgy látszik, a baj, a bűn, a halál az egész teremtés értelmét megkérdőjelezi. „Mit használ vérem, ha sírba szállok? Dicsér-e téged a por, hirdeti-é igazságodat?” (Zsolt 30.10.) „Avagy a holtakkal teszel-e csodát? Fölkelnek-e vajon az árnyak, hogy dicsérjenek téged? Beszélnek-e a koporsóban a te kegyelmedet, hűségedet a pusztulás helyén? Megtudhatják-e a sötétségben a te csodáidat és igazságodat a feledékenység földjén?” (Zsolt 88.11–13.) Így hát Istennek is érdekében áll, hogy életünket minél hosszabbra hagyja, „mert nem az alvilág magasztal téged, nem reménykednek a gödörbe szállók hűségében. Az élő, az élő, az magasztal téged. Segíts meg engem, és dalainkat daloljuk majd életünk minden napjaiban az Örökkévaló házában.” (Ézs 38.18–20.)

Az egyszerűbb elmék – mint erről a maga helyén beszéltem – a túlvilági élet, a feltámadás felé kacsingattak, a tudós teória azonban mindeme aggályoskodást alaptalannak

¹¹⁴ 4 Móz 16.30–33, Zsolt 55.16, 9.18, Siralm 3.6, Jer 28.16–17. stb.

¹¹⁵ Jer 22.13, Siralm 13.1–19, Ézs 33.15, 1.17. „Kialtozom hozzád az erőszak miatt, és nem szabadítász meg! Miért láttatsz velem hamisságot, és szemléltetsz nyomorgatást? Pusztítás és erőszak van előttem, per keletkezik, és versengés támad.” Hab 1.2–3.

minősítette, mert tudható, hogy a teremtésben minden részlet a helyén van: „Mindent teremtett az Úr az ő maga céljára, az istentelent is a büntetésnek napjára” (Péld 16.4). Az Úr célja ugyanis az, hogy a halandókat elvezesse a boldogság kiteljesedéséhez. Ehhez (többek között) pozitív és negatív példákat vesz igénybe. Jóknak, rosszaknak, erényeknek és bűnöknek, életnek és halálnak együttesen kell mutatniuk a helyes utat az emberiség számára. Az eredeti bűn is csak arra szolgált, hogy az ember önként választhassa a helyes utat. „Lám, elődbe adtam ma néked az életet és a jót, a halált és a gonoszt” (5 Móz 30.15), „az életet és a halált adtam elődbe, az áldást és az átkot, válaszd azért az életet, hogy élhess mind te, mind a te magod” (uo. 30.19). A „jó és gonosz tudásának fája” (1 Móz 2.17.) nem a dualizmus antagonisztikus világrendező erőinek szimbóluma, hanem ugyanazon egynek, az egyetlen létezőnek színét és fonákját mutatja fel. Az ember számára lehetővé teszi a teremtés célszerű vagy célszerűtlen használatát. Ezért kegyelmez meg az Úr olykor a gonosznak is, hadd maradjon okulásul a többiek előtt: „De meghagyok közülük csekély számban embereket a kardtól, az éhségtől és a dögvésztől azért, hogy elbeszéljék mind az ő utálatosságait a nemzetek között, ahová eljutnak, és megtudják, hogy én vagyok az Örökkévaló.” (Ezek 12.16.)

Ez az optimizmus magában az ős-princípiumban gyökerezik, ezért mind a görög, mind a zsidó, mind a keresztény gondolatban megjelenik: önmagában vett rossz nincs, a rossz ugyanazon jónak a másik oldala. A rossz úgy hangsúlyozza ki a jó szépségét – vallja Szent Ágoston (Civ. 11.18.) –, mint az ellentételezés valami gyönyörű dallamban. Egészen úgy fogja fel a dolgot, mint Hérakleitos, aki nem győzi hangsúlyozni, hogy „a jó és a rossz ugyanaz”, hogy az orvos ugyanazzal az eszközzel okoz szenvedést és megkönnyebbülést, hogy „nincs élőlény a hím és a nőstény ellentéte nélkül” (Arist. Ethic. 1235b). A legszebb összhang – mondja másutt – ellentétekből alakul ki, és minden harc által keletkezik (Arist. Ethic. 1155b). „A mindenség részleteiben bizonyos dolgokat, mert más részekkel meg nem egyezők, rosszaknak gondolnak az emberek. Ámde ugyanezek a részek más részekkel szépen összeférnek, és ezért jók, de jók magukban is.” (Aug. Conf. 7.13.19.) Isten magát az ördögöt is jóra teremtette, mert látta, hogy a jók hasznot merítenek belőle („*futurae enim malignitatis non erat utique ignarus et praevidebat quae bona de malo eius esset ipse futurus*” – Aug. Civ. 11.17). Ebben a harmóniában a halál is megtalálja a maga értelmes helyét az étellel szemben: „Lám, a beszédünk is így jön létre, csengő jelek során. Nem volna ép és egész a beszéd, ha egy-egy szó, miután elcsendesítette részeit, nem tűnnék el, hogy következzenek a másik.” (Aug. Conf. 4.10.15.)

Az Ószövetség felfogása szerint az egyed egy hosszú sorban kap helyet. A boldogság ígérete a faj egészének szól. Az egyén boldogsága a fajfenntartás ösztönének a kielégítéséből fakad. Az emberi faj viszont központi helyet foglal el ebben a teóriában.

A világnézetet a világ is csak annyiban érdekli, amennyiben az emberi fajt szolgálja. Maga Isten a Biblia lapjain egyetlenegyszer sem kerül szóba másképp, mint az emberhez fűződő kapcsolatában, amint ad vagy követel, áld vagy átkoz, ígér vagy fenyeget, és sohasem fordul elő más értelemben, mint az ember környezetének és létfeltételeinek, biológiai okának a szimbolikus kifejezésként. Ebben az áttételes megközelítésben a vallás (kapcsolat Istennel) annak a kapcsolatnak a parabolikus megjelenítése, mely az embert az anyagi valósághoz fűzi, melyből hajdanában vétetett. Az ember tehát – mint a valóság hatalmának alávetett – alázattal néz föl az egészre, mint tőle függetlenre, nála nagyobbra, de büszke-

séggel állapítja meg, hogy ő maga e valóság minden egyes darabjánál magasabb rendű, és minden egyes darab fölött hatalommal rendelkezik.

A görög filozófus úgy véli, hogy a természet úgy, ahogy van, az embertől függetlenül létezik, működik. Ha az emberről beszél, kifejezéseit az élő természetből veszi, kiemelkedő tulajdonságokkal rendelkező, dolgozó, beszélő, gondolkodó, lelkes állatot emleget.¹¹⁶ Az Ószövetség ellenben Isten földi képmását látja benne (1 Móz 1.26–27). Ő a legmagasabb méltóság a földi világban, a középpont, úr élő és élettelen fölött, amelyet az isteni akarat csakis az ő szolgálatára hozott létre: „töltsétek be a földet, és hajtsátok birodalmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon” (1 Móz 1.28). Az Ószövetség a világ értelmét az emberben látja, aki nélkül a teremtés oktalan és céltalan volna. Hiszen a földet azért teremtette Isten, hogy az ember lakjék rajta (Ézs 45.18), azért tartja fenn az időt, hogy az aratás rendben megtörténjék (Jer 5.24.), a Napot nappali, a Holdat, a csillagokat éjjeli világosságul adta (Jer 31.34), és hogy meghatározzák az ünnepeket, napokat, esztendőket (1 Móz 11.14–19), és így tovább.

A Biblia az emberi méltóság olyan magas fokú tudatáról tanúskodik, amilyenről egyetlen más korszak, még a reneszánsz vagy a jelen század sem. „Hiszen kevéssel tetted őt kisebbé az Istennél, és dicsőséggel és tisztességgel megkoronáztad őt! Úrrá tetted őt kezeid munkáin, mindent a lábai alá vetettél, juhokat és mindenféle barmot és még a mezőnek a vadait is, az ég madarait és a tenger halait, mindent, ami a tenger ösvényein jár.” (Zsolt 8.6–9.) Nem tartja sokkal alábbvalónak Istennél: evett a tudás fájáról, és már csak az örök életre kellett volna szert tennie. „És monda az Úr Isten: Ímé, az ember olyanná lett, mint közülünk egy (pontosabban: olyan lett, mint Elohim), jót és gonoszt tudván. Most tehát, hogy ki ne nyújtsa a kezét, hogy szakasszon az élet fájáról is, hogy egyék és örökké éljen, kiküldé őt az Úr Isten az Éden kertjéből.” (1 Móz 3.22–23.)

Ebben a világban embernek lenni valóban felér a boldogsággal. Az ember számára nem kell több, mint hogy az lehet, és minél tovább.

Az, hogy az ember fizikai gyengesége folytán az isteni szándéknak csak közösségi keretek között tud eleget tenni, az Ószövetség költői előtt is világos. E keretet azonban nem a termelő társadalomban, hanem a fajban, a populációban találják meg. Az egyén nem kortársaihoz, hanem elődeihez és utódaihoz kapcsolódik, mint egy szem a láncban. A közösség szerkezete alapvetően vertikális, és csak járulékosan horizontális,¹¹⁷ jellemzően időben helyezkedik el, és csak mellékesen térben. A Tóra messzemenően szabályozza az apa és a fiú kapcsolatát, és míg egyfelől az apa létének értelmét a fiúban látja, addig másfelől a fiú életének a meghatározott őstől való leszármazás ad értelmet. A magszakadás, az utódok pusztulása a halállal egyenértékű büntetés: a gonosznak „az ága ki nem virágzik” (Jób 15.32). Az utódok hosszú sora viszont a hosszú élettel egyenrangú jutalom. „Ímé, az Úrnak öröksége a fiak, az anyaméh gyümölcse jutalom” (Zsolt 127.3). „Esküdjél meg nekem most az Úrra – kéri Saul Dávidot –, hogy én utánam nem fogod kiirtani maradékomat, és nevetem nem fogod kitörölni atyám házából” (Sám 24.22). A gonosznak „még az utcákon sem marad fenn a neve” (Jób 18.17).

¹¹⁶ „animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem” (Cicero Leg. 1.22); „animal mortale, rationis et scientiae capiens, vel quo alio modo diceret, ut eum a ceteris omnibus separares” (Gellius 4.1.12).

¹¹⁷ A zsidó ember környezetét a közvetlen családtagok, a szolgák és a barátok alkotják (Jób 19.13–19, 42.11. stb.).

A névmisztika, a névnek viselőjével való azonossága a legősibb időktől napjainkig virágzó eleme minden mitologikus hiedelemvilágnak. Vannak rendszerek, amelyek ezt a személyes halhatatlanság eszméjéhez kapcsolják, és a név fennmaradásában a halál utáni élet lehetőségét találják meg. Ez ölt testet a görög–római fama fogalmában. Ez azonban – mint láttuk – idegen a zsidó mentalitástól. Egyetlen kivétel akad, talán idegen befolyásra, Absolon személyében (2 Sám 18.18), aki e profán eszközhöz folyamodik. Ő, gyermeke nem lévén, emlékoszlopot emel, azt magáról nevezi el, és így próbálja fenntartani emlékezetét. Ez azonban az egyetlen kivétel, mert a fent mondottak értelmében a zsidó név nem az egyén, hanem a közösség halhatatlanságának az eszköze. A név csak az elődök és utódok sorában nyer értelmet. Ezért az egyén nevét az ősök, akár az ükapáig visszamenő ősök neveinek sorához illesztik. Néha még messzebbre is visszamennek, tizenhetedik (Jud 8.1), huszadik (4 Ezra 1.1–2.) ízig. (Jézus a harminckilencedik a sorban, Mt 1.1–16.) Africanus, akit Eusebius idéz (Hist. 1.7.2), azt mondja, hogy a feltámadásban nem hívő zsidók ezen a módon szeretnének maguknak halhatatlanságot szerezni. Bárhogyan is álljon a dolog, az kétségtelen, hogy az egész zsidó történelemnek a lényegét a leszármazás adja, az Izraeltől vett eredet.

A kortársak egymás közötti horizontális összetartozását hasonlóképpen a közös származás, a vertikum indokolja, az Ádámig, Noéig visszavezetett genealógia. „Nem egy atyánk van-e mindnyájunknak?” (Mal 2.10) Az egyes népek összetartozását szintén a közös ős (Sém, Kám, Jáfet stb.) garantálja.

Az emberi nemhez való tartozáson belül az azonos őstől származó néphez, nemzethez, „szigethez” való tartozás határozza meg az egyént. Így kell majd ítéletre is előállni (Ézs 41.1). A legsúlyosabb, kollektív bűnök büntetése a család, a törzs szétszórása. Jeremiás számos példával illusztrálja a végrehajtás mechanizmusát. A város falai ledőlnek, házai rommá lesznek, területe pusztaság, lakóit kard, éhség, döghalál, vadállat emészti fel, az életben maradottak rabságra kerülnek, a kevés megmenekült elbujdokol, helyére a sivatag vadja költözik, „és Moáb elpusztul úgy, hogy nem lesz nép többé” (Jer 48.42). A próféta nem tesz különbséget a halottak és az életben maradottak között. A moabita csak addig ember, amíg Moáb áll.

Ebben a felfogásban az egyes ember és az ő élete, halála – a Zsoltáros minden keserve ellenére – nem sokat számít. A halál, természetes vagy erőszakos, bűnös, ártatlané, mindennapos, szóra sem érdemes dolog, az Úr rá sem hederít. Az ószövetségi történet lapjain több vér folyik, mint egy rémregényben, az elbeszélés szenttelen, a gyilkos és az áldozat magatartása szóba sem kerül. „Sallum egy hónapig uralkodott Samariában, mert Menáhem feljött, és megölte Sallumot. És megölvén őt, ő uralkodott. Akkor verte le Menahem Tifsáhot, és mindazokat, akik benne voltak, és egész határát Thirsától fogva, mert nem bocsátották be, azért verte le, és még a terhes asszonyokat is mind felhasogatá benne.” (2 Kir 15.13–16.) A szent Elizeus a csúfalkodó kisgyerekekre medvét uszít, és az negyvenkettőt szétmarcangol közülük (2 Kir 2.24–25). Ritkaság, ha Isten megfeddi a gyilkost, mint Dávidot Uriás megöléséért. Maga az Úr a bálványimádók ellen folytatott jogos háborúban nem kellő szigorúságot kíván népétől, hanem mai szemmel értelmetlennek látszó kegyetlenséget: „Menj el, és verd meg Amaleket, és pusztítsátok el mindenét, és ne kedvez néki, hanem öld meg mind a férfit, mind az asszonyt, mind a gyermeket, mind a csecsemőt, mind az ökröt, mind a juhot, mind a tevét, mind a szamarat.” (1 Sám 15.3.) Nem kétséges, hogy az efféle eljárás mindennapos gyakorlata volt a pusztai népek életének, és

ahogy a földművelők háborújával a termőföld fölégetése járt együtt, úgy a pásztorok egymás jószágát is lemészárolták. Pontosán az Úr előírása szerint jár el majd néhány száz esztendővel később, a XIII. században, az Európára törő tatár. Az iszonyú kegyetlenségre akkor már döbönt borzalommal tekint a keresztény ember. Abban az időben azonban, amikor a zsidó világnézet formálódott, ez még nem lépte túl a gyakorlat szokott kereteit. Ilyenformán nem csodálható, hogy az egyes ember sorsa hűvösen hagyta az elméletírót. A mindennapos rablóhadjáratok, az olykor szűkségből, olykor szükség nélkül véghezvitt tömegmészárlások, a hol jogos, hol jogtalan kegyetlenkedések tömege mindenesetre éles kontrasztot mutat a szelíd Jób elégikus sóhajával: „Mint a virág, kinyílik és elhervad, és eltűnik, mint az árnyék, az élet” (14.2). A költőnek alaposan szublimálnia kellett a valóság tényeit, hogy azokat esztétikai értéké formálhassa.

A történelem útján járó nép mint jámbor és bűnös egyének összege, egy erkölcsi átlagot testesít meg, és eszerint él vagy pusztul. Az isteni jószág abban mutatkozik meg, hogy a közösséget alkotó egyéneket nem egyenként veti a mérleg serpenyőjébe, hanem hajlandó egyenlő súlyúnak tekinteni az ötven, húsz, tíz jámbort a vétkesek sokszoros tömegével (1 Móz 18.22–31), vagy ha a leszármazás fonalát mégis elvágja, egy szálát azért meghagy, mint az özönvíz idejében. A közösségek között érték, vitalitás, történelem és perspektíva szempontjából az erkölcsi színvonal tesz rangsort a teljes pusztulástól az örök boldogságig. Philón az erkölcs és a történelem eme szükségszerű egybeesését természettudományos alapon is megindokolja: „Azért mondják az egyik népet különbnek a másikkal, mert kell, hogy az egyik feljebb legyen, mint a másik, kiválóbb legyen jószágban, mert az igaz meghaladja az igaztalant, a mértékletes a fényűzött. A mennyei dolgok ugyanis üdvösek, a földiek azonban közeli rokonai a balgaságnak és a sötétségnek.”¹¹⁸

Izrael fiai másoknál magasabb fokú erkölcsiséggel rendelkeznek, a népek sorában tehát az első hely illeti meg őket, az isteni világterv végrehajtásában megkülönböztetett szerepet játszanak. E föltevés formulája a kiválasztottság. Ez jogosítja fel és kötelezi őket arra, hogy harcoljanak az Úr ellenségeivel, a bálványimádókkal, a bűnnel, a gonosszal, aminek honorálásaképpen Jahve a magáénak tekinti ügyüket. A rengeteg szenvedésre, üldöztetésre a zsidóság végső győzelme és boldogulása következik majd. „Ez áll vala ősapáinkra s reánk nézve is: mert nemcsak egy ember kelt ki ellenünk minket kiirtandó, hanem minden nemzedékben megtámadnak minket, hogy kipusztítsanak, és a Legszentebb, dicsértessék, mindannyiszor megment bennünket kezeik közül.” (Pészach-agáda.) A jónak a rosszal szemben való képviselése, az igaz vallásért folytatott harc, az ennek érdekében vállalt áldozat, a holocaustum (Gen 22.7, Hós 6.6. stb.), a zsidóság történelmi hivatása. Szenvédése az egész emberiség érdekében való, mintegy törlesztés a többiek büneiért (Ézs 53.3–12). Istennel szemben az emberiséget képviseli, vándorlása az egyiptomi rabságból a szenvedéssel teli pusztán, mégis Isten vezetésével szerencsésen a Kánaánba, az emberiség célhoz vezető útját példázza. A zsidó történelemben kikristályosodva jelennek meg azok az erők és törvényszerűségek, amelyek a történelem mozgását általában irányítják, de más népeknél – mivel azok távolabb állnak a fényforrástól – homályosabban vehetők ki.

*

¹¹⁸ „Ideo dictum est populum populi meliorem, dum necesse est unum superare alterum, praecellentem bonitate, dum iustus iniquum superat et modestus luxuriosum. Sunt enim caelestia salubria, terrena vero ineptiarum et tenebrarum simillima.” Quaest. Gen. 157.

A dolgok világa és az emberek világa, az egyes ember és a társadalom mozgása között az első filozófusok sem látnak lényegbeli különbséget. Az emberek között ugyanazt a nagy, végső igazságot keresik, mint a természetben. Anaximenész szerint a lélek is levegő (Plut. Plac. 1.3). Diogenész ehhez hozzáteszi, hogy az értelem is az (Simplik. Comm. Arist. Phys. 32b). Philolaos úgy gondolja, hogy a szám szolgál mértékül a léleknek is (Stob. Ecl. 1.2.3), Empedoklés a lélekben is megtalálja a négy elemet (Arist. Anim. 404b). A későbbi pythagoreusok ellentétpárjai (páros–páratlan, hím–nő, világos–sötét és hasonló) sorában ott van a jó–rossz kettőse is, az ős-princípiumhoz visszavezető út pedig az ember számára szerintük a lélekvándorlás. Démokritos és követői gömb alakú lélekatomokat tételeznek föl (Arist. Anim. 404a–405a). A platóni világlélek emberi lélekként jelenik meg az egyénben. Aristotelész hatalmas apparátussal kiépített rendszerben bizonyítja, hogy a legegyszerűbb tárgytól a világegyetemig, a növénytől az emberig, az egyéntől az államig mindent egységesen a célszerűség eszméje mozgat, és amint a világ célja, formája az isten, úgy az emberé a lélek.

A természet és a társadalom törvényeinek ez a látszólag materialisztikus egybeomlása vezette arra a feltételezésre Karl Marxot, hogy egyes esetekben – Démokritosnál – a természetben rejtett társadalomtanat takar, amint ezt 1841-es jénai disszertációjában fejtegeti.¹¹⁹

Újdonság a szofistáknál látszik. Ők azok, akik a filozófiát a mindennapi élet részévé teszik, és hozzájárulnak ahhoz, hogy a filozófia és a publikum közeledjék egymáshoz. Közéleti működésük során föl kell vetniük állam- és alkotmányügyi kérdéseket is, ezért a múltat is bevonják érdeklődésük körébe. Ők kezdenek foglalkozni a kultúra, a nyelv, a jog, a politika eredetének a vizsgálatával. Az új iskola módszertani újítással is jár: a magukban vagy a zárt körben, visszavonultan elmélkedő elődökkel szemben a szofisták kimennek az utcára, és gondolataikat beszélgetés közben, mintegy a közönséggel együtt formálják.

Sókratész gondolatvilágában a természet helyét már mindenestől a személyiség foglalja el. Az élet oka vagy célja helyett annak emberi értelmét, a boldogságot, annak eszközét, az erényt, és az erény megvalósításának a módját, a cselekvést helyezi előtérbe. A filozófia tudománya elé emberi problémákat állít, megállapítja az erkölcs, az érték fogalmát. Szerinte a világot egy magas értelem kormányozza, amelytől az állam intézménye is származik, és ettől valók az íratlan, az erkölcsi törvények. Ezek tanulás révén megismerhetők, a tudás tehát azonos az erénnyel. Az uralkodónak meg kell ismernie a természeti, az egyetemes jót, és azt kell a szemé előtt tartania. A kezdetleges materializmusba ezzel visszavezeti a vallás erkölcsét, amelyet a zsidóságnál is megtaláltunk.

Sókratésszal kifermálódnak annak az értékrendszernek a körvonalai, amelybe a görög–római gondolkodás a társadalom jelenségeit behelyezi. Az erkölcs és a társadalom problematikáját a továbbiakban egy gondolkodó sem kerülhette ki. A rendszert a sókratészi elemekből Platón és Aristotelész építette föl.

Sókratész útmutatása arra indította Aristotelést, hogy a régi felfogással ellentétben az ember oldaláról közelítse meg az egyetemes valóságot. Az ős-princípium, az egybeeső ok és cél, amelyet cél-oknak (causa finalis) nevezünk, az ő felfogásában cél jellegét domborítja ki. Metafizikájának meghatározó hasonlata a házépítés, amelynek során az eleve adott cél, a forma tervszerűen – bár az anyagi megkötöttség miatt valamelyest mindig tökéletlenül –

¹¹⁹ Die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie.

megvalósul. A magban mint cél adva van a fá. Minden mozgás oka a célszerűség, a kibontakozás, az entelekheia irányába való törekvés. Míg tehát elődei okot láttak az emberi mozgás mögött is, ő céltudatosságot tulajdonít a dolgoknak, a természetnek, az univerzumnak is. A célratoró tevékenység, a kibontakozás, a tökéletesedés, a fokozatos megvalósulás és megvalósítás perspektívájába állítja a világot és az emberi életet, így értelmessé teszi azt. E gyökeres fordulat után persze még mindig ugyanazon a körön belül marad: a természet és a társadalom között ő sem lát minőségi különbséget. Az embert ő is biológiai oldaláról ismeri föl, és természeti dologként talál többek között benne is célszerűséget. Az emberi cél-ok a lélek, amely a természet lelkével közösen valami felsőbb jóból ered, és ugyanoda törekszik vissza.

Aristotelés felfogása gyökerét tekintve oda nyúlik, ahova a Bibliáé, s ezért, ha forma szerint másnak látszik is, lényegében alig tér el a zsidótól. Jahve, aki a világ egész struktúráját a legmagasabb fokon foglalja össze, nemcsak a természet okszerű erőit rejti magában, hanem az emberi célszerűséget is. Ennek következtében az általa mozgatott jelenségek is célszerűek. A zsidó elmélet a természetet egyértelműen okszerűnek (teremtettnek) ismeri el, Istenről azonban feltételezi, hogy a természettel szemben, mint ok, célszerűen hat, és e tulajdonságából átad valamit a teremtésnek is. Az ember kedvéért megtervezett világban a természetnek is megvan a maga szerepe, az emberi cél érdekében a tárgyi valóság is célszerű, aktív tevékenységet fejt ki. Szemléltetően mutatja ezt a természet viselkedése a történelemben. A tenger kettéválik, a folyó visszafordul, a sziklából víz fakad, a bot kivirágzik a zsidók szükségletei szerint. Dögvész Dávid vétke miatt támad; a folyó kiszárad, a föld meddővé válik, mert a nép vétkezett. Elemi csapás, betegség, fűj, sáska, manna, aszály a természet részéről sohasem véletlen játék, de nem is öntörvényű mozgás, hanem az ember tevékenységéhez alkalmazkodó, arra reagáló ok- és célszerű cselekedet. Néha a legfőbb mozgató közvetlenül avatkozik bele a dolgok menetébe, csodát tesz (a Nap megáll), támaszt valami jelenséget (özönvíz). Néha a természet önmagától produkál valamit, aminek megtervezett volta csak utólag derül ki, amikor a függetlennek látszó szálak összefutnak (hét bő és hét szűk esztendő). Hogy az állandó folyamatok és jelenségek (idő, csillagjárás stb.) ugyancsak az emberi célt szolgálják, azt már láttuk.

Nemcsak a külső természet, hanem az ember belső indulatvilága is e célszerűség jegyében működik. A számunkra természetesnek, okszerűnek látszó érzelmek sem ok következtében, hanem az isteni terv megvalósulása céljából támadnak. Amikor Saul megtudja, hogy ellenségei ki akarják szűri a jábesbeliek szemét, indulatra gerjed, de indulata nem természetes eredetű: „az Úrnak lelke Saulra szálla, és az ő haragja nagyon felgerjede”; ellenségei sem az ő fenyegetésétől riadnak meg, hanem azért, mert „az Úrnak félelme szálla a népre” (1 Sám 11.2–7).

Alapjában a zsidó gondolkodás is tisztában van azzal, hogy a természeti jelenségek objektívak és okszerűek, a világ adott, nem befolyásolható. Isten „megszűnék a hetedik napon minden munkájától, amelyet alkotott vala” (1 Móz 2.2), a teremtés befejeztetett, a világ elkészült. „Tudom, hogy valamit Isten cselekszik, az lesz örökké, ahhoz nincs mit adni, és abból nincs mit elvenni” – vallja a Prédikátor (3.14). A rendszert mozgató törvények a teremtés napján működésbe léptek, és e törvények változtathatatlanok (Jer 33.20–21, 21–25, Préd 1.5–8, 3.1–8, 3.14. stb.). Isten is ritkán nyúl bele a dolgok természetes menetébe, a szó szoros értelmében vett csoda csak kivételesen fordul elő, többnyire maga is racionális eszközökkel dolgozik: erős keleti szelet támaszt, és az szárít utat a Vörös-tengeren;

Illést a szélvész ragadja fel az égbe; stb. A természetben meglevő okszerűség a célszerűségbe eleve beépített tényező.

E tekintetben tehát a bibliai Isten és az aristotelési *causa finalis* egészen közel áll egymáshoz. Mindkettőnek az a funkciója, hogy az embert a célra vezérelje.

Az első görög gondolkodók előtt a közvetlen emberi cél fogalma csak homályosan derengett, és csak egy nagyon általános, bizonytalan terminussal, a *boldogsággal* tudták megjelölni. Ennek mibenlétét sem állapította meg más, mint Sókratés, előtte nem jelentett többet, mint hosszabb-rövidebb (esetleg örök) időre szóló kellemes állapotot, jó érzést. Sókratésszal létrejön a boldogság szaktudománya, az etika. Nála a boldogság már a centrumban áll, Platónnál minden egyebet háttérbe szorít, Aristotelés átgondolt tudományos rendszerbe illeszti. Ezzel alakul ki véglegesen az az értékrend, amelybe az ókori filozófia az emberi cselekvést behelyezi.

Ez az értékrend tehát etikai jellegű, alanya az ember, tárgya a tett, eszköze a *virtus*, mércéje az egyéni boldogság. A tevékenység megítélésénél az kerül mérlegre, hogy mennyiben segíti elő az egyéni boldogulást.

Középpontjában a *virtus* áll.

A világ épületében minden tagnak megvan a maga sajátos feladata. Van természetesen számos tulajdonsága is. *Virtus* az a speciális tulajdonság, amely a tagot a meghatározott funkció betöltésére elsődrendűen alkalmassá teszi. „Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura” – határozza meg Cicero (Legg. 1.8.25). A ló virtusa a gyorsaság, a virágé az illat, de beszélnek a ház, a hajó virtusáról is. Az ember virtusa is az az adottság, amely őt a közösségben elfoglalt helyének a betöltésére predestinálja. A katonáé a bátorság, a kézművesé az ügyesség, a szónoké az ékesszólás, és így tovább. Ez azonban nem elég, mert a természet mindenkit felkészít valamilyen tulajdonsággal, amelynek birtokában az illető úgy-ahogy beilleszkedik a közösségbe. Ez a tulajdonság azonban – Cicero idézett megállapítása értelmében – csak akkor *virtus*, ha tökélyfokon áll. „Nem a természettől és nem a természet ellenére van bennünk *virtus* – írja Aristotelés (Ethic. 2.1.3.) –, befogadására készek vagyunk a természet jóvoltából, kifejtethetjük és finomíthatjuk az akarat és a szokás jóvoltából.” Mai szakkifejezéssel a képesség és készség együttes meglétéről van szó. A képességet a természet adja, a készség a szabad akarat függvénye. A képesség és készség arányát, illetve a *virtus* forrását illetően vannak nézetkülönbségek a gondolkodók között. Egyesek – Sókratés, Plutarkhos – a nevelésnek tulajdonítanak nagy szerepet, Juvenalis 14. satírája a példaadás jellemformáló szerepéről szól. Livius viszont azon az állásponton van, hogy az erkölcs adott valami, és nemigen változtatható. Cato (Agr.) szoros összefüggést lát a jellem és a foglalkozás között. Hippokratés, Platón, Aristotelés, Cicero úgy véli, hogy a *natura loci* – modern terminussal a földrajzi környezet – tesz különbséget az egyes népek erkölcsi állapota között. Vannak szélsőséges álláspontok is, mint Namatianusé (1.309), aki a névnek tulajdonít döntő jelentőséget.¹²⁰ Szórványosan a közösség jellemformáló hatása is szóba kerül; Solón például egyik elégiájában azt a megfigyelést teszi, hogy a magában okos ember a tömegben buta lesz.

A dolgot – az embert is – a *virtus* megléte vagy hiánya minősíti. Megjelenik az a fel fogás, amely aztán ezredévig tartja magát, hogy az igazi nemesség egyedül a *virtusból* ered: „Nobilitas sola est atque unica virtus” (Juv. 8.20).

¹²⁰ „Nominibus certos credam decurrere mores, Moribus an potius nomina certa dari?”

A virtus kiemeli az embert a hasonlók tömegéből, dicsőséggel ajándékozza meg őt. A dicsőségvágy készíti az embert virtusa kibontakoztatására. („Et laudis cupiditas et timor ignominiae ad virtutem excitant” Caes. Gall. 7.80.6.) Cicero ki is gúnyolja azokat, akik tagadják ezt; ezek – mondja – éppen az efféle okoskodásokkal szeretnék elhíresíteni a nevüket.¹²¹

Stat sua cuique dies, breve et irreparabile tempus
Omnibus est vitae, sed famam extendere factis
hoc virtutis opus.

(Verg. Aen. 10.467–469.)

„Helyesebbnek tartom, ha a dicsőséget keressük, és bár a rendelkezésünkre álló élet rövid, tetteink emlékezetét minél távolabbi jövőbe nyújtjuk” – mondja ugyanezt bővebb szóval, prózában Sallustius (Cat. 1). A hírnév az, ami túléli az embert, ami a földi lét rövidsége ellenére is halhatatlanságot biztosít.¹²² Plautus lakonikus rövidegként: „Qui per virtutem peritat, non interit” (Capt. 3.5.32). Hogy ez a felfogás milyen sokáig tartotta magát, arra talán elég lesz Zrínyi Miklóstra hivatkoznom.

A virtus független a külső körülményektől, a derék ember mindig megtalálja az alkalmat a közérdekű cselekvésre, és feltétlenül ki tudja vívni magának a halhatatlanságot. „Tudják meg, akiknek szokásuk a szokatlanon csodálkozni, hogy rossz fejedelem alatt is lehetnek nagy férfiak, és az alkalmazkodás meg a mértéktartás, ha szorgalom és erő járul hozzá, eléri azt a dicsőséget, amelynek révén többen dacos, de a közösség számára haszontalan, dicsekvő halál révén elhíresedtek” (Tac. Agr. 42). Tacitus életművének legsugallatosabb tanítása az erkölcs objektív körülményekhez való alkalmazása: aki abban a tévedésben él, hogy a virtus kibontásának eszköze változhatatlan, aki a boldogságot ugyanazon mód keresi, a közérdeket ugyanazon mód szolgálja, aki változott viszonyok között változatlan marad, az elpusztul, és a halála értelmetlen lesz. Az igazi virtus éppen abban áll, hogy minden körülmények között megkeresi azt a rést, amelyen át út nyílik a közhasznú cselekvésre. Ez az, ami valóban rászolgál a halhatatlan hírré.

A virtus nem esik messze a bölcseségtől, voltaképpen nem is egyéb, mint ennek kifejeződése. Természetesen a szabad ember privilégiuma, mert csak ő rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy adottságait a saját elhatározásából kifejlessze és a közösség szolgálatába állítsa. A szolgák virtusáról az ókori irodalomban nem esik szó. A szabadok között is csak a kiemelkedőknek jut osztályrészül. A csatában a közkatonát is a dicsőség vágya vezérli („Laudibus haud minus quam praemio gaudent militum animi” – Liv. 2.59), világra szóló hírnevet azonban csak kevesen szerezhetnek maguknak. Az átlagember ugyanis nem tud mit kezdeni a szabadsággal: „Haec natura multitudinis est, aut servit humiliter, aut superbe dominatur, libertatem, quae media est, nec spernere modice, nec habere sciunt” (Liv. 24.25).

A virtus fogalmának bevezetése azt a tapasztalatot mutatja, hogy az egyén boldogsága csak közösségi keretek között valósulhat meg. A görög–római közösség a zsidóval szemben horizontálisan helyezkedik el. A filozófia az egyszerűen együtt élő egyének közös életének

¹²¹ „Ipsi illi philosophi etiam in his libris quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt, ut in eo ipso quo praedicationem nobilitatemque despiciunt, praedicari de se ac se nominari velint.” Cicero idézi Amm. Marc. 22.7.

¹²² „Longius, quam quantum vitae humanae spatium est, cupiditas gloriae extenditur, maximaque pars eius in memoriam ac posteritatem prominet” (Liv. 28.43).

problematikáját vizsgálja. Sókratés etikáját Platón kiszélesíti az államra, Aristotelés pedig elsőként használja a társas lény (zóon politikon) terminust. Külön társadalmi etika azonban nincsen, a közösségnek nincsenek sajátos törvényei. A közösség a biológiai kényszer következménye. Platón és Aristotelés ezt úgy magyarázza, hogy a lélek anyaghoz kötöttsége folytán kénytelen a földi feltételekhez alkalmazkodni. A társadalmi élet nem lényege az embernek, csak külső szükséglet, a sztoikusok szóhasználatával adjafora. A közösség akkor a legjobb, ha nincs. A cinikusok, Diogenés és társai a boldogság megszerzésének lehetőségét szorosan hozzákötötték a tudás megszerzésének a képességéhez, és a bölcs privilégiumává tették azt. Ezzel visszatértek a filozófia izolálásának útjára, és a közösségtől megvonták az emberi jelzőt. Tagadták annak erkölcsös voltát, vagyis felsőbb eredetét, a szokások, a törvények jogosságát. Antisthenés, Aristippos, Theodóros szerint ezek a bölcsre nem érvényesek. Hegesippos odáig megy, hogy az életet is megveti, mert annak földi keretei vannak. Mások azonban a sókratészi tannak nem a formájához ragaszkodtak, hanem a lényegét próbálták megérteni, és fenntartották a filozófus meg a közösség barátságát. Annikeris az individuális, hedonista gyönyör egyik forrását az emberi kapcsolatokban (barátság, hazaszereget, önfeláldozás, család, társasági élet) fedezi föl.

A közgondolkodás úgy vélekedett, hogy ha már közösségnek lennie kell, az ne gátolja, hanem segítse az egyént, kényszerítse a célhoz vezető útra. Solón, Thukydides, Platón, Aristotelés államának lényege a rend, a kényszerűen közös étellel együtt járó akadályok olyképpen való rendezése, hogy közöttük lehetőleg széles út nyíljon az egyéni cél felé, és aki hajlandó egyenesen járni, az ne legyen kitéve a botlás veszélyének, aki viszont a görbe utat választja, az korlátba ütközzék. Törvényeket kell szabni, melyek lehetővé teszik az etikai normák teljesítését, azok számára pedig, akik nem elég bölcssek ahhoz, hogy megismerjék a normát, hogy önszántukból járjanak a helyes úton, a törvény legyen ösztöke, az erkölcstelen előtt korlát:

A törvényesség alapítja csupán meg a rendet,
Ráveti béklyóját a jogok ellenire,
Tőle a dac szelidül, lohad a góg, símul az érdes,
És a csirájába fullad az elvakulás.
Egyenesíti a görbe jogot, lefokozza a túlzást,
Átkos lázadozás fegyverit összetöri;
Visszavonás mérgét megszünteti, úgyhogy alatta
A földön minden ildomosabb, okosabb.

(Solón Eleg. 3.33–40.)¹²³

Ez az ideális állam nem gépezet, hanem gát, nem teremt, hanem rendez, nem alkot, hanem megőriz. A költő kizárólag negatívumokkal jellemzi. Nincsenek önálló elvei, kész embereket foglal össze, és a közöttük meglevő természetes különbségeket egyenlíti ki. Lényeges momentuma tehát az igazságosság. „A legelőkelőbb, a legalacsonyabb és a középső rendből, mint a hangokból, helyes eljárással a különbözők együttérzése folytán állam keletkezik. Amit harmóniának neveznek a muzsikuskok az énekben, az államban az egyetértés az. Minden államban a jólétnek az egyetértés a záloga, és ez igazságosság nélkül semmiképpen sem lehetséges.” Így Cicero (Respubl. 2.42.69). Az állam szerkezete azonos az egyénével, ugyanazokat az erényeket és hibákat tartalmazza. Erősen kidomborítja ezt Pla-

¹²³ Csengery Antal fordítása.

tón, aki az egyéni psziché összetevőit (bölcesség, bátorság, önmérséklet és az ezeken felül álló, ezeket összehangoló igazságosság) ránagyítja a közösségre, és az egyes csoportokat (vezető, katona, kézműves) ezek társadalmi képviselőiként fogja fel.

Az etikai szervezetszerű társadalom természeti csoportosulás. Eltérő tulajdonságokkal rendelkező rétegekből áll össze, és az ellentétek egysége a természet szférájában alakul ki. Ebben a szférában illik össze, pótolja egymás hiányait az okos és a bátor, a gazdag és a szorgalmas, a vezető és a vezetett, vagy a becsületes és a becstelen, a lusta és a buzgó stb. A társadalom funkcionális struktúrában épül fel, amit kitűnően példáz Menenius Agrippa. A közösséget nem részeinek dialektikus ellentéte tartja fenn, hanem ellenkezőleg, a részek egymásba illése: „A tettek az erkölcsök hasonlatossága esetén egyetértésbe és szövetségbe vonják a halandókat, míg ha az erkölcsök különbözők, ellenségeskedésbe taszítják őket” – állapítja meg Prokopios (Vand. 4). Ez az egyik oka annak az élénk érdeklődésnek, amelyet az ókor történetírói az erkölcs, a jellem iránt tanúsítanak, nagyrészt innen az a szuggesztív erő, mely a tettek mögött rejtőző lélektani indítékok szövevényébe ma is belerántja az olvasót.

Az antik társadalomszemlélet tehát az emberi cselekvést egy természettől adott, statikus, öröknek vélt normákat tartalmazó morális értékrendszerbe helyezi bele. A történetíró nem azt a folyamatot (változást) vizsgálja, melynek során az adott társadalom létrejött és alakult (netalántán halad is), hanem azokat az értékeket keresi, melyek azt változatlanul fenntartani képesek. Azt, hogy „milyen életmód, milyen szokásrend volt, milyen emberek és milyen módszerek segítségével született, növekedett a birodalom idebent és a csatatéren, aztán hogyan lazult meg lassacskán a fegyelem”, és hogyan ment minden tönkre. (Liv. praef. 9–10.)

E felfogás bőséges maradványai azóta sem porladtak szét, és mind a mai napig szembeszegülnek azokkal a kísérletekkel, amelyek megpróbálják a históriát valamiképpen az „egzakt tudományok” közelségébe hozni. Különösképpen Európa keleti felének történetírását jellemzi ma is a morális ítélkezés.

Ebben az etikai lábakon álló struktúrában az egyed, a biológiai ember megtalálja a helyét, megtalálhatja egyéni boldogságát, a társadalmi mozgás, a történelem azonban értelmetlennek, mi több, károsnak látszik, nem vezet sehova, az ember nem lesz sem jobb, sem boldogabb, inkább ellenkezőleg. A történelemre – erről már beszéltem – csak úgy nézhetünk, mint olyan vonalra, amely valahonnan kiindult, és a mi társadalmunk felé halad. Bár-hogyan vélekedjék is valaki az emberiség hajdani és mai állapotáról, ítélje bár tökéletesedésnek vagy züllésnek a kettő között lezajlott változást, azt el kell ismernie, hogy a közelmúlt több rokonságot mutat a jelennel, mint a régmúlt. Ha tehát a múltra a mából nézünk vissza – és ugyan honnan néznénk? –, fejlődésről, hosszabb távon egyenes vonalú fejlődésről kell beszélnünk. A fejlődés, a haladás, tehát a történelmi mozgás mérésére azonban Aristotelés ingája alkalmatlan, az emelkedő vonalú egyenes a körpályához képest torznak látszik. Elméletileg ezzel magyarázható, hogy a történelmi változást – amely lassúsága ellenére nagyobb távlatból az ókorban is érzékelhető volt – rendellenesnek ítélték. Minden mozgás, amely nem mechanikai, rendzavarás.

A külső erőknél kiszolgáltatott primitív ember a boldogság netovábbját a nyugalomban vélte fölfedezni. Ezzel szemben a verejtékes munka, a szenvedés, a háború állt. Minden mozdulat, amely a nyugalmat megzavarja, bűn. Anaximandros a keletkezést is bűnnek jelenti ki; úgy vélekedik, hogy a dolgok ugyanott találják majd romlásukat, ahol keletkez-

tek, „így kell meglakolniuk elkövetett jogtalankodásukért az idők rendjében”. (Simplik. in Arist. Phys. 6a.) Az első ember első mozdulata, az „eredeti bűn” indítja útjára a földi történelmet, a kínok láncolatát, amelynek nagy fordulatai a későbbiekben is egy-egy újabb bűnhöz kapcsolódnak (özönvíz, a bábéli toronyépítés, Jézus megfeszítése), majd az utolsó napot is a bűn fejedelmének színre lépése fogja bevezetni. A görögök mitologikus történelmének nagy ívei, a drámaciklusok hasonlóképpen egy-egy bűnből indulnak ki. Mind az emberiség (Káin), mind Róma története testvérgyilkossággal kezdődik.

A történelem értelmetlenségét az Ószövetség tagadással korrigálja, azzal, hogy a társadalmat mozdulatlanak állítja. A társadalom állandó szerkezetet tart. Az isteni eredetű normák stabilak, az ember hozzájuk való viszonya változatlan. A gonosz minden ponton fel-felbukkan, de azonnal ki is hullik a rostán, a világra nem gyakorol maradandó hatást, az úton csak a jók mennek tovább. A sztoikus felfogás az egyén boldogsága és az ezzel összeegyeztethetetlen – de valamelyes mértékben mégis csak érzékelhető – társadalmi mozgás közötti feszültséget szintén tagadással akarja megoldani: a bölcs megtagadja a társadalmat, és kivonul a történelemből. Gondoljunk Diogenés hordójára. Minden baj oka – véli Marcus Aurelius (4.39.) – az a hajlandóságunk, hogy véleményt mondjunk a rosszról; vessük el hát a véleményt, és nem lesz több baj. Ez a felfogás egyes zsidó gondolkodókra is hatott. Az imént idéztem Ézsaiást (33.15–16), aki azt ajánlja, hogy dugjuk be a fülünket, fogjuk be a szemünket.

Az öreg Cato (Kr. e. 234–149) idejében üti fel a fejét a pesszimizmus, amely Livius korára már általánosnak mondható: a történelem hanyatló tendenciát mutat. Ovidius a züllést egyenes vonalban rajzolja meg az aranykortól a vaskorig. Tacitus lefelé szálló spirált képzel maga elé, melyben a hanyatlás egymás alatt ismétlődő körökben indul újra meg újra. „A legrégebb halandók még semmit sem cselekedtek gonosz vágyakozásból, ezért gyalázat, bűn, egyben büntetés vagy kényszer nem volt, sem jutalomra szükség, mert hajlandóságból önként követték a jót, és ahol semmit sem kívántak az erkölcs ellenére, félelem semmit sem tiltott. Ámde miután az egyenlőség alábbra, a nagyravágyás és az erőszak pedig a szerénység és a becsület helyére került, felburjánzottak a hatalmasságok, és sok népnél örökre megmaradtak. Egyesek nyomban, vagy miután megunták a királyokat, törvényeket kívántak.” Létrejött tehát egy második, alacsonyabb szintű, a természettől messzebb eső normarendszer, amely eleinte, Minos, Lykurgos, Solón, a tizenkéttáblás törvény idejében nemesebb eszközökkel élt, de később a törvényeket hatalomvágyó izgatók sajátították ki, akik önző, pártos célokat szolgáltak. Augustus állította fel a harmadik normarendszert, immár azonban önkényuralom alapján. (Ann. 2.26–28.) Ezen a ponton veszi föl az elbeszélés fonálát, hogy megmutassa, hogyan indul a történelem e harmadik, leghitványabb rendszer csúcsáról tovább, ennek is az alja felé.

Ez a felfogás olyannyira általános, hogy nem tudom, kell-e példákkal illusztrálni. Livius azért fog tollat, hogy a züllés okait feltárja.¹²⁴ Isokratés (Areop.) saját korának feslettségét Solón idejének dicsőségével veti össze. Tacitus egész művet szentel a római kultúra

¹²⁴ „quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit, labente deinde paulatim disciplina velut desidentis primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites, donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus, perventum est. Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri, inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu, foedum exitu quod vites.” (Praef. 9–10.)

hanyaglásának a bemutatására (Orat.). Sallustius leszögezi, hogy a római államrend „pauulatim immutata ex pulcherruma pessuma ac flagitiosissima facta sit” (Cat. 5); Jugurthájában döbbenetes képet fest a romlottságról. Caesar folyvást fölemlegeti a régi tisztességes szokások elvesztését (Civ.). Juvenalisnál az aljasság szinte társadalomszervező alapelvként áll, alig van sora, mely ne a züllöttséget ostromozná; még az emberiség fizikai elkorcsosulását is feltételezi (15.65–68). Harmadik szatírájában a civilizációs ártalmakat szedi lajstromba. Ebben a beállításban ugyanis a technikai haladás, a szokások finomodása, sőt a birodalom erősödése, területi gyarapodása is az ártó tényezők közé kerül. Még a tűz megszerzése is csak arra szolgált, hogy szaporítsa az emberiségre zúduló bajokat (Hor. Carm. 1.3.25–40).

Nem átmeneti jelenségről van szó, és nem is a minden időkben fel-felbukkanó természetes nosztalgiáról. Példáim nem egy kor életérzését, nem egy-két generáció pesszimizmusát illusztrálják, hanem azt a tapasztalatból fakadó meggyőződést, amely, mint mondtam, a Kr. e. II. századtól fokozatosan erősödik, és végül uralkodóvá válik: a történelem tendenciája hanyatló.

Az a tény, hogy a rendelkezésre álló mérőeszköz, az inga, a társadalmi mozgás mérésére alkalmatlan, formailag abban a furcsaságban fejeződik ki, hogy a társadalom állapotáról az irodalom – a fentebb hallott bőbeszédűség ellenére – az égvilágon semmit sem tud mondani. Jószerivel egyetlen pozitív megállapítást (azt is mondhatnám, nyelvtani formulát) sem találtam, minden nyilatkozat kizárólag negatívumokat tartalmaz. És ez az egész történelemre, tehát a magasztalással emlegetett múltra is vonatkozik. A jelent a múlt erényeinek, a múltat a jelen hibáinak a hiánya jellemzi. Ovidius nevezetes „aurea aetas”-ának (Met. 1.3.1–24.) 24 sora egyetlen állítást sem tartalmaz, ellenben van benne 21 tagadás: nullo (2), sine (4), aberant, nec (4), nondum (2), nulla, non (4), immunis, intacta, inarata; az egyetlen pozitívnek látszó „ver aeternum” is a másik három évszak hiányát jelzi. A régiek azzal tették nagygyá Rómát, állapítja meg Cato (52.19), ami most nincs: „domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam adque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam; laudamus divitias, sequimur inertiam; inter bonos et malos discrimen nullum; omnia virtutis praemia ambitio possidet”. Egyértelműen megállapítható, hogy minél messzebbre távolodik az emberi közösség az ősi állapotoktól, a természettől, annál züllöttebb, annál kevésbé felel meg a természet diktálta erkölcsi követelményeknek. Tacitus germánjai ékesszólóan tanúsítják ezt.

Ez a felfogás mind az ószövetségihez, mind a régi göröghöz képest némi előrehaladást mutat az önálló társadalomszemlélet kialakulása felé. A rómaiak annyit bizonyosan észrevettek – hiszen éppen ezt kifogásolják –, hogy a közösség nem enged szolgáian a természet parancsának. Az a megállapítás, hogy ahol az egyén megtalálhatja a saját boldogságát, ott a társadalom nem, arra mutat, hogy a társadalmat már nem tekintik kizárólag egyének egyszerű összegének. Ha a társadalmi etika fogalma még nem is bukkan fel, annyi már tudható, hogy az nem egyszerűen az egyéni etika felnagyítása vagy megsokszorozása. Azonban ez az előremutató fölismerés a világnézet keretei közé nem illeszthető be. Ellentmondás, feszültség keletkezik, amely pesszimizmusban jut kifejezésre. Megoldást az új világnézet, a kereszténység kínál.

A társadalom

A mai felfogás szerint az ember és a valóság viszonyában az ember az aktív fél, akinek tevékenysége – akár tudja ezt, akár nem – a passzív valóság átalakítására irányul. Az emberi tevékenység a társadalmi cél szempontjából, a jövő oldaláról vizsgálendő, az okszerűség (a múlt) kérdése másodlagosan vethető fel, mint a társadalmi célszerűség természeti (biológiai) eredetének és feltételének kérdése. Az ember természeti lényként maga is az okszerűségnek van alávetve, éppen ennek következtében vált társadalmi lényvé. De miután ez bekövetkezett, amikor a természethez már nemcsak közvetlenül, hanem a társadalom közvetítésével is tartozik, mozgását sajátosan a célszerűség fogja jellemezni. Ez az, ami lényegileg megkülönbözteti a világ többi darabjától.

Az ember és a valóság kapcsolatának van még egy különös tulajdonsága. Nevezetesen, hogy e kapcsolat milyenségét tekintve az ember a feljebbvaló. A kontaktus sajátos tulajdonságait ugyanis nem a természet szabja meg, amely minden gyermekére egyforma arccal tekint, hanem az ember. Az emberi tevékenység egyedülálló, a világra aktívan vizsgálható jellegét ismeri el az Őszövetség, amikor a teremtés különös értelmet adó célját az emberben fogalmazza meg.

A legelső kezdetekben az ember természetátalakító aktivitása oly kevésbé eredményes, hogy észrevenni alig lehet. A világgal szemben a kiszolgáltatottság érzése az uralkodó. Ez az érzés azonban már az első pillanatban alapvetően különbözik az állat ösztönös félelemtől. Abban a legrégebbi időben, amelynek gondolkodás- és érzélemvilágába valamelyest beelátunk, a külső hatalmaknak való kiszolgáltatottság érzése mellett már annak a tudata is fölsejlik, hogy a többi természeti lényhez képest az ember bizonyos kivételezettséget élvez. A felsőbb hatalmakkal beszélgetni tud, akaratakról tudomást szerezhet, jóindulatukat esetleg maga felé hajlíthatja. A pleisztocén első periódusában élő pekingi ősembernél megtaláljuk ennek jeleit. A természetátalakító tevékenység első mozzanata a felsőbb hatalmak befolyásolására való törekvés, vagyis a vallás.

Ahhoz nagyon sok időnek kellett eltelnie, hogy a termelőeszközök tökéletesedése nyomán az ember öntudatosabbá váljék. Érthető, hogy eleintén a természet törvényei kizárólagos érvényűeknek látszottak. Érthető, hogy az emberi tevékenységnek, mint sajátosnak, mint célszerűnek a vizsgálata csak idő jártával, a tevékenység kellő eredményességének a konstatálása után vált lehetségessé. Csak ekkor merült fel a kérdés, hogy vajon nincsenek-e specifikus elemek a társadalom mechanizmusában.

A természetszemlélet uralkodó helyzetét a tudás genezise is okadatozza. A gondolkodás a kézzel megfogható jelenségek tanulmányozásán gyakorolta magát, és ennek eredményeit építette bele a világnézetbe, a mitológiába is, a primitív filozófiába is. Aligha véletlen, hogy a filozófusok egyben természettudósok, csillagászok, geometerek is, érdeklődésük mindenekelőtt a kozmosz, a fizika, az arányok mérhető világa felé fordul. A természet rejtelmén kezdte formálni magát az emberi gondolkodás, ezek tanulmányozása, magyarázata során alakította ki alapelveit, módszereit, terminusait. Találón fejezi ki ezt Platón, aki a geometriát tekinti a bölcsességhez vezető első lépcsőfoknak.¹²⁵ Az Akadémia bejáratán állítólag ez a felirat díszelgett: Belépés csak geometereknek. (Arist. Anal. post. 1.12.) A társadalmat már e tanulságok birtokában vonta be érdeklődési körébe. A társadalomtudományok első eredményeit egy kész rendszerbe kellett belegyömöszölni.

¹²⁵ Respubl. 10. és Meno passim.

A harmadik ok, amely az emberi tevékenység sajátos mivoltát eltakarta a régi szemek elől, az a tény, hogy a korai emberi közösség feltűnőbben viselte magán az okokkal meghatározott, a múltban gyökerező populáció jegyeit, mint a társadalomra jellemző, jövőre tekintő céltudatosságát. Elvégre maga az emberi közösség sem célszerű megfontolás, nem tervezett tevékenység eredményeképpen jött létre, hanem ösztönös védekezésül, összebúvásként a természet riasztó aktivitásával szemben.

A társadalom rendszer, amely csak úgy fogható fel, mint kölcsönhatásban működő részeknek az összegnél magasabb minőségű egésze, és egy nagyobb egész működő része, alrendszere.¹²⁶ Ahhoz tehát, hogy a közösség társadalom legyen, kell lennie egy nagyobb egységnek, kell lennie az emberiségnek, amelynek ez a közösség működő részét alkotja. Az ókori közösségek azonban gazdaságilag önállóak, nem képeznek egymással szerves és megbonthatatlan, a tudatban feltétlenként tükröződő magasabb egységet. „Valamennyi hellént szorosán egymáshoz fűzik a vérségi kapcsolat és a közös nyelv kötelékei, közösek templomaink, közösek áldozataink, egyforma az életmódunk” – állapítja meg Hérodotos (8.144). A görög polisok egysége tehát nem lépi túl a „kultúrközösség” szintjét, szó sincs arról, hogy közös társadalmi tevékenységet folytattának.

A kultúrközösségen kívül eső dolgok, népek mind gyakorlatilag, mind elméletileg éreketlenek voltak, illetve csak úgy voltak érdekesek, mint valamely természeti jelenség, amely adott esetben hasznos vagy káros lehet. Az érintkezés egyetlen komoly formája a háború volt, amely alkalommal az ellenség elemi csapásként jelent meg, nem pedig emberi mivoltában. Mircea Eliade azt mondja, hogy a primitív ember számára az ismeretlen, idegenek által lakott terület nem is igazi „világ”, mert ott a káosz uralkodik.¹²⁷ Valóban, ezeket a tájakat lólabú emberszörnyek népesítik be, másoknak akkora a fülük, hogy takaróznak vele (Plin. Nat. 4.13), a neurusok évente egyszer néhány napra farkassá változnak (Hérod. 4.105, Mela 2.1). A görögök a szkítákat Héraklésznak és egy félig kígyó-, félig asszonytestű monstrumnak a nászából eredeztették (Hérod. 4.9). Homérosznál az oikumené, az emberi történelem színtere, kerek szigetekcske a korong alakú föld közepén, és csak a görögök élnek rajta. Hogy a zsidóság hogyan vélekedett a körülötte élő többiekéről, azt már láttuk.

E mentalitás kialakulásában nemcsak a megismerés, az utazás, az érintkezés nehézkes és szükségtelen volta játszott közre, hanem a tudatos elzárkózás is. A termelékenység alacsony szintje következtében az elfogadható életnivó csak egy szűk csoport részére volt biztosítható. A javak elosztása a közösségen belül a szabad–szolga, illetve a szabadok között a gazdag–szegény hierarchikus rendjében történt, amelyben a legalul állóknak még a pusztá létfeltételek sem voltak garantáltan biztosíthatók. E csoportokon belül és e csoportok között az érdekarc – az objektív gazdasági lehetőségek talaján – csak az újraelosztásért folyhatott, egy ugyanolyan szűk, de más szempontok alapján fölülkerekedő csoport érdekében. Idegen közösséggel egyenrangú kapcsolatot nem volt érdemes fölvenni, mert az csak a beltágok esélyeit csökkentette volna. A kapcsolatfelvétel igazán gyümölcsöző formája a zsákmányszerző háború volt.

Ezért az ókori világnézetben kiemelt helyet foglal el a kiválasztottság, vagyis az a feltételrendszer, amelynek a boldogság eléréséhez meg kell valósulnia. Magától értetődik, hogy minden közösség önmagát tekinti kiválasztottnak, és ha lehet, élvezzi ezt, ha nem,

¹²⁶ Vö. Ludwig von Bertalanffy: *General Theory of Systems*. Social Science Information VI. 1967. 125.

¹²⁷ *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957, Rowohlt. Magy. ford. Berényi Gábor. Budapest 1987. 23–26.

várja a beteljesülést. Az egyiptomiak az „ember” szót csak önmagukra használták. Az indusok, a görögök, a rómaiak az idegenektől a beszéd képességét is megtagadták, mint ezt a „barbár” megnevezés is jelzi. Aristotelés magától értetődőnek tartja a görögök uralmát felettük: „rendjén van, hogy barbárnak hellén az ura – idézi Euripidést (Iphig. Aul. 1400.) –, mert hiszen – folytatja – barbár és szolga természetesen ugyanaz” (Polit. 1252b). A rómaiaknál Vergilius fogalmazta meg ezt: „Tu regere imperio populos, Romane, memento” (Aen. 6.851). A zsidók az ő számukra megtervezett világban a „bálványimádóknak” csak a kulissza vagy az eszköz szerepét engedték meg. „Egyedül csak titeket vettem figyelembe a föld összes nemzetségei közül” – biztosítja őket az Úr (Ám 3.2). Egyiptom kizárólag arra való, hogy megmutassa rajta hatalmát, és Izrael fiai okuljanak ebből. A keresztények szemében viszont a zsidóknak jut ugyanez a szerep. „Mindezek pedig példaképpen estek rajtuk, megírtak pedig a mi tanulságunkra” – értékeli történelmüket Pál apostol (1 Kor 10.11). A már idézett Eliade más oldalról jut ide. A vallásos ember – mondja – „csak annyiban ismeri el magát valóságos embernek, amennyiben az isteneket, a kultúrateremtő hősöket és a mítikus ősoket utánozza” (uo. 92). Akinek tehát mások az istenei, hősei, ősei, az ember nem lehet.

A görög kiválasztottságnak a műveltség, a rómainak a katonai erő, a zsidónak az Ábrahámtól való leszármazás adta az alapját, az egyiptomiak a Nap, a türkök az Ég fiának voltak gyermekei, és így tovább.

A római birodalom aztán formálisan is eltakarta az emberiség fogalmát, mert túlságosan erős és nagy kiterjedésű volt ahhoz, hogy résznek foghatta volna fel magát. Jellemző, hogy kifelé való viszonyításának ötlete a XVI. század előtt föl sem merült, és tudtommal Machiavelli (Discorsi) lesz az első, akinek eszébe jut, hogy történetében van egy olyan mozzanat, amelyet a barbároknak köszönhet, a külpolitika, amelyre nincs is latin szó. Jellemző, hogy a külső erő fogalma az egész antik történetírás előtt ismeretlen, jóllehet nem egy birodalom roskadt le idegen túlerő súlya alatt. A bukást minden gondolkodó, politikus, történész belső okokra – főleg az erkölcsi hanyatlásra, a fegyelem meglazulására, a széthúzásra és effélékre – vezeti vissza, mintha a támadó ki- és mibenléte szót sem érdemelne.

Az ókori világ tehát nem látta a közösségek kölcsönösségében létező emberiséget, az egészet, ezért saját közösségében nem ismerhette föl a részt, a társadalmat.

Nem láthatta benne a részekből összeálló egészet sem. A középkor és az újkor társadalmá egymásnak feszülő ellentétek egységéből áll, a lakosság általában és jellemzően osztályokhoz és más szempontok (nemzetiség, foglalkozás, vallás, politika, egyebek) szerint szerveződött társadalmi csoportokhoz tartozik. Az ezeken kívül való lét úgyszólván lehetetlen, látszólagos, ideiglenes és távolról sem tipikus (remete, kalóz, efféle). A társadalmat a belső ellentétek lendítik előre, mely küzdelem azonban az adott társadalom fenntartását célzó közös érdekek alárendelve folyik. Külső támadás, elemi csapás az ellentétek ideiglenes háttérbe szorulásához, egységes föllépéshez vezet. Egy adott társadalmi rendszer hanyatló periódusában, forradalom idején sem változik a képlet, hiszen a harc nem a társadalom elpusztításáért, hanem rendszerének megváltoztatásáért vagy a fölötte való uralomért folyik.

Ez a dialektikus egység az ókori közösségre csak részben jellemző, csak a szabadokra, a tényleges vagy potenciális rabszolgatartókra. Ők érdekellentéteiktől vezérelve szakadatlan harcot vívnak egymással, de ez a harc egy magasabb szintű, a rabszolgatartó állam fenntartását célzó egyetértés mellett zajlik, és az érdekcsoportok kifelé, a külelenség

vagy a fellázadt szolgák felé kollektív föllépésre is képesek. Ezzel szemben az ugyanezen államban élő rabszolgák annak fenntartásában nem érdekeltek. Az alul és felül levők viszonyát csak az ellentét jellemzi:

Félénk aggastyán egy csacsit legeltetett
A réten, s meghallván az ellenség zaját,
Nógatni kezdte szürkéjét, hogy fussanak.
De az nyugodt flegmával ezt kérdezte: „Mondd,
A győző majd két nyeret rak rám egy helyett?”
Nemmel felelt a vén. „No, akkor egykutya,
Kinek szolgálok, míg terhet kell hordanom.”

(Phaedrus 1.15.¹²⁸)

Sőt, a társadalom, az állam károsodása, a rend felbomlása éppenséggel a rabszolgák érdekét szolgálja.¹²⁹

A szolgákat a szabadok alkalmanként a maguk oldalára állíthatják, de ez szorosan vett egyéni ügy: a szolga nem a közösséget, a hazát, nem is szolgatársait képviseli a háborúban, hanem önmagát, egyéni karrierje vagy felszabadulása reményében vitézkedik. (Caes. Civ. 1.57.) A szolgák között sem mutathatók ki a társadalmi osztályra kötelező jegyek. Egymás közötti ellentéteik személyes jellegűek, vagy az urak között levőket imitálják, gazdáik csetepatéiba avatkoznak bele.¹³⁰ Esetleges összefogásuk a személyes szabadság visszaszerzésére irányul, nélküli a társadalmi célt. A rabszolgaság intézményes eltörlésének gondolata még Spartacus elméjében sem merült fel.

Mai értelemben vett társadalmat csak a szabadok alkotnak, a lakosság másik része ezen kívül áll. A „rabszolgatartó társadalmi rendszer” kifejezés tehát úgy értelmezendő, mint a rabszolgatartók társadalmi rendszere, melybe maguk a szolgák nem tartoznak bele.

A legfontosabb társadalomszervező intézmények között helyet foglaló jog a rabszolgára nem terjed ki. „Servile caput nullum ius habet” (Dig. 4.5.3). A politika sem, mert a szolgaság nem politikai, hanem természeti képződmény. „Aki ember létére, természettől fogva nem a maga ura, hanem másnak a tulajdona, az a természet rendje szerint szolga” (Arist. Polit. 1254a). Ugyanezen az állásponton van az Ószövetség is, amikor az úr–szolga viszonyt az atya–fiú természeti viszonytal mondja azonosnak (Mal 1.6., lásd még Sir 30.39–40). Ezen az alapon szólalnak fel azok is, akik kíméletet javasolnak a szolgák iránt. „Vannak, akik az úr és a szolga viszonyát természetellenesnek tartják” és pusztán az erőszak következményének – tudósít Aristotelés (Polit. 1253b). Elsősorban a sztoikusok nézték a dolgot erről az oldaláról:

¹²⁸ Terényi István fordítása.
Asellum in prato timidus pascebat senex.
In hostium clamore subito territus
Suadebat asino fugere, ne possent capi.
At ille lentus: Quaeso, num binas mihi
Clitellas inpositurum victorem putas?
Senex negavit. Ergo quid refert mea,
Cui serviam? clitellas dum portem meas.

¹²⁹ Vö. App. Rom. 2.22.83, 2.118.4.95.

¹³⁰ App. Rom. 2.5.17, 21.75–76, 22.79, és lásd a vígjáték-irodalom akárhány darabját.

... szolgánknak a teste
s lelke, akár a miénk, és éppoly részei vannak.
(Juv. 14.16–17.¹³¹)

Plutarkhos is arra hivatkozik, hogy lelkes lények, de az irgalmasságot nem az ő érdekében ajánlja, hanem azért, hogy „rászoktassuk magunkat a szelídségre és a jóindulatra”. A szolgát egyébként a munkás ökörhöz hasonlítja, mellyel szintén nem illik kegyetlenkedni. (Cato Maior 5.) Platón hasonlóképpen kíméletet javasol, „nemcsak az ő kedvükért, hanem még inkább önmagunkra való tekintettel”, elsősorban pedig azért, mert a háborgó rabszolgától minden kitelik (Törv. 777b–d).

A szolgák ügye tehát a természetre tartozik. Aristotelésnak eszébe sem jut, hogy etikája és politikája érvényét rájuk is kiterjessze. Sőt, kimondva, hogy az emberi lét feltétele a szabadság, megvalósításának útja a tevékenység, még az ember nevezetét is megvonja tőlük.

A rabszolga munkája valóban nem mondható emberi tevékenységnek, mert nem a célszerűség irányítja, hanem a legerőszakosabb okszerűség. Mondhatni, hogy az állati munkánál is alacsonyabb rendű. Az állat azért vadászik, legel, hogy az éhségét csillapítsa. A szolga csak azért, mert kényszerítik rá. Munkája nincs közvetlen kapcsolatban létének fenntartásával. Nem azért kap enni, mert dolgozik, hanem azért, mert a gazdája jóindulatú, „gyámolítja őt” (Ézs 42.1). Ha nem gyámolítja, éhen hal, akár lusta, akár szorgalmas. (Cato Agr. 2.4.) Nemcsak szólam szerint élő szerszám, hanem a termelésben betöltött funkciója szerint is, ezért esik a mancipium fogalma alá. „A szolga olyan, mint egy élő szerzett tárgy” (Arist. Polit. 1253b). Cato a földművelésben használatos tárgyi eszközök között sorolja fel (Agr. 7). Az ökör nem más, mint hitvány minőségű szolga (Arist. Polit. 1252b). A Talmud Gitim-traktátusa szerint írni is lehet rá.

E tekintetben mellékes, hogy a rabszolgaélet nem volt mindig, mindenhol és mindenki számára egyformán súlyos, és hogy egyesek gazdájuk kegyéből fel is szabadulhattak. Az is mellékes, hogy a rabszolgák nem játszottak mindvégig egyforma szerepet a termelésben. Rómában százezres tömegeket tartottak láncon. A Kheops-piramis építésén Hérodotos szerint 100–100 ezer munkás dolgozott háromhavi váltásban (2.124). Athénban viszont az V. század folyamán 80–170 ezer polgár csak 30–110 ezer rabszolgát tartott.¹³² A lényeg az, hogy a lakosság tetemes része magától értetődően kívül esett a társadalom körén.

Az a magasabb egység, amelyben szabad és szolga találkozik, a humanum genus, a természeti – gyakorú műszóval élve a halandó – emberek összessége. Azokkal a támadá-

¹³¹ Muraközy Gyula fordítása.
...animas servorum et corpora nostra
materia constare putat paribusque elementis.

¹³² W. Ehrenberg: *Der Staat der Griechen*. I–II. Leipzig 1958. Egyfelől tudni való „omnes homines natura libertati studere et condicionem servitutis odisse” (Caes. Gall. 3.10.3), másfelől azonban ugyanez a természet másképpen intézkedett: „Akiben megvan az előrelátás képessége, az természetszerűen vezetésre és parancsolásra hivatott; aki pedig csupán a parancsnak testi erővel való teljesítésére képes, az alárendeltségre és szolgaságra való; s így úrnak és szolgának ugyanaz az érdeke” (Arist. Pol. 1252a). Tacitus (Germ. 20.) ugyancsak a természetre vezeti vissza az úr és a szolga közötti különbséget. Arról számol be, hogy a germánok azonos körülmények között tartják a szabadoktól és a raboktól született gyermekeket. Egy idő után azonban az egyéni kiválóság fölismerhetővé teszi a szabad származásúakat. „In omni domo nudi ac sordidi in hos artus, in haec corpora, quae miramur, excrescunt. Sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis aut nutricibus delegantur. Dominum ac servum nullis educationis deliciis dignoscas: inter eadem pecora, in eadem humo degunt, donec aetas separet ingenuos, virtus agnoscat.”

sokkal szemben, amelyek nem az államot, a kultúrát, hanem a személyes életet fenyegetik, megvan az érdekazonosság és az érdekellentét, elképzelhető a szolga tudatos tevékenysége. Az égő házból szabad és szolga egymást letaposva együtt menekül, az árvíz ellen együtt védekeznek, a Vezúv kitörésekor együtt pusztul. Az egység tehát a természettel szemben áll fenn.

Sem a görög, sem a latin nyelvben nincs olyan kifejezés, amely az ország egész lakosságára egyetemben vonatkoznék, és nincs kifejezés az emberiség egészére sem. Az anthrópotés, a *humanum genus*, vagy körülírással „*omnes mortales omnium generum*”, „*omnes mortales ubique sunt*” az embert mint halandó, mint teremtett (vagy született), mint természeti lényt foglalja össze. Mint termelő, gondolkodó, politizáló, kultúrateremtő, szóval mint társadalmi lényt legfőljebb az egyéneket, közösségeket ideiglenesen tömörítő *societas* fejezi ki. A szofisták, a sztoikusok látszólag egyetemes emberiséget fölismertő világpolgársága, a kosmopolités, darabonként ismer föl minden embert, aki letéteményese (lehet) az egyéni boldogságnak. Mindazonáltal, ha a megnyilatkozásokat egyenként vesszük szemügyre, minden esetben kiderül, hogy ezt a természeti embert is olyan feltételrendszer elé állítják, amelynek a létező emberiség legtöbb tagja személy szerint nem tud megfelelni, mert nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal – többnyire a bölcsességgel –, amelyek ember voltához megkívántatnak. Még az emberi tevékenység közösségi jellegét erősen hangsúlyozó Marcus Aurelius is folytonosan azt ismétli, hogy az ember a természet gyermeke, és annak parancsára tömörül közösségbe, annak parancsára dolgozik a közjó érdekében. Nem azért vállal részt a közös tevékenységben, mert ez által kiemeli magát az állatvilágból, hanem ellenkezőleg, azért, mert beletartozik, mert ösztönösen vonzódik fajtársaihoz, mert vele született tulajdonsága, hogy igyekszik azok javára szolgálni. „Mi sztoikusok – mondja Seneca – az embert társas állatnak tartjuk, aki a közjóra született” (Clem. 1.3.2). Jobban esik – vélekedik Cicero – a természet szavát követve izzadsággal fáradozni az emberekért, mint édes nyugalomban magányosan henyélni.¹³³

Abban az ütemben, ahogy a társadalmi szervezethez magasabb fokra hág, és tudatilag egyre inkább tükrözhetővé válik, módosul ez a felfogás. Fordulat azonban csak a világnézeti forradalommal, a kereszténységgel következik be. A *humanum genus*, a *societas humana* ott fog majd kivétel nélkül és eredendően minden embert magába zární, ámde ott is csak minden egyest, mint „teremtett” lényt, akinek egyedileg van joga és lehetősége az üdvözülésre.

*

Róma szabad szegényeit az állam már a Gracchusok óta igyekezett valamiképpen földhöz juttatni, hogy megélhetésüket önmaguk biztosítsák. Kr. e. 100-tól szórványosan, Sulla idejétől rendszeresen osztott nekik állami bérföldeket valahol vidéken. Melléjük kerültek azok a felszabadított, de még nem teljes jogú szabadosok (libertinusok), akik uraik földjén kisbérként éltek, meg még néhány más vagyontalan réteg. Tömegük egyre nőtt, a mezőgazdasági ellátásban betöltött szerepük egyre jelentősebb lett, ezért az állam jogi eszközökkel is igyekezett állásukban megtartani őket, elsősorban azt megakadályozni, hogy a

¹³³ „Nos Stoici qui hominem sociale animal communi bono genitum videri volumus” (Sen. Clem. 1.3.2.) – „Itemque magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, ...quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus, abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulchritudine et viribus.” (Cic. Off. 3.5.25.)

fővárosba visszaáramolva tovább növeljék ott a dologtalan kenyérpusztítók számát. A 310–330-as években személyi szabadságukat meghagyva megtiltották, hogy a helyükről elköltözzenek. Ezzel lényegében jobbágysorba kerültek, bár ezt akkor még nem lehetett tudni. A törvény „servus ipsius terrae” terminussal jelöli jogállásukat. Másrészt előírták, hogy rabszolgát csak földdel együtt szabad eladni,¹³⁴ ami által a szolgálók is a földhöz ragadtak. A különböző indulású földművesek jogi helyzete végül is egységessé vált: „In servorum conditione nulla est differentia” (Inst. 1.3.2).

Ezenközben a rabszolga árával együtt az ázsiója is emelkedett. Az időszámításunk kezdetét követő századokban egyre hangosabban szólaltak meg az emberi jogok képviselői. Fentebb idéztem néhány mondatukat. A humanitás a törvénykönyvbe is behatolt: megtiltotta kiherélésüket, aztán eladásukat nyilvánosházak és cirkuszi játékok céljára. Antoninus Pius megölésüket emberölésnek nyilvánította. Aristotelés és Cato, mint láttuk, a szolgát tárgynak tekintette, Justinianusnál a szolga személy (Inst. 1.3).

A VI. század folyamán a klasszikus rabszolgáság intézménye elenyészett, felhígult az alárendelés számtalan más formája között, amelyet részben a barbárok hoztak magukkal. A szegény szabadok és a szolgák az ezredik évet követően az egységes jobbágyságban találkoztak, amelynek differenciálódása más szempontok szerint indult újra.

Ezzel a kiegyenlítődesi tendenciával egyidejűleg zajlott egy másik, hasonló irányú folyamat: a birodalom minden szabad polgára azonos jogállásba került, egységesen elnyerte a polgárjogot (civitas), és ezzel ez az ősi intézmény elveszítette az értelmét. A köztársaság első két századában a labilis külpolitikai helyzetre való tekintettel a bekebelezett vidékek lakossága többnyire megkapta ezt, amikor azonban a terjeszkedés intenzitásával együtt a meghódítottak száma erősen megnőtt, ezt a gyakorlatot megszüntették. A jogi egyenlőtlenség viszont egyre súlyosabb feszültséget teremtett, olyannyira, hogy a Lex Julia (Kr. e. 90) kénytelen volt elismerni a latinusok és a többi szövetséges polgárjogát. Julius Caesar Gallia, végül Caracalla az összes tartomány minden szabad lakosára kiterjesztette azt.

A Homéros óta eltelt évszázadok alatt a politikai viszonyok többször is átrendeződtek, korábban ismeretlen népek szóltak bele a dolgok alakulásába. A kultúra Alexandriában közvetlen kapcsolatot vett föl a Kelettel. A történelmi tér határai egyre tágabbra nyúltak. Hésiodos már tud a szkítákról, Aiskhylos, Pindaros három földrészt ismer. A csillagászok (Pythagoras, Arkhimédész, Hipparkhos, Eratosthenész) valószínűsítik, hogy a Föld gömb alakú. Pytheas Kr. e. 300 körül fölveti az Ibériából Indiába vezető hajóút lehetőségét. Strabón megengedi, hogy a mérsékelt éghajlat alatt két, sőt több lakott terület is lehet (Geogr. 1.4.6). Megszületnek az „ellenlábások” (antichthones), akik a földgömb átellenes pontján élnek, ellenkező szélesség és ellenkező hosszúság alatt (antipodes), ugyanazon hosszúságon ellenkező szélesség alatt (antoeici), vagy fordítva (perioeci). Ez a téma számos szerző fantáziáját foglalkoztatja (Plutarkhos, Mela, Plinius, Seneca, Macrobius, Martianus Capella, Lucretius, Servius, Cicero stb.), de a tudós kuriózum vagy a babonás fantazmagória határát nem lépi át. Pozitív szerepet azzal játszik, hogy a történelmi tér gyakorlatban megtapasztalt bővülésének a lehetőségét elméletileg támasztja alá. Megfogán a gondolat, hogy nem a görög és nem a római civilizáció az egyetlen a világon, még csak nem is feltétlenül a legmagasabb rendű. A Kr. e. III. században már Eratosthenész megrója azokat, akik az emberiséget két részre, hellénre és barbárra osztják (Strabón Geogr. 1.4.8). „Mert van

¹³⁴ Cod. Just. 11.48.7, 21, 23. stb.

sok selejtese a hellénségnek is – fűzi tovább Strabón az ezredforduló táján –, a barbárok között viszont sok a művelt nép, mint az indusok; a rómaiak és a karkhédónok pedig igazán csodálatra méltóan rendezték be államukat”. (Geogr. 1.4.9.) Elképzelhető tehát, hogy a világon másutt egy másik történelem folyik a mienkkel párhuzamosan.

A kialakulóban levő új társadalmi rendszer – amelyet később feudalizmusnak neveztek – az előzőhöz képest tekintélyes mértékben megnövelte a társadalmi tevékenységet végző egyének számát, és megnyitotta a lehetőséget a további növekedés előtt, ténylegesen is (a termelésben), virtuálisan is (reménybelileg) és elméletileg is. A jobbágy – szemben a rabszolgával – tulajdonosa a termelőeszközök egy részének, van mit féltenie. Magának termel, tehát érdekelt a termelés bővítésében. Életével maga rendelkezik, ezért érdekelt az életfeltételeket biztosító politikai, hivatali, katonai, ideológiai, kulturális apparátus fenntartásában, ilyenformán fogékony a társadalmi cél iránt. A rabszolgától eltérőleg tagja a társadalomnak, ha nem is teljes joggal, nem testületileg, hanem egyéneként. A jobbágyság olyan csoport, amely már nagymértékben magán hordja a társadalmi osztályra jellemző jegyeket. De erről később.

Az új társadalmi rendszer tehát a régítől elsősorban azzal különbözött, hogy a társadalmi szervezetséget a lakosság egészére kiterjesztette. Ennek következtében az új ideológiának százszorta nagyobb és százszorta differenciáltabb tömeget kellett megcéloznia, mint bármely korábbi mitologikus vagy filozófiai rendszernek. Ezt a hatalmas tömeget azonban egyéneként kellett figyelembe vennie.

Hozzáteszem, hogy a természetes szaporulat a felszabadult és családot alapító szolgák jóvoltából rohamosan növekedett, a IV–IX. század folyamán pedig a népvándorlás hullámai minden iszonyatos pusztítás mellett is megtöbbszörözték Európa lakosságát. Az „emberi közösség”, a civilizált és civilizálható világ határai alaposan kitágultak, és eleinte lehetőségként, majd a X–XI. századig ténylegesen is magukba kerítették a Kárpát-medencét, Európa északi és beláthatatlan keleti területeit.

De még mielőtt a középkori Európa létrejött volna, már az ókor utolsó századaiban is, a római császárság, amely tartós politikai és egyre jobban érvényesülő kulturális egységbe tömörítette az akkor ismert világ nagyobb részét, mind tömegére, mind minőségére és struktúrájára nézve összehasonlíthatatlanul komolyabb test volt, mint bármely korábbi államalakulat. E roppant szerkezet nem nyugodhatott azokon az eszmei alapokon, amelyeket a görögség a maga aprócska polisai használatára felállított, és amelyek a Város alapítását követő időkben még megfelelőek voltak. A lakosság számának megnövekedése és etnikai összetételének megváltozása már a császárkor elején felforgatta a régi vallási viszonyokat. Az ősi intézmények elveszítették a tekintélyüket, egyre nagyobb teret kaptak a keletről beáramló rítusok, és a vallás terén egy-két évszázadig teljes zűrzavar uralkodott. Azonban az átalakulóban levő nagyhatalom nem alapozhatta ideológiáját egyik széthullóban levő vagy megkövesült, új igényekhez alkalmazkodni képtelen mitologikus rendszerre sem, még kevésbé az újonnan keletkezett káoszra. Másra volt szüksége, olyan világnézetre, mely a legmodernebb társadalomtudományos eredményeken nyugszik, amely szilárd szervezeti kereteket biztosít az egész etnikai, nyelvi, történelmi, kulturális konglomerátum számára, emellett azonban minden részegység és egyén számára elfogadható, a gyakorlatban megvalósítható, mert elemeiben hagyományos, az alacsony műveltségű tömegek részéről könnyen átlátható, elsajátítható és elfogadható.

A megváltás

Róma levegőjében – mint az előbb jeleztem – számolatlanul kavarogtak az előző évezredek során született vallási, filozófiai, tudományos, politikai eszmék, utcáin hemzsegeve tülekedtek a próféták, a mágusok, a messiások, a választottak is meg a csalók is. A hangulatot szórakoztató anekdoták tucatjával illusztrálja az Actus Petri cum Simone: próbatételre hívják ki egymást, vízen járnak, beteget gyógyítanak, halottat költenek; olykor meg-megölnek egy-egy jámbort, hogy a konkurens bebizonyíthassa rajta szaktudását. Az egyik felröppen az égbe, de a másik úgy leimádkozza onnan, hogy lába törik. Amikor Péter apostol fölkeresi vetélytársát, Simon mágust, hogy mérkőzésre hívja ki, nem eresztik be a házba, mert nem tudják, kicsoda. „Péter így szólt a nyomába szegődött néphez: Mindjárt megbámuljátok csodatettünket. Látott ott egy vastag láncra vert nagy termetű kutyát, hozzá lépett, és előldozta. A megszabadult eb emberi szóval fordult hozzá: Mit parancsolsz nekem, te, az élő Isten szóval nem méltatható szolgája? Péter azt mondta neki: Menj be, és mondd meg Simonnak, aki éppen társalog odabent, Péter azt üzeni neked, gyere ki a népség elé, te gaz, te, együgyű lelkek háborgatója, mert én miattad jöttem Rómába. A kutya azon nyomban beszaladt, berontott azok közé, akik Simont körülvették, kinyújtotta a mellső lábait, és fennhangon így szólt: Te Simon, Péter, Krisztus szolgája, aki az ajtóban áll, ezt üzeni neked: Gyere ki a közönség elé, te gyalázatos, te, együgyű lelkek csábítója, mert miattad jöttem Rómába.” Simon azonnal „félbeszakította szavát, amellyel a körülötte állókat hitegette”, és kiment a ház elé, mert megértette, hogy méltó ellenfélre akadt.¹³⁵ – Efféle jelenetek játszódtak le nap mint nap Rómában, és az efféléktől csömörlött meg az a tömeg, amely nyomorúságai közepette a vetélkedőktől várt vigasztalást.

Az eszmék özönéből kivált egy, amely a történelem tanúsága szerint vagy már akkor megfelelt a követelményeknek, vagy rendelkezett a megfelelés képességével. Ez volt a kereszténység, amely valamikor az ezredfordulón bukkant fel, véres üldöztetés és súlyos belső viszályok között felnövekedvén négyszáz év alatt diadalt aratott az összes többi felett.

Palesztina gyarmatosítása után a Messiást egyre kétségbeesettebben váró zsidó községek egy része maga kívánt a késlekedő szabadító helyett cselekedni, és kilátástalan fegyveres akciókba kezdett. Egy másik rész feladta az e világi boldogulás reményét, és az ősi mítosz érvényességébe vetett hitében megrendülve kivonult a pusztába, hogy legalább a lelke üdvösségéről gondoskodjék. Divatba jött a remeteélet. Josephus Flavius beszél egy Banus nevű férfiről, „aki ruházatát a fáktól szerzi, táplálékul pedig csak azt élvezi, amit a föld önként termeszt, és aki, hogy szent maradhasson, éjjel-nappal gyakran fürdik hideg vízben.” (Vita 2.) Ezek a remeték itt találkoztak azokkal a hellenisztikus aszkétagyülekezetekkel, amelyek a társadalmi problémákat azok negligálásával akarták megoldani, és eképpen rokonságba kerültek mind a keleti világtagadókkal, mind a görög sztoikusokkal. Így jöttek létre az esszénus közösségek, amelyek kommunisztikus szervezetben maguk művelték a földet, mert a rabszolgotartást elutasították, szigorú aszkézisben éltek, tiltották a házasságot. Az egyistenhitet összelegyítették a perzsa dualizmussal, magukat a fény fiainak tartották, és várták a Megváltót, aki legyőzi a sötétség erőit. A régi rítusnak csak egy-két elemét tartották meg, főként a szombatot. Szépen, dicsérőleg szól róluk Josephus Flavius (Bell. 2.9).

¹³⁵ Ed. Lipsius – Bonnet I. 45–103; az idézett anekdota uo. 56–57.

Számuk az ezredfordulóra több ezerre növekedett, ezért kénytelenek voltak engedni rigorózus követelményeikből. Elsősorban az aszkézissel hagytak fel, és városi közösségeket alapítottak. Engedékenységük tette lehetővé, hogy mozgalmuk utat találjon a polgári keretek között megmaradt zsidók és mások felé, akik a körülményekkel szintén elégedetlenek lévén, eszméikkel szimpatizáltak, de a pusztai életet nem vállalták. Pál apostol, akinek „fordulása” ezt az egymásra találást szimbolizálja, kijelenti, hogy „minden szabad, de nem minden hasznos” (1 Kor 6.12). Nem ítéli el az önmegtartóztatást, mivelhogy „jó a férfinak asszonyt nem illetni” (1 Kor 7.1), de alig pár sorral alább az ellenkező véleményen állóknak is igazat ad, pártját fogja a tisztas házasársi kapcsolatnak, „mivelhogy magatokat meg nem tartóztatjátok” (1 Kor 7.5). Kijelenti azt is, hogy a mózesi rítus betű szerint való megtartása fölösleges, mert csak „az a zsidó, aki belsőképpen az” (Róm 2.25–29). De aki akarja, ám kövesse az ősi szokást, „a körülmétkedés semmi, a körülméletlenség is semmi, hanem Isten parancsolatainak megtartása” (1 Kor 7.19). „Senki azért titeket meg ne ítéljen evésért vagy ivásért avagy ünnep vagy újhold vagy szombat dolgában” (Kol 2.16).

Ez az állásfoglalás új alapokra fekteti az őszösvetségi „választott nép” fogalmát, amely immár nem a származás szerinti zsidóságot illeti, hanem a belsőképpen valót, vagyis mindenkit, aki elfogadja a krisztusi megváltással jelképezett hitbeli újjászületés gondolatát. „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban. Ha pedig Krisztuséi vagytok, tehát az Ábrahám magva vagytok, és ígéret szerint örökösök.” (Gal 3.27–28.) Ebben az új értelmezésben szól a keresztyénekhez Péter apostol: „Ti pedig választott nemzetség, királyi papság, szent nemzet, megtartásra való nép vagytok” (1 Pét 2.9), jellemzően szinte ugyanazon szavakkal, amelyekkel az Úr hajdanában a zsidókat választotta a maga népének (vö. 2 Móz 19.5–6).

Kicsúszik a talaj a görög kiválasztottság alól is. „Egyfelől a zsidók jelt kívánnak, másfelől a görögök bölcsességet keresnek. Mi pedig Krisztust prédikáljuk, mint megfeszítettet, a zsidóknak ugyan botrányozást, a görögöknek pedig bolondságot. Ámde maguknak a hivatalosoknak, mind zsidóknak, mind görögöknek Krisztust, Istennek hatalmát és Istennek bölcsességét.” (1 Kor 1.22–24.) „Mert meg van írva: Elvesztem a bölcséknek bölcsességét, és az értelmeseknek értelmét elvetem. Hol a bölcs, hol az írástudó, hol e világnak vitázója? Nemde nem bolondsággá tette-e Isten e világnak bölcsességét? Mert minekutána az Isten bölcsességében nem ismerte meg a világ a bölcsesség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket.” (1 Kor 1.19–21.) Íme tehát a műveltség, a bölcsesség, amely egykor a hellént a barbár fölé emelte, melyet a sztoikus feltételként állított a boldogságra vágyó ember elé, egyszeriben ostobaságra fordul. A kiválasztottságnak egy új bölcsesség lesz a feltétele, melyet nem a társadalmi állás, nem a természet, nem az intellektus, nem a szerencse juttat egyeseknek, hanem ki-ki a saját elhatározásából szerezhet önmagának.

És hasonlóképpen vesztí értelmét a katonai erő, mely Rómát valaha a világ urává tette. Maga alá gyűri ezt „a Krisztusért való gyöngeség”, a gyalázat, az üldöztetés, a nélkülözés, a szorongatás: „mert amikor gyöngé vagyok, akkor vagyok erős” (2 Kor 12.10).

Ilyenformán létrejött az a mag, amely a körülmények súlya alatt edzett rugalmassággal egyesíteni tudta magában a zsidó világnézet legsajátabb elemét, a közösség szervezeti egységét biztosító egyistenhitet, a görög filozófia legsajátabb eredményével, a társadalmi cél korszerűen tudományos fogalmát tartalmazó sókratészi etikával. Mivel pedig – láttuk – mind a zsidó, mind a görög gondolatvilág számtalan ponton érintkezett a keleti mitológiákkal,

megvolt a lehetősége annak, hogy ez az új világnézeti rendszer magába fogadja azok ropant tömegeket mozgósító üdvtanát. E három tényező – az egyén, a közösség és a tömeg – közös platformra állítása a keresztény világnézetnek szinte már társadalmi jelleget és két-ségkívül forradalmi újdonságot kölcsönöz.

Az újszövetségi kiválasztás taktikai szempontból az ellenkezője az ószövetséginek is, a görög–rómainak is. Ezek egy szűk csoport javára mindenki más elől elzárták a boldogsághoz vezető utat. Az egyik a kiválasztott közösségre, a másik a kiválasztott egyénre, a bölcsre figyelmeztet. Azonban a rabszolgasorból épp most szabadult, Szkítia vad pusztaságaiból épp most kiözönlött, naiv és primitív erkölcsű, zömmel a törzsi szervezethez fokán álló százezrek nem alkottak szűk közösséget, és nem számláltak csupa bölcslet. Az új ideológiának ehhez kellett alkalmaznia magát, és a kiválasztottság privilégiumát az emberiség egyetemére ki kellett terjesztenie. A demokratizmus, amely minden tekintetben jellemzője lett a kereszténységnek, széles tömegek számára tette lehetővé a csatlakozást. A pogányok, az eretnekek számára a kapu később is nyitva maradt: „A pogányoknak is adott az Isten megtérést az életre” (Csel 11.18).

Természetesen nem vállalkozhatom arra, hogy akár csak futtában is érintsem a részleteket, amelyekből az új világnézet kialakult. Az I. niceai (325) és az I. konstantinápolyi (381) zsinat idejére nagyjában-egészében összeállt az a rendszer, amelynek legfőbb jellemzői az egyistenhit, a krisztusi megváltás és az üdvözülés tana, a pápa főisége. A következő zsinatokon Efezustól (431) Konstantinápolyig (harmadízben 685) kikristályosodtak a krisztológia, a Szentháromság-tan, az istenanyaság alapelvei, letisztult a rítus, kialakultak a módszerek, a belső szervezeti formák. Ezenközben a politikai vezetés keresztény kézbe került, és a kereszténység államvallássá lett, mégpedig a birodalom utódállamaiban is. A megszilárdult elemek és a kirajzolódott keretek a továbbiakban lehetővé tették a változó viszonyokhoz való folyamatos alkalmazkodást, a fő vonalak részletesebb kimunkálását. Ennek során nagy figyelmet fordítottak azokra a mozzanatokra, melyek az egyének és a kisebb csoportok számára megkönnyítették a csatlakozást, személyre szabott fogódzókat kínáltak (keresztnev, szentek kultusza és ereklyetisztelet, őrző angyal, purgatórium stb.). Fokról fokra engedtek a kezdeti kemény követelményekből, miközben nagy körültekintéssel ügyeltek az alapok sértetlenségére. Egy-egy kérdésben súlyos viták, hosszadalmas, nemritkán évszázados, évezredek előkészületek előzték meg a döntést. A római egyház gyakorlata e téren máig sem változott.

A keresztény mozgalom olyan célt és követelményrendszert tűzött követői elé, mely a világban elfoglalt pozícióra való tekintet nélkül mindenki számára könnyen felfogható, ösztönző, mely kinek-kinek személyre szabott jutalmat ígér, ha a társadalom érdekében cselekszik, még hozzá olyan jutalmat, amely a lehetőségekkel összhangban van, tehát nem irreális, nem áll fenn az a veszély, hogy az ígéret meghiúsulása kiábrándulást okoz. Ez a túlvilági üdvözülés és a testi feltámadás tana.

Nem élt olyan nép a birodalom területén, amely ennek a tannak valamelyik elemét ne üdvözölhette volna ismerősként. A halál utáni élet, a túlvilág hite Egyiptomban ősidők óta létezett. Most ehhez csatlakozott az újplatonikus lélekvándorlás. A hellénekben az Elysium meg az alvilág, a zsidókban a föld gonoszokat elnyelő mélye és az Illést elevenen befogadó ég képzetét keltette föl a mennyország és pokol kettőse, amely a perzsa dualizmus fény-sötétség ellentétpárját is mutatta. Korábban azonban a hivatalos ideológia Egyiptomban is, a zsidóságnál is ellenszegült azoknak a populáris törekvéseknek, amelyek e ténye-

zöket a mitológia többi eleme fölé emelve a társadalmi céllal akarták közvetlen összefüggésbe hozni. A tudós bürokrácia inkább vállalta a néptömegek bizalmának elvesztését, mint az ősi tételek megkérdőjelezését. Jellemző, hogy a zsidóságnak az a része, mely a régi vallásához ragaszkodott, és az újat mindenestől elutasította, ezt az egy momentumot mégis beépítette a félhivatalos eszmerendszerbe: „Az igaz felébred a halál álmából” – hirdette Chanoch legendája (5.9.9.) már a Kr. e. I. században. A Midrás, a Kr. u. 4–500 táján keletkezett Eikhah rabbati egyik darabja, „Az anya és hét fia mártírúma”, úgy tudja, hogy a jók Ábrahám kebelében találják meg helyüket a túlvilágon. E képzet közvetlen forrása az evangélium (Lk 16.22), zsidó előzménye az a próbálkozás, hogy az Ószövetség egyes helyeiből (Ézs 26.19, Zak 9.11, Ezek 37.1–14. stb.) a testi feltámadás lehetőségét olvassák ki, ami ellen az ortodoxia makacsul tiltakozott. Jellemző, hogy „Ábrahám kebele”, e kései, a törzstől idegen fattyúhajtás mind a mai napig jellegzetes zsidó gondolatként él a köztudatban.¹³⁶

A keresztény túlvilág felé a krisztusi megváltás nyitotta meg a kaput. A Messiásvárás, ha eredetileg indiai eredetű zsidó találmány volt is (vö. 4 Móz 24.17), az ezredforduló táján már minden népségnél magától értetődő. A Kr. u. 66. évi üstökös feltűnése után széltében-hosszában elterjedt az egész birodalomban, és Vespasianus személyéhez kapcsolódott. Ekkoriban bontakozott ki a kosmokrator-eszme.¹³⁷ Magától értetődő azonban az a türelmetlenség is, amely a késlekedés láttán, a számtalan csalódás nyomán keletkezett, és amely – a problémák megoldására utat nem találva – már-már kétségbeesésbe csapott át. Egyesek az öngyilkosságot ajánlották. A pusztába vonulás, az aszkézis sem értékelhető másképpen, mint a tömegméretű önpusztítás kevésbé drasztikus formájaként, csakúgy, mint a más csoportoknál katasztrofális méreteket öltő szexuális szabadosság.¹³⁸

Jézus apostolai egyszeriben optimizmust öntöttek a csüggedőkbe, pusztán azzal, hogy a Messiás érkezését, amelyet hagyományosan a jövőre vártak vagy a jelenben kerestek, a múltba tették át: a Megváltó már rég megérkezett, már el is ment, a megváltás már megtörtént. A várakozással ellentétben a megváltás nem a Messiás születésében, nem a tevékenységében, hanem a halálában valósult meg.

Az Ószövetség prófétái még az eljövételben reménykedtek: „Eljön, akit minden népek óhajtanak” – biztatta övéit Aggeus (2.7); „és eljö Sionnak a megváltó” – ígérte Ézsaiás (59.20); „Kicsoda szenvedheti el az ő eljövételének napját? És kicsoda áll meg az ő megjelenésekor?” – fenyegetőzött Malakiás (3.2).¹³⁹ Pál apostol viszont már úgy tudja, hogy „a halál által semmisítette meg azt, akinek hatalma van a halálon, tudniillik az ördögöt” (Zsid 2.14); hogy békeséget „az ő keresztjének vére által szerzett” (Kol 1.20); „az Úrnak halálát hirdessétek” – ösztökéli híveit (1 Kor 11.26).¹⁴⁰ Jeruzsálemi Cirill nem győz álmélni azon, hogy az új élet kútfeje a halál: „Hallatlanul újszerű ez a dolog!” – kiált fel.¹⁴¹

Jézus maga is tudja, hogy küldetését működésének szemtanúi javára nem teljesítheti, annak hatékonyságához bizonyos idő- vagy térbeli távolság kell: „Beati qui non viderunt et

¹³⁶ Lásd *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hrsg. v. Gerhard Kittel. III. Stuttgart 1938. 825; *Encyclopaedia Judaica*. X. Jerusalem 1971. 1376–1378; V. Vilar: *La Gehena, el Seno de Abraham y el juicio particular en la literatura judía precristiana*. Semana Bíblica Española XV. 1955. 79–113.

¹³⁷ H. P. Orange: *L'empereur sur le trône céleste*. Oslo 1949.

¹³⁸ K. A. Geiger: *Der Selbstmord im klassischen Altertum*. Augsburg 1888.

¹³⁹ Vö. még Zsolt 50.3, 96.12–13, Ézs 56.1. stb.

¹⁴⁰ Vö. még Róm 5.10, 6.3, Zsid 2.14, 10.19–20, Ef 2.13. stb.

¹⁴¹ Cat. 2.5. Ed. Migne PG XXXIII.

crediderunt” – mondja (Jn 20.29). „Meg van írva ugyanis rólam, hogy akik látnak engem, nem hisznek majd bennem, azért, hogy akik nem láttak engem, higgyenek és éljenek” – írja Abgárhoz küldött levelében (Euseb. Hist. 1.13.10). Valójában ez a prófécia nincs „megírva”, a Bibliában hiába keressük; Gelasius pápa koholmányának minősítette (Migne PL LIX. 164). Keletkezésében bizonyítékot látok arra vonatkozóan, hogy ez az újszerű múltbeliség a közelkorúak számára is magyarázatra szorult, ezért megpróbálták dokumentummal hitelesíteni. Egyben azt is bizonyítja, hogy a tömeg bizalmat már csak a halott Megváltó iránt érzett, hiszen az élők folyvást becsapták. Jellemző a „hitetlen” Tamás viselkedése, akit csak a feltámadott Jézus testén látható sebek megérintése győz meg arról, hogy valóban ő az Úr és az Isten (Jn 20.25–28), de már előzőleg, a többi tanítványnak is meg kellett mutatnia kezét és oldalát (Jn 20.20). Nem arra voltak kíváncsiak, hogy mesterük valóban feltámadott-e, hiszen efféle nap mint nap láthattak, hanem arra, hogy sebei valóban halálosak-e.

Számos jel mutat arra, hogy az őskereszténység Jézus egész tevékenységéből eleinte csakis a halálát tartotta számon, vagy legalábbis ezt tekintette működése legfontosabb mozzanatának. Az első időkben a vasárnap mellett csak a húsvétot ünnepelték. Irenaeusnak egész levélgyűjteménye volt a húsvét kérdéséről (elveszett), és a II. század második felében öt-hat zsinat foglalkozott ezzel az üggyel, amely majdnem szakadáshoz vezetett az európai és az ázsiai felek között (Euseb. Hist. 5.23–25). A karácsonyról a III. századnál korábban nincs emlékezet. Siricius pápa 385. február 10-én kelt dekretálisa éppen a karácsony újonnan terjedő tekintélyével szemben jelenti ki, hogy „a szent húsvét tiszteletét semmiben sem szabad csorbítani”.¹⁴²

A Megváltó halála napját az ősi hagyomány (kimutathatóan a II. századtól)¹⁴³ Kr. u. 29. március 25-ére (VIII. Kal. Aprilis), péntekre rögzítette. Az érintkező dátumokat ehhez képest állapították meg, ezért a hónapok 8. Kalendája kitüntetett szerepet játszik az egyházi naptárban (karácsony, Annuntiatio Mariae, Ker. Sz. János születése, Pál fordulása stb.), sőt, a világ teremtését is április 8. Kalendájára tették (Beda Temp. rat. 6). Az esztendőt a húsvétal, vagy éppen pont március 25-ével indították, mi több, magát a világot is: a húsvét hónapja „az a hónap, amelyben ez a világ formálódott, és az első ember a Paradicsomba helyeztetett” (Beda Temp. rat. 64). Természetesen közrejátszott ebben a zsidó húsvét hagyománya is, amelyet a tavaszi napéjegyenlőségnek az idő beláthatatlan mélyében gyökeröző tisztelete erősített, és rokonított más keleti népek ünnepi rendtartásával. A keresztények a húsvétot a legkorábbi időben még a zsidó szokást követve, noha új tartalommal töltve ülték meg. Később, amikor az ünnep már csak a Megváltó halálára akart emlékeztetni, fölmerült a kérdés, hogy vajon mi adott e napnak oly magas rangot már Jézus színre lépése előtt is. Erre fabrikálták azt a magyarázatot, hogy a húsvét már az Ószövetségben is Jézus tiszteletét hirdette, előre: „Az Úr beszélt Mózeshez és Áronhoz, és mondta nekik: Ez a hónap legyen számotokra a hónapok elseje, és az év összes hónapja között az első. Legyen ez szent hónap, ...ne a ti húsvétotok miatt, hanem a miatt, aki az igazság, a tisztelendő Jézus miatt” – idézi az állítólagos szentírási helyet az Eusebius Emesenus neve alatt fennmaradt gyűjtemény.¹⁴⁴

¹⁴² Erdő Péter fordítása. Ókeresztény Írók V. 346.

¹⁴³ Lásd Tertull. Adv. Jud. 8, Aug. Civ. 18.54; Charles William Jones bevezetője: *Bedae opera de temporibus*. Cambridge/Mass. 1943. 116.

¹⁴⁴ Vö. E. Buytaert: *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*. Louvain 1949. A szöveget idézi Elias Bar-Šinaya: *La chronologie*. Trad. par. L.–J. Delaporte. Paris 1910. 3.

Ambrosiaster a IV. században naptári évkezdetről nem beszél ugyan, de az év igazi fordulóját március 25-ére teszi, „amikor a rómaiak a napéjegylenlőséget tartják. Ahogy ugyanis akkor a világnak eme része először világosodott meg, és a nappal ennek folytán gyarapodni kezdett, a Megváltó szenvedése következtében a sötétségből is világosságra került”.¹⁴⁵ A március 25-i (húsvéti) évkezdés szokása az egész középkoron keresztül Európa-szerte tartotta magát, és dacolt az időközben meghonosodott és fölülkerekedő karácsonyi vagy január 1-jei évkezdéssel.¹⁴⁶

Ambrosiaster (i. h.) és Beda (Temp. rat. 64.) Jézus halála napját tekinti a sötétség és a világosság közötti választóvonalnak, a világtörténelem első napjának. Egészen bizonyosak lehetünk tehát abban, hogy a történelem új ciklusát az első időkben nem Kr. u. 1. január 1-jével, hanem Kr. u. 29. húsvétjával (március 25.) indították. Ennek ősi emléke nem maradt, minthogy a folyamatos időszámítás szokása, rendje csak a Karoling-kor tájékára szilárdult meg. A stabil kiindulópont kitűzésére addig csak szórványos próbálkozások történtek (annus Augusti, Diocletiani, Theodosii, aera mundi stb.). A rendszerességet, a fix nullapont kitűzését és az évek szakadatlan sorának a jövőre nézve is érvényes megállapítását a tudományos életben éppen a húsvétszámítás tette szükségessé. A történelem során első ízben ezért merült fel a kronológiai jövő problémája, ugyanis minden korábbi rendszer csak visszafelé volt használható.¹⁴⁷ A IV–V. századi 84 éves ciklusú húsvéttáblák a keresztire feszítés esztendejétől számolnak: „annus passionis”. E számítás első fennmaradt emléke az V. század közepén élt Victorius Aquitanus nevéhez fűződik (Cursus Paschalis, MGH AA IX). Ez, persze, a történelmi kronológiát illetően nem sokat bizonyít, hiszen a húsvétek sorát magától értetődően az első húsvéttal kellett kezdenie, s ettől magát a történelmi évrendet akár honnan is számíthatta. Tény azonban, hogy Beda 668-ból idéz egy feliratot, amely az éveket – a húsvéttől függetlenül – „a passione Domini nostri Jesu Christi” számolta (Temp. rat. 47.64), tény továbbá, hogy Toursi Gergely, Fredegard és jó néhány XI. századi író hasonlóképpen „anno a passione Domini” keltez.¹⁴⁸ A „Krisztus halálára” történő keresztelést az 50. apostoli kánon tiltja meg, amely a IV. század vége előtt keletkezett. Ugyanez foglal állást az egyszeri alámerítés ellen, „amelyet az Úr halálára szoktak vonatkoztatni”. Helyette az Atya, Fiú, Szentlélek nevében történő keresztelést írja elő, és háromszori alámerítést kíván, mert Krisztus három napig feküdt a sírban, mielőtt feltámadt volna. A keresztelés szertartása tehát az első századokban még egyértelműen Jézus halálának az emlékét őrizte.

Születésének a ténye csak valamikor az V–VI. század táján nyert halálát felülmúló jelentőséget. Az időszámításnak a VI. század közepétől lett kiindulópontja. Az 557 előtt elhunyt Dionysius Exiguus ajánlotta elsőként (Beda Temp. rat. 47.) az új éra első évéül Jézus megtestesülésének a napját: „magis eligimus ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi annorum tempora praenotare”.¹⁴⁹ Ezt később úgy fogták fel, mintha a karácsonnyal akarta volna kezdeni az első évet, holott alig vitatható, hogy ő is a húsvétről – noha nem az ünnepről, hanem annak napjáról, március 25-ről – beszél. Az incarnatio ugyanis (másképp

¹⁴⁵ Ed. A. Souter, CSEL L. Quaest. 55, 100. p.: „...quando aequinoctium habent Romani. Tunc enim utique primum haec pars mundi inluminata est et ex eo dies coepit crementum accipere ideoque et passione Salvatoris tunc a tenebris ad lucem perducta”. Beda is ezt a gondolatmenetet követi: Temp. rat. 64.

¹⁴⁶ Jones, i. m. 117.

¹⁴⁷ Uo. 116.

¹⁴⁸ Knauz Nándor: *Kortan*. Budapest 1876. 87.

¹⁴⁹ Migne PL LXVII. 487; Elias Bickerman: *Chronologie*. Leipzig 1963². 53.

incorporatio, megtestesülés), amelyet tudtommal Ambrus (Trin. 9.) használt első ízben ez értelemben, nem a születést, hanem a fogantatást jelentette. Az emberi élet kezdetét a magzat fogantatásától számította az Ószövetség is („Ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea” Ps 51.7), a római jog is („Qui in utero est, perinde ac si in rebus humanis esset, custoditur” Dig. 1.5.7), a kereszténység is, amely ezen oknál fogva tekinti mind a mai napig gyilkosságnak a magzatelhajtást.¹⁵⁰ Jézus megtestesülésének napja (december 25-től visszszámolva) március 25-re esik.

Az új vallás megteremtőinek az a tanítása, hogy a megváltás a Megváltó halálában valósult meg, Jézus életének többi mozzanatát elfedte (életrajzának zömösebb része is az utolsó 2-3 esztendőre esik). Megmentette őt attól, hogy tevékenységét kritikusok szemléljék. Hatókörét összehasonlíthatatlanul szélesebbre tágította, mint amivel elődei rendelkeztek. Az élő messiások – fizikai korlátok közé szorítva – egy kis területen, egy kis csoport érdekében, egy aktuális probléma megoldásán fáradoztak, és természetesen előbb-utóbb kudarcot vallott mind. A halott ellenben mindenki számára meghozta az üdvösséget, aki elhitte azt, hogy meghozta neki. Ezért játszik oly magasan kiemelt szerepet az Újszövetségben a hit (fides), olyannyira, hogy – nyelvtanilag szokatlan módon – magát a tételes vallást, mi több, az egyház szervezetét¹⁵¹ is jelöli. A hit, nem a jövőben, amelyben az ember általában reménykedni szokott, hanem a múltban, a már megtörténtben, Jézus khristos voltában (Rom 3.22). Az igaz prófétát arról lehet fölismerni, hogy „Jézust testben megjelent Krisztusnak vallja” – tanít János apostol (1.4.2). Az inaszakadt – elmélkedik Szent Ambrus – „azzal érdemelte ki a gyógyulását, hogy hitt az eljövendőben. De jobb és tökéletesebb lett volna, ha elhitte volna, hogy már eljött, akinek eljövételét remélte.”¹⁵²

A keresztény kiválasztás kritériuma, a kiválasztottak közösségének összetartó ereje és mintegy zászlaja a hit lett. A kapcsolatokat korábban egyetemlegesen szervező elv, az igazságosság helyébe az emberiséget illetően a hit lépett. Erre az adott elméleti lehetőséget, hogy már korábban is annak egyik fő eleme volt: „Fundamentum est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas” (Cic. Off. 1.23). Lényegében azonosnak tekintették magával az oksággal, amely emberi viszonyok között a megvalósult dologból elkerülhetetlenül vezet a következményhez. A fideszt ezért a fioból származtatták. Fides – magyarázza Cicero – „quia fiat quod dictum est” (Off. 1.23). Így értelmezi az új etimológia is: „fides appellata est ab eo, quia fit quod dicitur” (Aug. Sermon. 49.2). A hit és az okság („quia”) viszonyát Dante úgy magyarázza, hogy az előbbi az utóbbinak magasabb rendű formája, amely Krisztus megtestesülésében jött létre; Platónék – mondja – az alacsonyabb rendűt ismerték, ezért sok minden rejtve maradt előttük (Purg. 3.37–45).

A keresztény hit – mint az ok és az okozat közötti híd – kétirányú kötést létesít az egyén és Isten között. Ágoston részletesen fejtegeti a szó kettős jelentését: „mihi habuit fidem” és „mihi servavit fidem”. „Ama hit szerint, amellyel hiszünk, hívek vagyunk Istenhez; ama hit szerint pedig, amellyel meglesz, ami ígértetik, az Isten is hű hozzánk” (Spir. et Litt. 31.54). „Proprie autem nomen fidei idem est dictum, si omnino fiat id quod dictum est aut promissum. Et inde fides vocata est ab eo quod sit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem, hinc et foedus.” (Isid. Orig. 8.2.4.)

¹⁵⁰ Aug. Nupt. 15. Ed. CSEL XLII; XI. Pius: Casti connubii, 1930; ld. még XVI. Benedek 2010. advent 1. vasárnapjának vigíliáján adott nyilatkozatát.

¹⁵¹ „Simon Magus... ab apostolis de fide eiectus est” Tertull. Idol. 9.

¹⁵² Sac. 2.2.7.

Míg tehát az igazságosság emberen egészen kívül álló és az egész valóságra egyetemlegesen érvényes tényező, addig a hit csakis az emberi kapcsolatokban érvényesül, és már csak az egyik felében objektív, a másikon az emberi akarat függvénye. „Fides, id est voluntas credendi” (Aug. Grat. 14.28).

A csak passzíve tűrhető okság helyébe a szabad akaratot feltételező hit részbeni beléptetése az elv érvényesülését is az emberi cselekvés hatáskörébe sorolta át. A hit mint elv cselekvő megnyilvánulása a szeretet, amely az igazságosságnak mindig is fontos tartozéka volt. „A törvény betöltése a szeretet” – jelenti ki Pál apostol (Róm 13.10, vö. Jn 14.21). Ezért a hit és a szeretet az Újszövetségben igen gyakran áll egymás mellett, egymást mintegy magyarázva (1. Tim 1.14, 2.15, 2 Tim 3.10, 1 Jn 4.17 stb.). Elméletileg a hit, gyakorlatilag a szeretet tartja össze a keresztény közösséget, és bizonyítja az egyén odatartozását, kiválasztott voltát: „mindaz, aki szeret, az Istentől született, és ismeri az Istent” (1Jn 4.7).

A hit és a szeretet problematikája, hogy ne is mondjam, ezer oldalról volna megközelíthető. Itt és most egyet tartok fontosnak: a keresztény világnézet már nem tartja azonosnak a dolgok között és az emberek között, valamint a dolgok és az emberek között uralkodó kapcsolatrendszeret. Az utóbbi két viszonylatban az emberi cselekvésnek, az akaratnak is szerepet juttat.

Az uraság

A krisztusi megváltás nem törölte el a fennálló viszonyokat, hanem más értékrendszerbe helyezte bele azokat. Az a felfogás, hogy a történelem véget ért,¹⁵³ átadta a helyét annak a szerényebb változatnak, hogy „ami az Ószövetséghez tartozott, már véget ért”,¹⁵⁴ és a történelem új szakaszába lépett. A földi törvények és kapcsolatok felszámolását Jézus az Ember Fiára hagyja (Mt 16.27). Az elméleti alapot ehhez az Ószövetség adta, mely a Megváltó érkezését két etapban képzelte el. Először a szelíd, szeretetet hirdető, lelki vigaszt hozó bárány képében (Ézs 53.7, Jel 5.6–14, 17. végig), majd másodsorra véres ruhában, éles karddal, a gonoszokat eltipró, világot, rendet eltörlő király személyében (Ézs 63.3, Jel 19.11–21).¹⁵⁵ Jézus „az Istennek ama báránya, aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1.29), de a bűnt is csak képletesen, csak az áteredőt, a köznapiak továbbra is megmaradnak.¹⁵⁶ Ereje erőtlenségében áll (1 Kor 1.25, 2 Kor 12.9, 13.4. stb.), az ő országa „nem e világból való” (Jn 18.36).

A megváltás ez első szakasza két részre osztja a társadalmat; az egyiket a kiválasztásra önként jelentkezők, a másikat az azt elutasítók részére utalja ki. Létrejön két, egymással szemben álló ország, a civitas Dei és a civitas diaboli, Jeruzsálem és Babilon. Ez múlandó, az időn kívül áll, ez világi, az égi. Amelyik nem Krisztusé, az nem is valóságos.¹⁵⁷ E megkülönböztetés, amely távoli rokonságot tart a perzsa dualizmus két birodalmával, a fény és a sötétség országával, csirájában már az őskeresztény ideológia első elemei között megta-

¹⁵³ 1 Kor 10.11, Pét 1.20,4.7, Jel 1.3, Zsid 10.37. stb.

¹⁵⁴ Jeruzsálemi Cirill: Cat. 2.5.

¹⁵⁵ Knut Lundmark: *Sur le problème de l'origine et de l'évolution de l'idée du Messie et de l'eschatologie du Nouveau Testament*. Lund 1954.

¹⁵⁶ Joachim de Flore Adv. Jud. 57–59.

¹⁵⁷ Otto Chr. 10. p.

lálható: már a 130 után keletkezett Barnabás-levél is Krisztus és az Antikrisztus útjának elválasztását tartja feladatának.¹⁵⁸

A civitas Dei polgárai számára már a földön megvalósul – ha nem is a tökéletesség fokán – az az ideális állapot, amelyet korábban csak a túlvilágra reméltek. A nyugalom, a mozdulatlanlás és az ebből következő boldogság, amely mindaddig ismeretlen volt a szubunáris szférában, most a földi lakók egyik, jobbik részének osztályrészéül jut. Mozgás, zűrzavar csak az ördög városában van.¹⁵⁹ Isten polgárai a világ dolgait csak nézőként szemlélnek, csak azért fordítanak rájuk figyelmet, hogy a saját boldogságukat jobban érzékeljék (Aug. Civ. 1.1). A természeti törvények rájuk már nem vonatkoznak: „ti nem vagytok testben, hanem lélekben” (Róm 8.9). Fölöttük nem úr a halál (uo. 8.2), rajtuk nem fog a szenvedés (Kol 1.24), számukra nincs messzeség (uo. 2.5), nem ismerik a nemek közötti különbséget (Gal 3.27), és így tovább.¹⁶⁰ A keresztény nem ismer különbséget a népek között sem (Gal 3.27), nincsenek nyelvi nehézségei (Csel 2.4. s köv.). A tiszt- és rangbeli távolságok, a rabszolgaság, a kiszolgáltatottság, az állam, az erőszak, a jog és az igazságtalanság csak a civitas diaboli embereit illetik. A keresztény akkor is lehet gazdag, ha külsőképpen szegény (2 Kor 6.10), és viszont lehet szegény, noha látszat szerint vagyonos (Mt 5.3).

Kívülről nézi a természetet is, a társadalmat is, de nem szegül vele szembe, mert tudja, hogy mindkettő Isten műve, s mindkettőben van olyan elem, amelyet hasznára fordíthat. „A test nem valami külsőleg ránk aggatott dísz vagy valami segédeszköz, hanem az emberi élet lényeges alkotórésze” – szögezi le Ágoston (Civ. 1.13). „Használunk kell ugyan a világot, de élveznünk nem szabad: a teremtett dolgok által szemléljük mindazt, ami Istenben láthatatlan, vagyis a földi, esendő dolgokból örök lelki értékeket kell szereznünk.” (Uo. 1.4.) „Mivel mi minden emberi dolgot nem test, hanem lélek szerint mérlegelünk – fejtegeti Lactantius –, a testeknek lehet ugyan különböző az állapotuk, nekünk még sincsenek rabszolgáink, mert őket lélekben testvéreinknek, hitben szolgatársainknak tartjuk és nevezük... Akik szegényeknek látszanak, azok nagyon is gazdagok, mert nem szorulnak rá semmire és semmit sem kívánnak. Mivel pedig mi, szabadok és gazdagok, a szolgákkal és szegényekkel alázatosságban egyenlőek vagyunk, az Isten ugyanígy erény szerint különböztet meg minket.”¹⁶¹

A gnosztikusok, lázadók rendet, világot tagadó álláspontjával szemben tehát a kereszténység a sztoicizmus pajzsát tartotta fel. E pajzs mögé azonban már nemcsak magányos bölcsek húzódhattak, hanem mérhetetlen tömegek is.

Ágoston idejében a határ még világosan meghúzható volt a keresztény egyház és a pogány állam, a hívők és a hitetlenek között. Ez utóbbiak „alieni a civitate Dei ex locorum agrestium conpitis et pagis pagani vocantur sive gentiles, quia terrena sapiunt” (Oros. Hist. Prol. 9). A választóvonalat kirajzolták a szervezeti keretek (állam–egyház), a hovatartozás külső jelekből megállapítható volt, elvégre aki vállalta az üldöztetést, a vértanúságot, az gyanún fölül állt. Később a helyzet bonyolódott, különösen, hogy a világi állam teljes lakosságával egyetemben katolizált, a pogányok és a zsidók lestorultak a történelem színpadáról, a két ország azonban továbbra is szemben állt egymással. Freisingi Ottó úgy módosítja Ágoston elgondolását, hogy a földre csak egy látható államot helyez, amelyben ott

¹⁵⁸ Ed. Lipsius – Bonnet I. 33.12.

¹⁵⁹ Otto Chr. 16. p.

¹⁶⁰ Tertull. Mart. 2.5.

¹⁶¹ Lact. Inst. 5.3–5.

élnek a kiválasztottak és a visszautasítottak egymás mellett, egymással keveredve, mint egy ház lakói, vagy mint a mag és a pelyva (Chron. 5. Prol., 7. Prol.). Az elkülönítéshez nincs megragadható támpont, mert a papságnak is csak a jobbik része tekinthető igaznak. Praktikusán célszerűnek tartja „mindazokat, akik az egyházban az egyetemes hitet vallják, Krisztus államának nevezni, az egyesek megítélését és különválasztását Istenre bízva, aki egyedül tudja, hogy kik az övéi.” (Uo. 8. Prol.)

Ahogy a társadalmi viszonyok bonyolódtak, egyre többféle szempont érvényesült a követelmények megfogalmazásában. Már a középkor közepe táján akadtak, akik a pápát sem sorolták feltétlenül Isten országának a polgárai közé.¹⁶² Később ezek sora bővült és ideológiailag differenciálódott Wiclefftól Szent Bernardinóig, Husz Jánostól Lutherig, aki végül is az egész római egyházat mindenestől kizárta Isten országából.

Miránk azonban nem a kritika tartozik, hanem az az elvi megállapítás, hogy a két ország itt a földön összegabalyodva halad az úton. Úgy látszik, mintha a választottak is szenvednének, az átkozottak is boldogulnának; Isten „felhossa az ő napját mind a gonoszokra, mind a jókra, és esőt ad mind az igaznak, mind a hamisnak” (Mt 5.45). Ámde mindez csak látszat, mert – Szent Ágoston klasszikus megfogalmazása szerint – nem a szenvedések, hanem a szenvedők között van a különbség.

Az új ideológia a társadalom szerkezetére vonatkozó kutatásban egyelőre nem hozott látványos újdotságot. Az apostol a közösség tagjainak viszonyát ugyanúgy a testrészek funkcionális egymásrautaltságával példázza (1 Kor 12.12–31), mint Menenius Agrippa tette valaha. Az embernek ugyanúgy kell megállnia a maga helyét a város, az ország, a társadalom szerkezetében, mint ahogy a betű helyezkedik el a szövegben (Aug. Civ. 4.3). A solóni, platóni államelmélet továbbra is érvényben marad. „Az állam is csak az által lesz boldog, ami által az egyes ember, mivel az állam nem egyéb, mint az emberek egyetemes közössége.” (Aug. Civ. 1.15.) A társadalmi rendszer egészét és szerkezetét az Újtestamentum is teremtett, változtathatatlan ténynek fogadja el. A szolgát ugyanaz a természeti kötelék fűzi urához, ami az asszonyt férjéhez, a gyermeket szüleihez (Kol 3.18. s köv.).

Mivel az új irányzat a fennálló társadalmi rend iránti elégedetlenségből sarjadt ki, magától értetődik, hogy elsősorban az alacsonyabb állású rétegek között hódított. Ezért a demokratizmus kérdése legélesebben a szabadok és szolgák meg a gazdagok és szegények közötti kapcsolat területén vetődött fel. Feltűnő, hogy az Újszövetség is, a későbbi egyházi irodalom is milyen nagy teret szentel az alul és felül levők viszonyának tisztázására. Ez a probléma nagyobb súlyt és szabadabb véleményalkotási lehetőséget kapott a köztudatban, mint korábban. A rabszolgának, a proletárnak eszébe sem jutott, hogy társadalmi helyzetét esetleg önerejéből megváltoztathatja, vagy bekövetkezik valami generális változás, amely az ő állását is módosítja, ezért a kérdés föl sem merült. Az Ószövetség szót sem veszteget azokra, akik netalán elégedetlenek volnának a helyzetükkal, és azon változtatni szeretnének. A feudális rendszer erre több utat is mutatott. A jobbágyi terhek általánosságban is csökkenthetők voltak, csoportonként is (hospes), a tehetséges, szerencsés paraszt meggazdagodhatott, személy szerint megváltoztathatta osztályhelyzetét. Bár ez az út csak elenyésző kisebbség számára volt járható, a szociális mobilitás lehetősége beleúszott a levegőbe, és izgatta a kedélyeket. A rend fenntartása többek között ideológiai eszközöket is kívánt.

¹⁶² Lásd E. Benz: *Joachim-Studien*. Zeitschrift für Kirchengeschichte L. 1931. 86–98; R. Manselli: *La „Lectura super Apocalipsim” di Pietro di Giovanni Olivi*. Roma 1955. 162.

Annál is inkább, mert a közvetlen, fizikai kényszer egyeduralmának megszüntével a lelki presszió is szerepet kapott azon magasabb színvonalú, kifinomultabb, közvetettebb módszerek között, amelyek a kétkezi dolgozókat a társadalom érdekében való munkára, a társadalmi rend keretei közé való beilleszkedésre szorították. Az engedetlen rabszolgát halálra korbácsolták, az engedetlen jobbágy a saját üdvösségét játszotta el.

A kereszténység azonban nem gyarapította az elosztható javak mennyiségét, ezért maradéktalan jólétet az egyesek számára csak képletesen, reménybelileg tudott ígérni. A képletes demokratizmus tehát a gyakorlatban a fennálló viszonyokhoz való ragaszkodással párosult.

Az alakulóban levő új világnézet a tömegbázis megteremtése érdekében messzemenően figyelembe vette ugyan a lakosság szegény rétegeinek az érdekeit, odáig azonban nem ment, hogy ezeket kizárólagossá tette volna. A tényleges vagyoni egyenlőség követelése helyett a jótékonyosság javallása társadalmi szinten semmit sem oldott meg, csak az egyén érdekét szolgálta, a megadómanóztót a földön, az adományozót a túlvilágon. A kereszténység a demokratizmust eszmei síkon valószínűsítette meg azzal, hogy a vagyon és hatalom létjogosultságát nem kérdőjelezte meg, de szerepét a boldogság feltételei között bagatellizálta. Ilyenformán vonzerőt gyakorolhatott a szegényekre anélkül, hogy a gazdagokat elriasztotta volna.

Jézus nevezetes utasítása – „Adjátok meg, ami a császáré, a császárnak!” (Mt 22.21.) – alapjaiban eldöntötte, hogy a kereszténység sem társadalmi, sem politikai síkon nem kíván változtatni a világ fennálló rendjén. „Minden lélek engedelmeskedjék a felső hatalmasságoknak... Azért aki ellene támad a hatalmasságnak, az Isten rendelésének támad ellene” – jelenti ki Pál (Róm 13.1–2). „Krisztus szolgáinak – akár királyok, fejedelmek, akár bírák, akár katonák, akár provinciabeliek, akár gazdagok, akár szegények, akár szabadok, akár szolgák, bármilyen állásúak is, ha a szükség úgy kívánja, még a legrosszabb és leggyalázatosabb államot is el kell tűrniük” – füzi tovább Agoston (Civ. 2.19).

Az első pillanatban nyilvánvalóvá vált, hogy a kereszténységnek alkalmazkodnia kell azokhoz a társadalmi és gazdasági viszonyokhoz, amelyek között, amelyek ellenében létrejött, és mert e viszonyokat a politikai életben az állam testesíti meg, a magában rejlő lehetőségeket csak az állam keretei között bonthatja ki. Később a sacerdotium–imperium belső feszültségekkel terhelt, de épp e feszültségek által fenntartott rendszere jött létre e fölismerésből, ennek csírái azonban keresztény részről már a pogány állam időszakában is megmutatkoznak. Jó keresztény csak az lehet – jelenti ki Orosius –, aki az államnak, a pogány államnak is tisztas adófizető polgára, mint Krisztus is az volt (Hist. 6.22.7–8). E ráutaltságot, amely később egymásrautaltsággá alakult, a keresztény ideológusok a maguk nézőpontjából fogalmazták meg, kijelentve, hogy Róma éppen azért vált világbirodalommá, hogy az új vallásnak megfelelő szervezeti kereteket biztosítson, erre szolgált minden korábbi hódítás, és ezért kellett az augusztusi békekorszak.¹⁶³

A kezdet kezdetén voltak, akik a vagyont az üdvözülés akadályául állították, a gazdagot mérlegelés nélkül a pokolra küldték. Hogy a szállóigévé vált krisztusi mondást idézzem: „Könnyebb a tévének a tű fokán átmenni, hogysen a gazdagnak az Isten országába bejutni” (Mk 10.25). Akadtak, akik lemondtak a vagyonukról, és szétosztották azt a szegények között, mint Paulinus, a dúsgazdag nolai püspök (Aug. Civ. 1.10). Csakhogy a túlsá-

¹⁶³ Otto Chr. 3. Praef.

gos szigorból mihamar engedni kellett, mert a mozgalom, ha egyetemességre törekedett, a jómódúakat sem zárhatta ki a soraiból, annál kevésbé, mert pusztá fennmaradását sem remélhette a gazdasági és politikai súlyt kölcsönző tekintélyesebb erőkkel való együttműködés nélkül. Tudjuk, hogy a gyülekezetekben ékszerrel, gyönggyel hivalkodó asszonyok is imádkoztak (1 Tim 2.9), a vagyonosok részvételével a keresztény közéletben komolyan számoltak (Csel 6, 1 Tim 5.16). Ismerjük a feslett életű hölgy, Crysis történetét, aki Péter apostol elé járult, és elmondta, hogy az Úr parancsára tízezer aranyat kell ajándékoznia neki. A pénzt letette az apostol lábához, majd eltávozott. Pétert figyelmeztették társai, hogy a nő paráznasággal kereste e tekintélyes összeget, de ő erre csak fölnevetett: „Nem tudom, ki ez. Ezt a pénzt attól kaptam, akit Krisztus legyőzött, adom tehát Krisztus szolgáinak, mert rólok ő gondoskodik.” És az aranyat kiosztotta a szegények között.¹⁶⁴

Pál apostol sem a pénzt, hanem annak szerelmét kárhóztatta (1 Tim 6.9), és hamarosan felbukkant a „lelki szegénység” fogalma, vagyis az a megfontolás, hogy aki nem kapzsiságból, hanem a sors szeszélyéből vagy az Úr kegyelméből jut vagyonhoz, de ahhoz nem ragaszkodik mindenekefelett, az valójában szegénynek tekintendő. Azon a helyen, ahol Lukács evangélista így adja vissza Jézus szavait: „Boldogok vagytok ti, szegények, mert tiétek az Isten országa” (Jn 6.20), Máté a „lelki szegényekről” beszél. Tertullianus kijelenti, hogy „gazdagságot adni sem méltatlan Istenhez” (Adv. Marc. 4.15). Végül Ágoston egészen megfordítja az értékrendet azzal a megállapításával, miszerint jobb a hívő szegénynek, mint a hitetlen gazdagnak (Civ. 10). A mérleg két serpenyőjébe ilyenformán egyrészt a hit és a hitelenség kerül, természetesen a hit túlsúlyával, másrészt a szegénység és a gazdagság, amely kettő között az utóbbi képviseli a magasabb értéket.

Voltak, akik azt remélték, hogy az egyenlőség legalább a keresztények közösségében megvalósul, és a rabszolgatartás megszűnik. Pál leinti ezeket: „Akiknek hívő uraik vannak, azokat meg ne vessék, mivelhogy atyafiai, hanem annál inkább szolgáljanak” (1 Tim 6.2). Az esszéusok – mint erről már volt szó – elutasították a rabszolgatartást. Ezt az elvet azonban egy erre épülő társadalomban nem lehetett keresztülröszakolni, hiszen ez jelentős befolyással bíró rétegeket riasztott volna el, amivel szemben csak a rabszolgák társadalmilag súlytalan tömegének keltette volna föl a szimpátiáját. Akadtak, akik egy-egy rabszolgának a pártját fogták, mint éppen Pál, aki egy szökevény érdekében közbenjárt annak gazdájánál (Filem 1.10), de ezek egyedi esetek voltak.

„Midőn előljáróink ellen vétkezünk, az őket fölénk emelő rendelkezésének szegülünk ellen” – jelenti ki évszázadokra szóló érvennyel Nagy Szent Gergely (Reg. past. 3.4).¹⁶⁵ Ugyanő inti szigorúan az alattvalókat arra is, „hogy ha talán előljáróikat valamiben véteni látják, ezek életét vakmerően meg ne ítéljék”. Véleményüket tartsák meg maguknak, és „isteni félelemtől áthatva irántuk tiszteletet tanúsítani ne vonakodjanak.” (Uo.)

A kereszténység az Ószövetséghez és Aristoteléshez képest annyival lépett előre ezen a téren, hogy általános érvényre és az ideológia rangjára emelte a sztoikusok álláspontját. Elismerte valamennyi ember eredendő, természetből adott egyenjogúságát. „Jure naturali omnes liberi nascerentur” – jelentette ki Justinianus (Inst. 1.5). A szolgaság ellenkezik a természettel: „Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subiicitur” (uo. 1.3.2). Ez az álláspont a gyakorlatban nem jelentett változást a

¹⁶⁴ Actus Petri cum Simone 30. Ed. Lipsius – Bonnet I. 78–81.

¹⁶⁵ Ed. Migne PL LXXVII. Ford. Félégyházy József, Keresztény Remekírók V.

fennálló viszonyokban, megteremtette viszont a változáshoz szükséges elvi alapot, és leszögezte, hogy a szolgaság nem tartozik a természet alapvető intézményei közé.

A jog az ősi felfogás szerint – mint láttuk – egységes, természettől adott princípiumnak számított; ugyanazok az elvek érvényesültek a dolgok és a személyek közötti kapcsolatokban. Az „igazságosság” Aristotelés, Platón és Mózes szerint egyazon módon igazgat minden kapcsolatot. Az igazságosság a világ legősibb rendező elve. Dávid király égi eredetűnek tudja („veritas de terra orta est et iustitia de caelo prospexit” Zsolt 84.12). Görög képviselője, Diké, Zeus és Themis leánya (Hésiod. Theog. 901), Themis pedig, aki maga a jogrend, aki az isteneknek is parancsol (Hom. Il. 20.4), egyenesen Uranos és Gaia gyermeke (uo. 135). Cicero is egyetlen jogot ismer, azt, amelyet a természet oltott bele az emberbe: „naturae... ius esse, quod nobis... quaedam innata vis adferat, ut religionem, pietatem” (Inv. 2.65), és amelyen az egyes népek jogrendszere (leges) alapszik.¹⁶⁶ Ugyanígy a Herenniushoz írt Retorika.¹⁶⁷ A jog további, aprólékosabb felosztása merőben praktikus: „consuetudine, iudicatio, aequo et bono, pacto” (Her. 2.13.19), vagy Caesarnál a „ius belli” (Gall. 1.36).

Először a sztoicizmus tett különbséget a természeti és az emberi jogrend között, a megkülönböztetés azonban egyéni ötlet maradt mindaddig, amíg a kereszténység át nem vette és nem intézményesítette. Justinianus nemcsak megkülönbözteti, hanem rangsorolja is a *ius naturale*, a *ius gentium* és a *ius civile* érvényességi körét. Legmagasabb rendű, legtágabb érvényű és alapvető a *ius naturale*, „quod natura omnia animalia docuit, nam *ius istud non humani generis proprium est sed omnium animalium, quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur*” (Inst. 1.2). Ez a természeti jog isteni eredetű, egyetemes érvényű és változtathatatlan (uo. 1.2.11). Ezen alapul a *ius gentium*, amely csak az emberi fajra, de annak egészére érvényes (uo. 1.2.1), és majd ezen a városonként, közösségenként változó *ius civile* (uo. 1.2.2), mely a körülmények alakulása szerint maga is könnyen fordul (uo. 1.2.11).

A szolgaság a keresztény felfogás szerint a *ius gentium*, sőt, esetleg a *ius civile* intézményrendszerébe tartozik (Inst. 1.3.2, Dig. 1.1.4, 1.5.5.1). Nem minősül tehát jogtalanak, de a jog egy alacsonyabb kategóriájához kötődik, egy olyan kategóriához, amelyet a változás jellemez. Így elméletileg lehetséges a szolgaság megszűnése.

Azonban csak elméletileg. A gyakorlatban továbbra is megmarad a jogrend egyik alapjának. Az atyjára támadó fiú a természet törvénye ellen vét – mondja Freisingi Ottó –, a királyára törő hűbéres, az urára támadó szolga az igazsággal szegül szembe (Chron. 7.9). Az alárendeltség továbbra is az alapvető társadalomszervező elvek között marad, és nem ütközik az etikába. Annál kevésbé, mert míg korábban az ember–szolgaság viszonylatában a szolgaság volt valódi és az ember látszólagos, hiszen a szolga nem volt igazán ember, most a szolga valódi emberré válik, és a szolgaság lesz látszólagos, hiszen csak a testre vonatkozik.

Az új vallás első félezer esztendejében a rabszolgaság intézménye háborítatlanul fennállt, ha jelentőségéből (már vázolt okok következtében) folyamatosan és rohamosan vesztett is. Fennállt akkor is, amikor a demográfiai túlsúly és a politikai hatalom már rég a ke-

¹⁶⁶ „neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constituti est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri” Off. 3.5.23.

¹⁶⁷ „natura ius est, quod cognationis aut pietatis causa observatur, quo iure parentes a liberis et a parentibus liberi coluntur; lege ius est, quod populi iussu sanctum est” 2.13.19.

resztényeknél volt. Az általános rabszolga-felszabadítás gondolata keresztény részről sem merült föl. A szegény–gazdag, a szolga–úr viszonyról kialakított szemléletet a kereszténység a továbbiakban is fenntartotta, a feudalizmus keretei között áttéve azt a jobbágy–földesúr kapcsolatra.

Ez a kérdés kacskaringós és rögös utat járt be az egyház történetében. Magától értetődik, hogy nemcsak eszmei mezőkön haladt. Mindig akadtak, akik az őskeresztény vagyonszereget (vö. Csel 4.32–37.) vissza akarták állítani; voltak, akik a maguk üdvére a teljes szegénységet választották; voltak, akik demagóg jelszavakkal akarták kifogni a szelet a kritikusok vitorlájából. Mert kritikusok is voltak bőven, akik megalkuvással, a hatalom előtti behódolással vádolták az egyházat. Különösen az óta vált ez a konfliktus súlyossá, amióta az egyház maga is beállt a hatalmasok, a gazdagok, a szolgatartók, a világi uraságért versengők sorába. Az igazság kedvéért meg kell mondanom, hogy mást nemigen tehetett. Az a megvetés, amellyel az ösatyák a világi hatalomra néztek – különösképp, amíg az mindenestől az ördögé volt –, nem bizonyult követhetőnek. A „cuius regio, eius religio” elvét pár száz év múlva szögezték le, akkor, amikor a vallások között újra választani lehetett; az elv maga azonban mind a római császárkorban, mind a feudalizmus egész időszakában érvényes: a lélekkel az rendelkezik, akié a test; befolyása, szava, tekintélye csak annak lehet, akinek birtoka van, és minél nagyobb a birtok, annál nagyobb a tekintély. Aki tehát a lelkeket akarja vezetni, akár az üdvösség felé is, annak először a testek fölött kell megszereznie a hatalmat.

Mindez a fölvetett témával csak távolról érintkezik, ezért azt hiszem, taglalása fölösleges volna. A társadalmi rend kérdésében a katolicizmus álláspontja – egyéni kezdeményezések és kisebb-nagyobb kitérők mellett is – lényegében mindvégig változatlan maradt. Hogy mást ne mondjak, XIII. Leó enciklikája, a „Rerum novarum”, 1891-ben még mindig ott tart, ahol Pál apostol meg Lactantius.

Az igazi újdonság nem az alul, hanem a fölül levőkkel szemben elfoglalt álláspontban mutatkozik. Magatartásuk ugyan továbbra is a tulajdon lelkiismeretükre bízatik, ezen a korláton belül azonban az uralkodó réteg felelőssége roppant erős hangsúlyt kap. A vezető természetű, Istentől állított pásztor a szolga fölött (Róm 13.1–7), a nyáj fölött. Egyfelől tehát – mondja Aranyszájú Szent János – „amekkora különbség van az oktalan állat és az értelmes ember között, akkora a különbség a pásztor és a nyája között” (Sac. 2.2¹⁶⁸), másfelől azonban az úr számára nincs mentség és nincs irgalom: minden elveszett lélekért számot kell adnia, még ha az a saját gonoszsága miatt kárhozott is el (uo. 6.1).

A szegénység és kiszolgáltatottság iránt érzett eredendő rokonszenv, a hatalommal és a vagyonnal szembeszegülő ösztönös ellenszenv hamarosan átadta a helyét annak a rangsorolásnak, amely az egyes kategóriák között a társadalmi tevékenység intenzitása alapján tett értékbeli különbséget. A feudális rend szerint teljes értékű társadalmi tevékenységet egyedül csak a fejedelem végez, a társadalom egészét kifelé is, az egyesekkel (csoportokkal, személyekkel, dolgokkal, eseményekkel) szemben befelé is ő képviseli. A társadalmat azon a fokon, amelyen az a feudalizmusban megvalósul, a fejedelemben megtestesülő politikai érdekközösség tartja össze. A király intézménye a népvándorlás hullámlökései között keletkezett, mint valami gát, amely az idegenek szakadatlan támadásai ellen védelmet nyújt. Az ő személyében valósul meg az a hatalmas, erős, az egyén helyéről fölmérhetetlen, áttekint-

¹⁶⁸ Ed. Bernardus de Montfaucon. Ford. Gulovics Andor, Keresztény Remekírók IV.

hetetlen közösség, amelynek kebelében az egyes meghúzhatja magát. A király az egyesek munkája nyomán szétszórta keletkező, a létfenntartás szükségleteit meghaladó javakat a közös védekezésre (vagy éppen az idegenek kirablására) koncentrálja, ez által lehetővé teszi a létfenntartáshoz szükséges javak zavartalan élvezetét, gyarapítását. Míg tehát egyfelől a társadalmi tevékenység minden eredménye valamiképpen a király javára válik, addig másfelől minden kezdeményezés tőle indul, minden kudarcért őt, a tevékenység első mozgatóját terheli a felelősség. A fejedelem az egyénnel szemben a legáltalánosabb összefüggéseket, az életkörülményeket, Istent képviseli, hatalma tehát égi eredetű. Ezt olykor a koronázáshoz használt kellékek is tanúsítják, mint a francia király fölkenéséhez az angyal által hozott varázserejű olaj,¹⁶⁹ vagy a magyar Szent Korona, amelyet a pápa isteni sugallatra küldött I. Istvánnak.¹⁷⁰

Irányító tevékenysége azonban nem közvetlen, illetve nem állandóan jelen levő (erre a technikai, közlekedési, információs infrastruktúra nem ad lehetőséget), hanem általában környezetének tagjain keresztül valósul meg. Ezek a király képében viselt hatalmukat kisebb területen hasonló totalitással érvényesítik. Ők sem közvetlenül, hanem az alattuk sorakozó vazallusok és vavassorok révén. A felülről lefelé egyre táguló és híguló – tömeget tekintve egyre népesebb, döntési és cselekvési képességére nézve egyre hitványabb – körökre oszló hűbéri piramis a fejedelemtől a kiskondásig tart. A képlet minden metszetben ugyanaz: az alul álló fél a szolga, a felül álló az úr. Ez a szervezeti modell tükröződik már abban az idézett, igen korai megfogalmazásban is, amely a rabszolgatartót a rabszolga szolgáltatásának mondja. Ez bizonyos nézetben – alulról fölfelé, a piramis legtetetjén álló Isten, illetve a király felé – tényleg igaz.

A hatalom és a felelősség teljessége az urat illeti, a szolga csak vak engedelmisséggel tartozik. Ha a szolga ura tudtával bűnt követ el, az úr felel érte; ha az eset tudta nélkül történt, a bírságot akkor is az úr fizeti meg, mondja ki a *Lex Saxonum* (50–51)¹⁷¹. A különböző társadalmi állásúak egymáshoz viszonyított társadalmi értéke és felelőssége számszerűen is kifejeződik. Ugyanazért a bűnért a nemes büntetése 12 solidus, a szabadé 5, a félszabadé (litus) 4.¹⁷² Ezzel szemben a püspök vérdíja 900 solidus, a presbiteré 600, a diakónusé 400, a szubdiakónusé 300.¹⁷³ „Azt akarom – rendeli Hódító Vilmos –, hogy ha valakit megölnek, a gyilkost ura fogja el, ha tudja, öt napon belül. Ha nem tudja, kezdjen el törleszteni nekem 46 ezüst márkát mindaddig, amíg vagyonából futja. Ha vagyona kimerül, a maradékot fizesse meg közösen az a századkerület, amelyben a gyilkosság történt.”¹⁷⁴ Az úr felelőssége tehát annyi, amennyi az alá rendelt egész közösségé.

A fejedelem hatalma korlátlan, őt nem köti a törvény („*Princeps legibus solutus est*” Dig. 1.3.31), pontosabban szólva az ő akarata a törvény: „*Quod principi placuit, legis habet vigorem*” (Inst. 1.2.6, Dig. 1.4.1). Ő csak Istennek tartozik felelősséggel. „Mert nincs földi ember, aki alá nem volna vetve a világ törvényeinek, hogy ez az alávetés tartsa őt féken, kivéve egyedül a királyokat, akik a törvények fölött állnak, és mint ilyenek, csak isteni vizsgálat alá tartoznak, világi törvények nem korlátozzák őket.” (Otto Chr. 2. p.) Ezzel

¹⁶⁹ Froissart: *Chroniques*. IX. 300.

¹⁷⁰ Hartvicus 9.

¹⁷¹ Ed. K. von Richthofen, *MGH LL V*.

¹⁷² *Capitulare Saxonum anno 797*. 3.

¹⁷³ *Capitulum 1. ad Legem Salicam anno 803*.

¹⁷⁴ *English Historical Documents*. II. Ed. by D. C. Douglas and G. W. Greenway. London 1953. 399.

szemben a szolgának sem joga, sem felelőssége nincsen. „Nem gyilkol az, aki a parancsolónak engedelmeskedik, amint a kard is csak eszköz annak a kezében, aki használja” (Aug. Civ. 1.21).

A kevésbé kiforrott, szerényebb szótárral rendelkező jogrendszerekben az úr közvetlenül képviseli, szinte megszemélyesíti Istent az alávetettek fölött. A wessexi Alfréd király a IX. század végén úgy rendelkezik, hogy minden vétség pénzbüntetéssel megváltható legyen, kivéve a hűbérúr elleni árulást, mert Krisztus sem kegyelmezett azoknak, akik őt halálra adták, és ő parancsolta meg mindenkinek, hogy úgy szeresse urát, mint őt magát. Ennek megfelelően halálra ítéli a jobbágyot (ceorl) is, a nemest is, ha ura életére tör.¹⁷⁵

A vazallust hűbérúrhoz kötő kapcsolat, ha nem is ilyen direkt formában, mindvégig megőrizte vallásos jellegét. A homagiumnak nemcsak tartalmi kérdéseit és jogi vonatkozásait szabályozták aprólékosan, hanem ceremóniáját is (Jean Ibelin, *Glanville*, a *Sachsenspiegel*, a *Schwabenspiegel*, a *Libri feudorum*). A vitás kérdések ugyanúgy az úr ítélőszéke elé tartoztak, mint ahogy Isten és ember pöre az isteni ítélőszék elé. Itt a földön a méltányosság annyiban jutott nagyobb szerephez, hogy a vazallus a királyhoz fellebbezhetett, akinek a föld elvileg az adományozás után is a tulajdonában maradt (dominium directum), a lejjebb álló annak csak hasznélvezője volt (dominium utile), ennek folytán a királyhoz mindenkit egy magasabb érvényű hűség (hommage lige) kötött.

A comes fölött úr a király, ő maga a király szolgája; a vazallus fölött úr a hűbérúr, a jobbágy fölött a földbirtokos, a cseléd fölött a gazda, a tanítvány fölött a tanító, a katona fölött a hadnagy, a hívő fölött a pap, a fiú fölött az apa, a feleség fölött a férj, az inas fölött a mester és a mester fölött a céhmester, a fiatal fölött úr az öreg, a község fölött a villicus, az adózó fölött az adószedő, a kereskedő fölött a vámszedő, a peres fél fölött a bíró. „A gyermekek a szülők hatalmában vannak” szögezi le Ulpianus (Dig. 5). „A bíró kedve szerint megalázza, akit akar, fölemelheti, akit akar” – mondja ki Freisingi Ottó (Chron. 3. Praef.).

Az uraság tehát csak bizonyos, többé-kevésbé mozdulatlan tényezőkön alapuló viszonyban jelent állandó státust (apa–fiú, földbirtokos–jobbágy), gyakran átmeneti, egy konkrét szituációban, egy körülhatárolt kapcsolatban megvalósuló felsőbbtség (tanító–tanítvány). Ez sokszor egyéni konfliktusokhoz is vezetett. Aranyszájú Sz. Jánosról jegyezték föl, hogy papjai, akik között nála magasabb rangúak is akadtak, összeesküvést szöttek ellene, mert erkölcsüket megjavítani törekedett, szigorú szavakkal ostorozta az előkelőket, akik társadalmilag föllette álltak. (Otto Chr. 4.19.)

A viszony sohasem egy, hanem kapcsolatonként változó módon több szálú. A földbirtokos úgy úr a jobbágy fölött, hogy egyben „atyja” is, bírója, tanítója, katonai parancsnoka. Olykor még a mesterségben is mestere: köztudott, hogy egyes szerzetesrendek tagjai személyesen tanították jobbágyaiknak a földművelés, az állattenyésztés szakmai fogásait.

Az úr–szolga viszony a középkor legfőbb társadalomszervező elve. Lényegesen szélesebb értelmű, mint az ókori rabszolgatartó–rabszolga, vagy az újkori munkaadó–munkavállaló viszony, szélesebb értelmű, mint maga a középkori földesúr–jobbágy viszony, és mindenestre lényegesen több mint fölé- és alárendeltség. Nem abból áll, hogy egyesek valamilyen módon felülre kerülnek, és kedvezményezett helyzetükben kényük-kedvük szerint élhetnek jogaikkal. Az úrnak nemcsak joga, hanem kötelessége is, hogy

¹⁷⁵ Praef. 49.7. és 4.2. Ed. F. Liebermann, *Die Gesetze der Angelsachsen*. I. Halle a. S. 1903.

minden tekintetben fent legyen, megszerezze, megőrizze, gyarapítsa és használja azokat az eszközöket, amelyek felsőbbségét biztosítják. „A főnek kellene a legerősebbnek lennie, hogy a test többi részéből kiáradó káros kigőzölgeket távol tartani és szükség esetén elnyomni tudja. De ha maga a fő erőtlenségre, nem lesz képes ezeket a káros kigőzölgeket elhárítani, hanem maga is mindinkább elerőtlenedik, és magával együtt az egész testet romlásba dönti” – fejtegeti Aranyszájú Szent János (Sac. 3.10). A korlátlan hatalommal roppant felelősség jár együtt. „Mert ha az apostol szerint minden halandóra nézve borzasztó az élő Isten kezei közé esni, úgy ez a királyokat illetőleg, akik fölött rajta kívül senki sincs, akit félniük kellene, annál rettentőbb lesz, minél szabadabban vétkezhetnek a többiekhez képest.” (Otto Chr. 4. p.)

Az úrral szemben támasztott követelményeknek nem lehetett könnyű megfelelni, ténylegesen sem, mert a hatalommal való visszaélés kísértésén sohasem volt könnyű győzedelmeskedni. Ambrus, a szent életű milánói püspök is „kemény harcot vívott magas állása kísértéseivel” – írja róla rajongója, Ágoston (Conf. 6.3.3). Látszólagosan sem, mert a bajok a közvetítő lánc szemeinek a rovására íródtak. A kritika sohasem támadja magát a rendszert, az úr–szolga viszonyt, hiszen ez isteni eredetű, a fejedelemig is csak ritka kivételképpen ér föl, elvégre őt Isten állította a posztjára (és kevesen is voltak, akik odáig felláttak volna). Annál nagyobbat csattan az ostor az urak hátán, akik rosszul látják el a király és az alattvalók közötti közvetítés feladatát. A középkori könyvszekrény telve van olyan művekkel, amelyek az urak visszaéléseit állítják pellengérré. A szegényt elnyomják, a királyt megrövidítik, a hazát elárulják, és kétségkívül a pokolra jutnak.

Az uraság, a fejedelemség betöltéséhez szükséges nem mindennapi követelmények körül irodalmi műfaj alakult ki, a királytükör.¹⁷⁶ Az alapot, mint sok más esetben, itt is Szent Ágoston (Civ. 5.24.) vetette meg, majd hosszú fejtegetését Sevillai Izidor tömörítette szentenciává a „rex a recte regendo” etimológiában: „Recte igitur faciendo regis nomen tenetur” (Orig. 9.3). A műfaj egyik legnépszerűbb darabja egy VII. századi írországi munka lett, a „De XII abusivis saeculi”,¹⁷⁷ amelyet Cyprianusnak tulajdonítottak. Ebben „a visszaélés kilencedik foka a gonosz király. Bárha néki a gonoszok megjavítójának kellene lennie, önönmagában mégsem őrzi meg nevének méltóságát. Mert a király (rex) neve értelmileg azt foglalja magában, hogy minden alattvalójával szemben a rektornak tisztét teljesíti. De miképpen korrigálhat másokat az, aki a maga erkölceit sem képes eligazítani, hogy gonoszok ne legyenek? Mert az igazságosságban magasztaltatik fel a király trónusa, és az igazságban erősödnek meg a népek kormányai. A király igazsága pedig ez: senkit hatalommal el nem nyomni; személyekre való tekintet nélkül ítélni ember s embertársa között; jövevényeket, árvákat s özvegyeket megvédeni; a lopásnak gátat vetni; a házasságtörést megbüntetni; a gonoszokat fel nem magasztalni; a szemérmetleneket és kóklereket nem táplálni; a hitetleneket a földről elpusztítani; az apagyilkosok és hamisan esküvők életét meg nem hagyni; az egyházat megvédeni; a szegényeket alamizsnával táplálni; az igazakat az ország ügyeinek élére állítani; véneket, bölceket, józanokat tanácsadóul venni; a mágusoknak, a jövőmondóknak és a jósnőknek babonáira ügyet sem vetni; haragot halasztani; a hazát bátran és jogszerűen az ellenséggel szemben megvédeni; mindenekfölött Istenben hinni; jó sorban fel nem fuvalkodni; minden balsorsot türelmesen viselni; keresztény hittel vallani

¹⁷⁶ W. Berger: *Das Fürstenspiegel des Mittelalters*. 1952.

¹⁷⁷ Ed. Sigmund Hellmann. Leipzig 1909. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Liteatur*. III. Reihe, IV. Bd. 1–62.

Istent; el nem tűrni, hogy a fiak istentelen módon cselekedjenek; bizonyos órákban imába merülni; a maga idején kívül ételt nem kóstolni...

Mindez a jelenben szerencsésé teszi az országot, és a királyt a mennyei jobb birodalomba vezérli el. Aki ellenben királyságát nem e törvény szerint igazgatja, az országának sok baját szenved el. Mert ennek okáért gyakorta megbontják a népek békéjét, még a királyságból is botránkozás ered, a földnek gyümölcse csökken, a népek köteles szolgálata fennakad, sok és külön-különféle szenvedés mérgezi a birodalom üdvösségét; a kedveseknek és a gyermekeknek halála szomorúságot okoz; az ellenség betörése mindenfelé elpusztítja a vidéket; a csordákat és a nyájakat vadállatok tépik széjjel; viharok és fagyok a földek termőerejét és a tengerek szolgálatát csökkentik; olykor villámcsapás perzseli föl a vetéseket és a fák virágait. Mindenek fölött azonban a király igazságtalansága nemcsak az ország mai arcát ékteleníti el, hanem fiait és unokáit is befeketíti, hogy országa örökébe ne léphessenek...

Íme, mennyit ér e világnak a király igazságos volta, nyilvánvaló a szemlélő előtt. A népek békéje ő, a haza védelme, a nép oltalma, a betegek gyógyulása, az emberek öröme, a levegőég mérséklete, a tenger derűje, a föld termékenysége, a szegények vigasztalása, a fiak öröksége és önmagának a másvilági boldogság reménye. De tudja meg a király, hogy amiképpen a trónuson az emberek elsejeként ül, ugyanúgy a bűnhődésben is, ha igazságot nem teszen, az első lesz ő. Mert mindazok, akiket bűnösökként e világon uralma alatt tudott, azok a másvilági büntetésben verésként zúdulnak majd reá.¹⁷⁸

E hosszú idézetet nemcsak a fent mondottak összefoglaló igazolásának szánom, hanem ezzel szeretnék rámutatni arra is, hogy a középkor nagyot lép előre a társadalomszemlélet kiformálása terén. A társadalom fogalmát az „úr” formulával jelöli meg. Az úr minden esetben és minden vonatkozásban a társadalmat képviseli az alája soroltakkal szemben. Amit az úr csinál, azt ma társadalmi tevékenységnek mondjuk. A fejedelem személye a teljes társadalom fogalmát hordozza, az alatta levők annak egy-egy részletét, metszetét, vetületét testesítik meg. Frappáns példája ennek a magyar Szent Korona, amely az országot és lakosságát az uralkodó és a benne megtestesült hatalom alatt egyetemesen egyetlen szimbólumba foglalja össze.

Az úr formuláján keresztül játszik át egymásba az egyéni és a társadalmi cél. Az egyéni cél a király személyén keresztül teljesül ki társadalmi céllá. A király személyes túlvilági boldogsága az alattvalók személyes földi boldogságával azonos, ami viszont a király földi szerencséje is. Az ország baját a király szenved el és viszont. István király fiának halálát az egész ország „nagy jajveszékeléssel” siratja (Chron. comp. 69); amikor II. András feleségét megölik, „a sírás hangjától hangos egész Pannónia” (uo. 174). Azt hiszem, fölösleges a példákat sorolni.

Így lesz a dominusból ’regnum’ értelmű dominium, és a magyarban „uraság”-ból „ország”.

Az egyén az úr közvetítésével tart kapcsolatot a világgal. Nemcsak a közelebb fekvő régiókban, nemcsak akkor, ha a szomszédjával pörbe keveredik, és azt az úr ítélőszéke elé viszi, hanem a távol esőkben is, a külfölddel is. Az úr formula továbbra is hordozza a mito-

¹⁷⁸ Balogh József: *Szent István „Intelmei”-nek forrásai*. Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulóján. Szerk. Serédi Jusztinián. II. Budapest 1938. 235–265. A fordítás is ebből való.

logikus ős-princípium teljességét. Az ő magatartásától függ, mint láttuk, a természet viselkedése is, a betegség, az éghajlat, a fagy és aszály, a villámcsapás, a terméseredmény.

Tehát a középkori társadalom szerkezetét az urak (egyben szolgák) hierarchikus rendje alkotja. Ebben a rendben épül fel a gazdasági, a jogi, a közigazgatási, a katonai, a kulturális, a politikai és minden más intézményrendszer, a hierarchia rendjében folyik a társadalmi tevékenység. Mi több, bizonyos mértékig – nem annyira, mint a rabszolgatartók társadalmában – az egyedek természeti tevékenysége is: az úr a szolga családi életébe is beavatkozhat (egészen a „*ius primae noctis*” intézményéig). A sorból egyetlen tag sem lóghat ki. Az egyház épületének egyik metszetét Gratianus így vázolja fel: „*Pontifici presbyter, presbytero diaconus, diacono subdiaconus, subdiacono acolythus, acolytho exorcista, exorcistae lector, lectori ostiarius, ostiario abbas, abbati monachus in omni loco repraesentent obsequium*” (Decr. 1.93.5).

Az úr továbbra is kiválasztás révén nyeri el a pozícióját. A legfelső szinten, a fejedelem esetében közvetlenül; mert őt Isten úgyszólván személyesen ülteti fel a trónra, vagy „a természet rendje szerint” követi elődjét. Az alacsonyabb szinteken ez nem feltétlenül szükséges, a kiválasztás a fejedelem transzmissziós szerepe révén is végbemehet. Valójában a kiválasztás tömegesen a struktúra aktív közreműködésével valósul meg: valamilyen pozícióba mindenki beleszületik.

Azonban a kiválasztás demokratizmusa következtében az uraság fogalma csak részben tartalmaz konstans elemeket, részben mozgó és relatív. A maga helyén mindenki kiválasztott. A leghitványabb szolgálgyerek is úr, ha a kutyájának enni ad. Láttuk, hogy az „alkalom” már nem véletlenszerűen bukkan fel időnként, hanem mindenki számára állandóan jelen van. Megragadásához mindenki rendelkezik a szabad akarat eszközével, a kiválasztottságot tehát boldogságra fordíthatja.

Hogy már most az uraság hálózatából mégsem lett teljes értékű társadalom, hogy az uraságra vonatkozó elméleti kutatás mégsem vezetett el a társadalomszemlélet kialakulásához, hogy a társadalom fogalmának kifejezésére továbbra is egy formula szolgált, annak oka egyszerűen az, hogy bár a feudalizmusban a társadalmi tevékenység majdnem minden ága az uraság hierarchikus rendjében folyik, ez alól mégis kivétel a legfontosabb, a termelés. Ez továbbra is megmarad a legalsó szinten, a család természet adta keretei között. A jobbágy társadalmi funkcióját természeti szervezetben látja el, egyúttal magához a természethez fizikailag is közel, a természeti erőknél továbbra is erősen kiszolgáltatva. Az autark és autonóm földbirtokok, az ezek mintájára szervezett városok, fejedelemségek, a velenceihez hasonló „köztársaságok”, továbbá egy-egy birtokon belül a független, egymástól olykor tetemes távolságra, más országrészben, sőt más országban fekvő falvak és ezeken belül a szintén önálló családok csak a jobbágy–úr–fejedelem kapcsolat mentén alkotnak általánosabb egységet. A magasabb fokon szervezett társadalom kialakulásának feltételei (az egységes termelési rendszer és piac, az egybefüggő terület, a gazdasági érdekközösség, az egységes nyelv, és egyáltalán: a nemzet) a feudalizmus századai folyamán fokozatosan bontakoznak ki, de a teljességig nem jutnak el. Az egységet jellemzően a közös politikai érdek, a dinasztia biztosítja.

A középkor az ókorhoz képest lényegesen magasabb szintű társadalmiasságot mutat a tekintetben, hogy a népesség minden egyes tagját szervezetbe foglalja, de a szervezet alap-
elemét továbbra is az egyéneket funkcionális szempont szerint tömörítő kis természeti közösség (család, falu, birtok) alkotja. Ez állít modellt a szélesebb, magasabb szervezeti egy-

ségek számára is. Így lesz a Karoling császárság óriási méretű falufőnökség (chefferie de village), hogy Georges Duby szavaival éljek. A magam szavával inkább egy nagy családról beszélnék, amely fölött az atya szerepében áll a király. Ezért az elmélet – mint láttuk – tisztában van minden egyes egyén helyével az egészben, meg tudja jelölni annak célját, meg tudja szabni a vele szemben állított követelményeket. A társadalmat azonban ezekből az egyénekből illeszti össze, és ezekből csak a természetes munkamegosztás alapján tud népesebb, de nem magasabb fokon szervezett csoportokat kialakítani, amelyeknek csak közös okuk (funkciójuk) van, de közös céljuk nincsen. A célt mindenki egyénileg éri el. Szembeállítja egymással a földművest és a pásztort, a civilt és a katonát, az egyházit és a világit, a gazdagot és a szegényt, a tanítót és a tanítványt, az alul és a fölül levőt, a vezetőt és a vezetettet, a bűnöst és a jámbort, rendbe állítja egymás mellé a parasztot, az iparost, a kereskedőt, a papot, a művészt, az előljárót és a többit. Ezek az egyes csoportok önmagukban egyneműek, azonos feladattal megbízott tagjaik legfőbb virtusuk (vagyis a feladat teljesítésére és az egyéni boldogság megszerzésére való alkalmasságuk) arányában különböznek egymástól.

A populáció jellegét hordozó szervezetben a közös célért munkálkodó, a jövőt építő társadalom fogalma továbbra sem bukkan fel.

A nemesek és a jobbágyok is a funkcionális egymásrautaltság tudatában állnak egymás mellett vagy egymással szemben. Magyarországon az 1514-es véres parasztfölkelés leverése után összeült országgyűlés azzal az indokolással tekint el a tömeges kivégzéstől, hogy a parasztságot nem lehet egészen kipusztítani, mert anélkül a nemesség nem sokat ér.

A hierarchiában a jobbágyi osztály egésze a szolga, a nemesség egésze az úr szerepét kapja. Ugyanis tényleges és teljes értékű társadalmi tevékenységet csak a gúla csúcsán állók végeznek, és az asztalról csak ők vesznek tetszésük szerint. Onnan lefelé haladva az értékek egyre csökkennek. A jobbágy csak a termelésben játszik alkotó szerepet (bár a legfelsőbb irányítás abban is az urak dolga), a magasabb rendű tevékenységekben nem vesz részt, legfőbb annak eredményeiből részesül. A szokványos rendi tagolódás (papság, nemesség, polgárság) a jobbágyságot nem foglalja magában. A polgárság is másodrendű tényező, a legkedvezőbb esetben is kollektívanként rendelkezik annyi joggal, amennyivel a nemesek fejenként. Említettem már, hogy a társadalom érdekeit és kívánalmait befelé és lefelé az úr, vagyis általában a nemesség képviseli. A társadalom egészét kifelé is a nemesség testesíti meg. A feudális „nemzet” csak a nemességet foglalja magában, akkor is, ha – például a diplomáciában, vagy háború esetén – az egész lakosság nevében és érdekében cselekszik.

A nemesség önmagában is fel tudja mutatni a társadalomra jellemző külső jegyeket. Vannak érdekazonosság és érdekellentét alapján szervezett csoportjai: az egyházi és a világi réteg, az arisztokrácia és a köznemesség stb. Mint osztály egységesen tagja a társadalomnak, és tevékenysége (katonáskodás, igazgatás, törvényhozás, művészeti alkotás stb.) szoros társadalmi szervezettséget tételez föl.

A jobbágyság osztály volta nem ismerhető fel. A jobbágyokat nem cél, hanem ok, az azonos státus tömöríti érdekközösségbe. Érdekharcuk kétségtelenül közelebb áll az osztályharcához, mint a rabszolgáké állt, részben már valódi osztályharc. Annyiban, amennyiben a terhek csökkentéséért folyik. Ennyiben általában eredményes is. Az osztály egészének fölemelkedéséért, a függőség általános feloldásáért azonban a jobbágyság nem száll síkra. A fölemelkedésért egyének küzdenek, az erre irányuló összefogás mindig ideiglenes és

mindig sikertelen. Ha egy-egy személy kiharcolja magának a felszabadulást, a továbbiakban az uralkodó osztály tagja lesz.

A társadalom kialakultságának a foka tehát még mindig nem mondható magasnak. Amíg az autark (jobbágyi és úri) birtok el nem veszíti meghatározó szerepét a társadalom fenntartásában, amíg ennek helyébe nem lép az iparszerű termelés, addig az egységes társadalom létét az elmélet sem ismerheti föl. A folyamat helyenként változó intenzitással halad, elsősorban a városiasodás, a kereskedő, bankár és iparos elem súlygyarapodásának arányában, gyakori nekilendüléssel és megtorpanással. Néhol késő évszázadokra elhúzódik. Másutt a tapasztalható eredményeket és elméletileg általánosítható változásokat hozó szakasz még jócskán a középkorra esik.

A történetírás

A merev kategóriákban gondolkodó zsidóság áthághatatlan korlátot emel az égi és a földi közé. E korláton az ember nemcsak fizikailag, de intellektusával sem tud átugrani. Az ember világa térben és időben fekszik, a megismerés ezek határaival van közrefogva, „mert a Legfenségesebbnek az útjai örök dolgoknak lettek teremtve, te pedig, halandó ember, aki múlt időben élsz, hogy foghatod fel az örök dolgot?” (4 Ezra 4.10.) Egyesek, a túlzók szerint a viszonyosság is megvan: „Akik a földön élnek, csak azokat érthetik, amik a földön vannak, és akik az égben, csak azokat, amik az egek magasságában” (uo. 4.21).

Ez az álláspont a negatívum mellett pozitívumot is tartalmaz. Az emberi értelem előtt nyitva hagyja a teremtett világot: „Tudakozhatsz – mondja Mózes (5.4.32.) – a régi időkről, amelyek te előtted voltak, ama naptól fogva, amelyen az Isten embert teremtett a földre, és pedig az égnek egyik szélétől az égnek másik széléig.” A Talmud (Chagiga 77b) e helyről így elmélkedik: „Aki a következő négy dolgon töpreng, nem érdemli meg, hogy a világra jött: azon, hogy mi van fent, hogy mi van alant, hogy mi volt, és hogy egykor mi lesz. Ne kérdezze senki, hogy mi volt a világ teremtése előtt... De azon, ami a teremtés hat napjának kezdete óta van, eltöprenghetünk.” Azonban az ismeretszerzés csak a részletekre terjed ki, a világ mint egész a felsőbb, a természetfölötti szférába tartozik. „Kicsoda ment föl az égbe, hogy onnan leszállt volna? Kicsoda fogta össze a szelet az ő markába? Kicsoda kötötte a vizet az ő köntösébe? Ki állapította meg a földnek minden határait?” (Péld 30.4.) „Ki mérte meg markával a vizeket, és ki mértéklé az egeket arasszal, a föld porát ki foglálá mércébe, és a hegyeket ki tette körtefontra és a halmokat mérlegserpenyőbe?” (Ézs 40.12.) A világ rendszere, a benne foglalt mennyiség és minőség, a terv, a mérték, a működés elve csak az isteni intellektus előtt ismeretes. „Mert amint magasabbak az egek a földnél, akképpen magasabbak az én utaim utaitoknál és gondolataim gondolataitoknál” – oktatja az Úr az embert (Ézs 55.9). Mi legföljebb egy-egy részletet láthatunk, a felhőt, a világosságot, a sötétséget, a földgolyó lebegését az űrben, „ezek az Ő útjainak részei, de mily kicsiny rész az, amit meghallunk abból!” (Jób 26.7–14.)

Az Úr ennek tudatát bele is oltotta az emberbe – állapítja meg Moses Maimonides (Útm. 1.31.) –, és ezért ösztönösen csak azon tárgyak iránt érdeklődik, „amelyeknek felfogása az emberi észre nézve tehetségénél és természeténél fogva lehetséges, ellenben senki sem kíváncsi arra, hogy hány csillag van az égen vagy hány állat a földön”. A tudás elképzelhető teljességére – mondja ugyanő – Mózes jutott, aki közvetlenül szerzett ismeretet az Úrtól származó hatásokról, egyúttal azt is megtudva, hogy az Úr maga megismerhetetlen. „A bölcsesség teljessége a Hatalmas félelme” (Sir 1.20, vö. Péld 1.7). Az ember a számára

nyitott dolgok segítségével szerezhet némi sejtést a Hatalmas felől, ezért kötelessége is, hogy ezeket megismerje. A megismerés útja azonban nem az egyéni okoskodás, mert „jaj azoknak, akik maguknak bölcsenek látszanak, és eszesek önnönmaguk előtt!” (Ézs 5.21.) „Minden bölcsesség a Hatalmastól van” – mondja Jézus, Sirák fia (1.1). Az Úr a Tóra révén tanít minket (Maim. bev. 17), a Tórát azonban csak kellő előtanulmányok után érthetjük meg. A megértéshez vezető út első szakasza mindenki számára járható, hiszen az Úr mibenlétét a teremtett világ, az abban megmutatkozó rendezettség, célszerűség, jóság is érzékelteti (vö. 104. Zsoltár, végig). „Ebből okvetlenül következik, hogy vizsgálni kell a létezőket a maguk valójában, hogy minden nemből igaz és igazolható elveket nyerjünk, amelyek teológiai kutatásainknál hasznunkra lesznek.” (Maim. 1.34.) A Teremtő ezért adott az embernek értelmet a megkülönböztetésre, beszédet a teremtés megmagyarázására, belátást, nyelvet, szemet, fület, szívet a gondolkodásra, ezért töltötte meg őt tudással és értelemmel, és ezért mutatta meg neki, mi a különbség a jó és a rossz között (Sir 17.1–6). Ez azonban csak az első lépcsőfok, ez csak szórványos tapasztalatot ad, nem lényeglátást.

Az emberi mértékkel mért tökéletességhez kegyelmi állapot kell, és mivel a kegyelem Istennél van, nem elegendő az ember egyoldalú kívánsága és jámbor törekvése, hanem kiválasztottság, prófétai küldetés is szükséges hozzá. Ebben a helyzetben már minden feltétel adva van ahhoz, hogy az ember viszonylagos közelségbe kerüljön az Úrhoz, hangját hallja, közvetlenül tőle kapjon felvilágosítást, bár a próféták legtöbbje is csak közvetítők révén juthatott kapcsolatba vele. Az pedig, hogy a szemével lássa – igaz, csak a hátát –, egyedül a kiválasztottak kiválasztottjának, Mózesnek adatott meg. Erre a közönséges halandónak nem kell és nem is szabad törekednie. A Talmud Chagiga-traktátusából ismerjük a négy férfiú történetét, aki a Paradicsomba bejutva a végső titok közelébe került. Egyikük meghalt, másikuk megzavarodott, a harmadik elhagyta a hitét, és csak a negyedik tért vissza sértetlenül.

Ilyenfórmán a világ megismerésének egyetlen oka, egyetlen célja és egyben egyetlen eszköze a hit. Egyetlen út vezet hozzá, az isteni utasításokat és tanításokat feltáró Tóra tanulmányozása. A Pészach-agádában elmefuttatást olvasunk arról, vajon a Tóra tanulmányozásának a kötelessége csak a nappal óráira terjed-e ki, avagy az éjszakára is; a helyes válasz huszonnégy órára szavaz. A törvény olvasása, megvitatása, értelmezése, a belőle származó tanulságok leszűrése maga a teljes tudomány. Mózes – mondja Philón (Vita Mosis 2.141.) – „nem azért tűzte ki célul a régiség elbeszélését, hogy az utókor számára a hallgatók fülét haszontalan gyönyörűséggel édesgető dolgokat őrizzen meg, hanem a legelső kezdetből, a világ teremtéséből indul ki, hogy két igen fontos dologra tanítson bennünket: először a világ atyjára és alapítójára, az igazság törvényhozójára, akinek megismeréséből következik, hogy az, aki a természet rendje szerint akar élni, ezt a rendet csodálja a teremtményekben, erejéhez mérten utánozza, nehogy tettei és szavai, élete és beszéde között eltérés legyen.”

A generális egység elve tehát a megismerésre is kiterjed: a természet tanulmányozása elénk vetíti a társadalom rendjét, aki ismeri a természet rendjét, az ismeri az erkölcsöt is. A természet- és társadalomtudománynak egy a módszere, egy az indítéka és az eredménye: az igazi bölcsesség, vagyis az erény.

Ebben rejlik a magyarázata annak az ellentmondásnak, amely a régi zsidó tudományosságot jellemzi. Egyfelől hallatlan buzgalom a Tóra tanulmányozásában, csillogó elmeél a sorok magyarázatában, olvasás, tanulás, tanítás, vitatkozás a nap huszonnégy órájában. A

Pészach-agáda a bambát a gazembernél is megvetendőbbnek tartja. Maimonides (i. m. 1.50.) úgy vélekedik, hogy az elmélkedés, a bizonyítás, a megértés nélküli hit semmit sem ér. Hóseás a tudást az egész közösség létfeltételének tekinti: „Az értelmetlen nép elbukik” – szögezi le (4.14). Másfelől merev antiintellektualizmus, a filozófia és minden szaktudomány zord elutasítása, belekényszerítése a vallás Prokrusztész-ágyába, illusztrálva mindazt, amit valahol e munka elején a megmerevedett mítosz és a tudomány kapcsolatáról mondtam, és amit az iszlámról is mondhatnak.

A természet kutatása, a tapasztalatok gyűjtése kezdetben ugyanazzal az intenzitással és módon folyt, mint a kora ókori népek mindegyikénél. A világnézet keretei között felhalmozódtak az egyes tudományok elemei. A Biblia lapjain szembeűnő ezek közül a jog, az orvostudomány (különösen a közegészségtan), a történelem, az etika, a természetrajz, a csillagászat. E területekről számos megfigyelést, elméleti megállapítást, praktikus útmutatást és elvi állásfoglalást találunk. E tudományágak azonban megmaradnak az egyetemes világnézet keretei között. Az elmélet és az adat kinyilatkoztatásként, a termelésre, az életmódra, a gyakorlatra vonatkozó tanulság parancsként jelenik meg. A fejlődés meg is állt ezen a fokon. A kezdeti eredményeket a mitológia magába olvasztotta, és miközben segítségükkel a lehető legmagasabb színvonalra kapaszkodott, a szaktudományokat befagyasztotta, és nem engedte meg, hogy a saját útjukon elinduljanak.

Hajdanában a történetírás is ugyanazon a módon kezdődött, mint minden más népnél. Hősi énekek szóltak a kánaáni csatározásokról. Ezeknek némely törmeléke más írásokba beépítve fenn is maradt: Deborah éneke, Az Örökkévaló harcának könyve, Az igazak könyve. A Biblia történeti könyveiben genealógiai jegyzetek nyoma maradt. A múlt eseményeinek rögzítése ugyanazzal a mechanizmussal kezdődött, mint a nomádoknál mindenütt: „Nem Dávid-e ez, az ország királya? Nemde róla énekelnek körtáncban, mondván: Megverte Saul az ő ezreit, Dávid pedig a tízezreit?” (1 Sám 21.12.) A történeti ismeretanyag hozzákötődött a tánchoz, a dallamhoz, a rítushoz, beépült az egységes tudatvilágba.

A Biblia egyértelműen megszabja a mitikus történettudomány funkcióját: „Elbeszéljed azt a te fiadnak és a fiad fiának hallatára, amit Egyiptomban cselekedtem, és jeleimet, amelyeket rajtuk tettem, hogy megtudjátok, hogy én vagyok az Úr!” (2 Móz 10.1–2.) Ez a történetírás feladata: Isten hatalmának, jóságának jeleit kell felmutatnia és fenntartania, hogy ez által bölcsességre vezérelje a tévelygőket, megerősítse hitükben a hívőket. A 78. zsoltár részletesen beszél erről. „Minél bővebben magyarázza valaki kijövetelünket Egyiptomból – tanítja a Pészach-agáda –, annál dicsérendőbb.” Az Egyiptomból való kijövetelt hirdeti az írás, de ugyanezt hirdeti a kovásztalan kenyér ünnepe is. A tényezők – történetírás, természetkutatás, rítus – fölcserélhetők, egyenértékűek, funkciójuk azonos.

A történetírás oka parancs, Isten kifejezett parancsa. Amikor Mózes megveri az amalekitákat, „mond az Úr Mózesnek: Írd meg ezt emlékezetül könyvben!” (2 Móz 17.14.) Így utasítja más könyvek szerzőit is, Tóbiást (12.20), Ezrát (4.12.37). A historikus publikumát pedig így biztatja a zsoltárköltő: „Jöjjetek, és lássátok az Isten dolgait, csudálatosak az ő cselekedetei az emberek fiain. A tengert szárazzá változtatta, a folyamon gyalog mentek át, ott örvendeztünk őbenne.” (66.5–6.)

A történetírás feladatköréből következik, hogy művelésére csak a zsidók vannak jogosítva. Ez az a nép, „amelyet alkottam magamnak, hogy dicséretemet elbeszélje” (Ézs 43.21).

Mivel a történeti kutatás az önmagával azonos egyre irányul, azonosak – mint erről már volt szó – a folyamat egymástól távol eső darabjai, az idősíkok is. A zsidó történetírás mind a múlt, mind a jövő vizsgálatát a feladatának tartja, egyazon biztonsággal mozog mindkét területen, adatgyűjtő módszere is azonos, a kinyilatkoztatás. A múlt eseményeit sem az emlékezet őrzi, nincs speciális szakmai forrás, nincsenek sajátos tényfeltáró, adatmegállapító módszerek. Mózes előtt az Úr tárja fel azokat a történéseket is, amelyek az ő életében mentek végbe, mi több, azokat a tetteket is, amelyeket ő maga cselekedett. A beavatott próféta számára a jövő egyenértékű a múlttal, mert Isten mindent eltervezett „az őskor napjaiban” (Ézs 37.26), „kezdetől fogva hirdeti a véget és elejétől fogva azokat, amik még nem történtek” (uo. 46.10).

Ez az elvi oka annak, hogy a zsidó történetírásban – szakmai szempontból nézve – a múlt és a jövő, a valóság és a képzelet elemei végletesen összekeverednek. Számos szerző a múltbeli eseményeket valamely régi próféta jóslataként mint jövőbelit adja elő (Mózes mennybemenetele, Baruk apokalipszise stb.), a próféták a jövőben történendőket befejezett ténynek tekintik, ismét mások a múltat, a jelent, a jövőt kusza fantáziaképekbe fogják össze (Jelenések könyve).

A Tóra szövegét Isten diktálja a lejegyzőnek, sőt, a Talmud és a midrás szerint a Tóra teremtése a világét is megelőzte (Sabbat 88b). A többiek is hivatkoznak arra a felsőbb sugallatra, amelyből ismereteiket szerezték. „Az Úrnak igéje, mely lőn Jóelhez, a Petuel fiához” (Jóel 1.1). A sugallat olykor – úgy látszik – látványos körülmények között érkezett. Ezra (4.14.38–48) beszámol arról, miképpen szállta meg őt és öt társát az isteni szellem, hogyan nyílt meg értelmük, erősödött fel bölcsességük, és aztán írtak, írtak negyven nappal és negyven éjjel szakadatlan, leírtak 904 könyvet. Ilyen körülmények között az elbeszélés tárgyi valósága, az adatok hitele szóba sem kerül. E tekintetben teljes a szabadság. Az egyes törzsek hagyománykincséből fennmaradt töredékek, a szomszédoktól kölcsönzött vándoranekdoták keverednek a költészettel, a tudatosan hamisított adatokkal és a valóság elemeivel. Az úgynevezett történeti hűség nem kritériuma a történettudománynak, ami természetesen nem zárja ki azt, hogy igazolható mozzanatai is legyenek, sőt, hogy némely könyv (például a Makkabeusok I. könyve) egészében megbízható legyen. Ez azonban a dolog lényegét, a történetírás hivatalát tekintve véletlen. Az adatok a mitikus formulák könnyebb memorizálhatósága végett kelljenek. Aki emlékszik az „Egyiptomból való kijövetelre”, az nem fogja elfelejteni, hogy Isten a szabadító, a mindenható. Hogy e kijövetelnek van-e valóságalapja és mennyi, annak nincs jelentősége.

Ez a historiográfia a továbbiakban is megmarad ezen az úton. A forráskritikának még a középkorban sem látszik nyoma. Helyét a szent szöveg magyarázata, folytonos értelmezése tartja megszállva, illetve annak minuciózus és nemritkán vitát ingerlő vizsgálata, hogy vajon csakugyan szent-e az illető szöveg. Lásd erre az apokrifák történetét, vagy a Prédikátor könyvének kalandos sorsát. Ezekben a vizsgálatokban, vitákban a szövegben található adat, a szöveg mint dokumentum sohasem kerül bonckés alá, csak a mű szellemisége, a Tórához való viszonya, világnézete. Ha ez beilleszthető a mitológia egészébe, a könyv hitelessége igazolva van, még ha tárgyszerűen mese is. (Az igazság kedvéért meg kell mondanom, hogy a valóság talajától messze elrugaszzkodó irományok, apokalipszisek, látomások és testamentumok ezen a rostán is kipotyogtak.)

Sőt, a következő időben a mitikus jelleg formailag is egyeduralgódóvá válik. Az Ószövetségben és a Talmud lezárásáig művelt irodalomban még csak akadnak olyan részle-

tek, könyvek, amelyek külső megjelenésükben történeti és csak funkcionálisan vallásos alkotások (Jubileumok könyve, Eupolemus, Artapanus, Aristeas levele, a Szibilla-könyvek, valamint az Ószövetség ún. történeti könyvei), de már a hellén időszakban kifejezett visszaesés tapasztalható ezen a téren. Ha szórványosan keletkeztek is művek, amelyek a szétzóródott nép múltját akarták rekonstruálni, megismertetni a művelt világgal, ezek egytől egyig elvesztek, ami az érdeklődés hiányát tapinthatóvá teszi. Még a nagy hírű alexandriai Philón történeti munkájának is csak a töredéke maradt meg. A legnagyobb név szerint ismert zsidó historikus, Josephus Flavius munkássága egészében kívül esik ezen a körön, hiszen ő a görög történelemszemlélet talaján áll, és mint megállapítható, a Talmud korabeli zsidóság előtt teljességgel ismeretlen volt. Az együvé tartozás kifejezésére egyszerűbb, markánsabb, megfoghatóbb jelek kellettek, írni-olvasni tudástól nem függő szimbólumok. „Fontos, hogy a húsvétot mindenki ugyanazon időpontban tartsa” – jelenti ki Aristobulos (a Septuaginta egyike).¹⁷⁹

A történetírás formailag is csatlakozik az agadához, a midráshoz. Találunk ugyan egyes darabokat, amelyek viszonylag nagyobb számban tartalmazznak történelmi mozzanatokot, példákat, anekdotákat, hagyománytöredékeket, mondai elemeket, életrajzi és legenda morzsalékokot, de ezek kizárólag arra az időszakra vonatkoznak, amely az előző irodalomban már feldolgozást nyert (Eszter-midrás, Széder Ólám rabba). A látszólagos pozitívum tehát valójában a negatívumot hangsúlyozza ki, azt, hogy az újabb eseményekről egy betűt sem jegyeztek föl. Az egész középkor folyamán egyetlen valódi história keletkezik, az is éppen a vallásos hagyomány históriája Serira ben Chanina tollából a X. század végén. Aki a zsidóság középkori történetét akarja tanulmányozni, annak idegen forrásokból kell dolgoznia.

E téren csak a reneszánsz hoz újat, az Itáliába való bevándorlással kezdődő periódus (Josef Hacoen, Samuel Usque és társaik).¹⁸⁰

*

A mitologikus alapállású görög–római történetírás sem ismerheti fel a historiográfia tárgyi sajátosságát, azt, hogy olyan különös nézőpontból tekint a világra, amelyből a jelenségeknek más aspektusból nem látható összefüggéseit képes észlelni. A klasszikus történetírásnak sincsen önálló funkciója. A historikus feladata ugyanaz, ami a többi íróé: a közösség irányában a rendfenntartó igazságot képviseli, az egyén irányában biztosítja, hogy a virtus valóban elvezessen a halhatatlansághoz, de a gyalázat bélyegétől se lehessen egykönnyen megszabadulni. Kliónak az a dolga – állapítja meg Bakkhylidész egyik epinikionjában –, hogy ha az ember élete el is múlik, hírneve fennmaradjon. Theognis azt tudja be érdeméül, hogy Kyrnos híre az ő éneke jóvoltából fennmarad. Theokritos 16. idyllje részletesen fejtegeti, miért és hogyan tartozik a megörökített személy megfizetni a költőt, mert ugyan hiába fáradt volna maga Odysseus is, ha nincs, aki a nevét fenntartsa. Ez nemcsak személyekre, hanem közösségekre is vonatkozik. Simonidész jó pénzért városok dicsőségét zengi (Phaedr. 4.22.2–6), még a félistenek is meghálálják, ha szól róluk (uo. 4.25). Hérodotos is – bevezető szavai szerint – azért fog tollat, hogy a derék tettek feledésbe ne merüljenek.

¹⁷⁹ Idézi Euseb. Hist. 7.30. és Bar-Šinaya 309.

¹⁸⁰ Moses A. Shulvass: *The Jews in the World of Renaissance*. Leiden, 1973, Brill. 295–309.

A történetíró a saját tevékenységét azért tartja közérdekűnek, mert a virtus az ő jóvoltából válik exemplummá, az egyéni és a közösségi életben gyümölcsözteszhető tanulsággá. A jót jóra ösztönzi, biztatván azzal, hogy neve nem merül feledésbe, a hitványt visszariasztja, fenyegetvén ugyanezzel. „Az évkönyvek legfőbb feladatának tartom, hogy ne engedjék feledésbe merülni az erényt, és hogy a gonosz szavaknak, tetteknek az utókortól és a gyalázzattól való félelemmel szolgáljanak” – vallja Tacitus (Ann. 3.65).

Diodóros (Bibl. 1.1–2.) a történetíró dolgát abban látja, hogy a múlt tapasztalatait közkinccsá tegye, és ez által egységes rendre hozza azokat az embereket, akik hely és idő szerint távol állnak egymástól. Mindenki tudja, hogy a tapasztalat a legjobb tanácsadó, mert okos és szép dolog mások tévedéseit a helyes életvitelhez példaként hasznosítani. Márpedig a történelemben óriási tapasztalat gyülemlett föl, és ehhez mindenki hozzáférhet, mégpedig anélkül, hogy a személyes tapasztalatszerzés fáradságát és veszedelmét vállalnia kellene. A történetírás segítségével az ifjak elsajátíthatják az öregek bölcsességét, az öregek gyarapíthatják a magukét. A magánszemélyek méltóvá lesznek az uralkodásra, az uralkodókat jeles tettek sarkallja, mert dicsőségüknek halhatatlanságot biztosít. A katonák a dicsőség kedvéért vállalják a halált a hazáért, a becstelének viszza a gyalázat megkövülésétől való féltükben visszarettennek a büntől. A történelemben megörökített dicsőség egyeseket városalapításra ösztönöz, másokat törvényhozásra, ami a közélet biztonságát és üdvét szolgálja, sokat arra késztet, hogy művelje vagy anyagilag támogassa a tudományt meg a művészetet, mert ezzel is érdemet szerez. „És mert ez teszi a boldogságot, bizony, a pálmát a dicsőség szerzőjének, a történetírásnak kell odaítélnünk.” A természet esendősége folytán a halandók az örökléteből csak egy röpke pillanatot élveznek, és aztán minden időkre elmúlnak. Akik nem cselekedtek valami kiválót, testükkel együtt az életüket is elveszítik. Akik azonban dicsőséget szereztek maguknak, azok híre „a történelem isteni száján” halhatatlanná lesz.

A történetírás egyfelől ugyanazt a szerepet játssza, mint a solóni állam, erkölcsi rendbe szedi az embereket, másfelől ugyanazt a szerepet, mint a festészet, amely szintén alkalmas a tett ábrázolására, a hírnév fenntartására, a példaadásra.¹⁸¹ Feladatát bármely más kommunikációs médium átvállalhatja. Varro „igen kedves leleménnyel nagyszámú művészek kötetibe hétszáz, valamilyen módon híressé lett ember arcképét illesztette, nem engedve, hogy alakjuk feledésbe merüljön, és hogy az idő múlásának hatalma legyen az emberek fölött. Olyan dolgot talált ki tehát, amely még az istenek féltékenységét is fölkeltheti, hiszen nemcsak halhatatlansággal ajándékozta meg, hanem a föld minden pontjára eljuttatta őket, hogy mindenütt jelen lehessenek, akár az istenek” – lelkenedik Plinius (Nat. 35.11).¹⁸²

Nincs is olyan megnevezés, amely sajátos funkciójánál fogva különböztetné meg más műfajoktól. Vagy formája szerint nevezi meg magát (annales, decades, libri, bibliotheca), vagy módszerét jelöli meg (historia), vagy tárgyát (gesta, res gestae, de bello civili, origines). Műfajilag a retorika része (Juv. 7.160–164), formailag a grammatikáé, és valamennyi teoretikus a költészet rokonságába helyezi, melytől silányabb értéke (lásd föntebb Aristotelés véleményét) és rendszeren prózai formája különbözteti meg (Plin. Ep. 5.8).

¹⁸¹ Verg. Aen. 1.455–493, 640–642, Sall. Jug. 4.

¹⁸² Lóránth István fordítása. Kiadva: *A római művészet világa*. Szerk. Castiglione László. Budapest 1974. 131.

A históriától elvárjuk – mondja egy névtelen teoretikus –, „ut vera res, ut dilucide, ut breviter exponat”. E három tényező egyformán fontos. Vagy tanítson minket, vagy „ad usum eloquentiae adiuvemur”. Történelmet három okból érdemes olvasni: vagy a belőle meríthető tanulságok miatt, vagy az író személyére, vagy az elbeszélte dolgok súlyára való tekintettel. A három példa: Cato, Sallustius és Livius.¹⁸³

Eleinte önálló anyaga sincsen. Amikor a logográfusok először irányítják figyelmüket speciálisan a múltra, még történeti adat nem áll a rendelkezésükre, a tárgy és a forrás számukra maga a mítosz. Amikor ez elveszíti objektivitását, a múltra vonatkozóan semmiféle ismeretanyag sem marad. Hérodotos és Ephoros abban a tudatban nyúl a témájához, hogy a historikus nem tekinthet vissza, mert pillantása a mítosz homályába vész. Livius is így látja ezt: „quis enim rem tam veterem pro certo adfirmet?” (1.3.2.) A speciális anyaggyűjtés Hérodotoszal kezdődik. Az ő legnagyobb problémája a tények felkutatása, az adatok kiszűrése. „Én a magam részéről azt az elvet követem, hogy mindenkit meghallgatok, és amit mond, följegyzem” (2.123). Emellett azonban a megfigyelést, a következtetést is alkalmazza. Később ez a bázis csekély mértékben bővül. Hérodotos után bővül az immár írott hagyománnyal és még néhány forrástípussal. Ephoros például a feliratokra is hivatkozik. Aztán az irodalom gyarapodásával tágul az összevethető források köre, felszínre kerülnek az ellentmondások, és ennek nyomán megszületik a kritika.

Hérodotos még nagyon óvatos a kritikában, hiszen egyformán ellenőrizhetetlen értesüléseket állíthat csak szembe egymással. „Elbeszélésemben azokat a perzsákat követem, akik nem akarják felnagyítani Kyros történetét és tetteit, hanem a tényeknél maradnak” (1.95). Legfőljbbe kételyét fejezi ki, ha valami nagyon valószínűtlen előtte: „az én feladatom, hogy följegyezsem a mondottakat, de nem az, hogy el is higgyek mindent” (7.152). „Az egyiptomiak állításait higgye el, aki akarja” (2.123). A kritika a későbbiekben is az egyik középponti kérdése lesz a források kezelésének. Tudniillik a cél, a jó vagy rossz hír fenntartása, önmagában hordja a hamisításnak, a túlzásnak, a tények egyoldalú válogatásának a veszélyét, az elfogultság, a hízelgés és rágalmozás lehetőségét. Általános követelmény tehát a pártatlanság, amit önmagáról szinte kivétel nélkül mindenki hangoztat. „Sine ira et studio” – mondja Tacitus (Ann. 1.1). Magától értetődik, hogy ennek ellenére nemcsak részrehajlást tapasztalunk bőven, hanem némely esetben a kritikai érzék teljes hiányát is (Ktésias, Valerius Maximus, Curtius Rufus, kisebb mértékben Livius is). Maga Hérodotos már közelkorú utódaitól szigorú bírálatban részesül, később hazugnak is mondják. (Ide megy vissza a „Graeca fides”.)¹⁸⁴ Oktalanul, persze, hiszen tőle számíthatjuk a lassú mennyiségi növekedést, a metódus alakulgatásának csaknem ezeréves periódusát. Ő utána már van mire építeni, a történetírás már kiemelkedett a mitológia masszájából, már magában foglalja a tudománnyá válás lehetőségét.

*

A keresztény hittel ismerkedő analfabéta sokaságot nem lehetett tudományos fejtegetésekkel meggyőzni, és az egyéni érvényesülést sem lehetett az intelligencia meg a műveltség (a bölcsesség) függvényévé tenni. A kereszténység a kezdetektől kezdve nagy súlyt helyez az „együgyűek” szimpátiájának a megszerzésére, érdekeik képviselésére. A tanulat-

¹⁸³ Excerpta rhetorica e codice Parisino 7530 edita. Ed. C. Halm, *Rhetores Latini minores*. Lipsiae 1863. 588–589.

¹⁸⁴ Ps.-Plut. De malignitate Herodoti. „Quidquid Graecia mendax audet in historia” Juv. 10.174–186.

lanság tehát nemhogy nem lehetett akadálya a boldogulásnak, hanem – az arisztokratikus görög etika követelményeivel szembeszegülve – inkább a tudás veszélyeztette azt.

„Az én beszédem és az én prédikálásom nem emberi bölcsességnek hitető beszédeiben állott, hanem léleknek és erőnek megmutatásában, hogy a ti hitetek ne emberek bölcsességén, hanem Istennek erején nyugodjék. Nem e világnak, sem e világ veszendő fejedelmeinek bölcsességét, hanem Istennek titkon való bölcsességét szóljuk, az elrejtettet. Amiket szem nem látott, fül nem hallott, és embernek szíve meg nem gondolt, amiket Isten készítet az őt szeretőknél. Nekünk azonban Isten kijelentette az ő lelke által.” (1 Kor 2.4–10.) Pál apostol az, aki e szavakkal mindenestől lesöpri az asztalról a görög filozófiát, és fejtegetőre állít mindent, amin eddig a tudás nyugodott.

Mielőtt tehát a mítosz átadta volna a helyét a szaktudományok és a filozófia kettősének, a gondolkodás történetében újabb fordulat következett, a hit ismét a tudás fölé kerekedett, a tapasztalás, a kutatás, a következtetés, az eszmecsere, a kritika helyét elfoglalta a kinyilatkoztatás, a meggyőzés helyét a parancs, az adat helyét a formula: a keresztény Isten.

Pál nemcsak a pogány tudomány tartalmát utasítja el, hanem formáját, módszerét, kifejezőeszközeit is, az anyaggyűjtést, a gondolkozást, az absztrahálást, az ékesszólást is. Nemcsak a filozófiának a szaktudományok fölött gyakorolt irányító jogát törli el, hanem maguknak a szaktudományoknak – közöttük az egyetlen társadalomtudománynak, az etikának – a létjogosultságát is tagadja. A tudomány képtelennek bizonyult a világ magyarázatára – mondja –, a filozófia nem tud vezérfonalat adni a cselekvéshez. Elutasítja a jogot is, mert „a törvény nem az igazért van, hanem a törvénytaposókért” (1 Tim 1.8). Elveti az etikát, mert nem talál különbséget az erény meg a bűn között, elvégre „ugyanaz az Isten, aki cselekszi mindezt mindenkiben” (1 Kor 12.6). Félresöpri a történetírást: „Mesékkel és vége-hossza nélkül való nemzetségi táblázatokkal ne foglalkozzanak, amelyek inkább versengéseket támasztanak, mint Istenben való épülést a hit által” (1 Tim 1.4). A történetírás – és általában a szaktudomány – alól azzal a sokszor hangsúlyozott megállapítással rántja ki a szőnyeget, hogy a földi dolgok, köztük a társadalom és a történelem jelenségei, egyáltalában nem méltók a figyelemre, a velük való foglalkozás pedig kifejezetten ártalmas, mert „a testnek gondolata halál, a lélek gondolata pedig élet és békeesség” (Róm 8.6). Írásaiban célzás is alig található arra, hogy a világban események zajlanak, és célzásai is csak ezek lekicsinylésére szolgálnak: „Mert azt tartom, hogy amiket most szenvedünk, nem hasonlítható ahhoz a dicsőséghez, amely nekünk megjelentetik” (Róm 8.18). Ilyen alapon világi tudományt művelni nem lehet, és a kereszténység első századaiban nem is művelnek. A világnézet ismét magába szippantja a tudás egyetemét, a szaktudomány lekushad.

A zsidó felfogással szemben, amely a bölcsesség megszerzését kemény munkához kötötte, élt valami olyasféle hiedelem is, hogy a szükséges tudást Isten ajándékban megadja az arra érdemesnek. Beszéltek egy barbár rabszolgáról, aki háromnapos imádkozás után kinyilatkoztatás révén ismerte meg a betűket. Remete Szent Pálról az a hír járta, hogy hallomásból tanulta meg az egész Szentírást. (Aug. Doctr. praef. 4.)

E mindent elsöpítő antiintellektualizmus – mint minden kezdeti, naiv forradalmi nekirugaszkodás – jószívről csak tagadásból állt, ezért nem lehetett gyakorlatot építeni rá. Természetes tehát, hogy nem maradhatott huzamosan a kereszténység alapelvei között. Az egyház a pogány filozófiával és az annak fegyvereit is forgató eretnekekkel szemben csak azon a síkon vehette föl a küzdelmet, ahol azok álltak. Irenaeus már a II. században vita-iratok egész sorával lép fel a gnosztikusok ellen, és éppen Pál egyik imént idézett helyét (1

Tim 1.4.) magyarázva tesz engedményt, amikor a tudást nem általánosságban utasítja vissza, hanem a szerint ítéli meg, hogy gondolkodáson alapuló ördögi-e, vagy hiten alapuló isteni. Pállal ellentétben nem a problémafölvétést tartja bűnnek, hanem a rossz választ. Az eretnekek, miközben nemzetségi táblázatokkal foglalkoznak – fejtegeti –, ravaszul kimódolt tetszetősséggel (per probabilitatem subdole comparatam) megcsalják a műveletleneket, az isteni ígét eltorzítva, a jól mondottat rosszul értelmezve átejtik őket, és a tudomány örve alatt sokakat összezavarnak.¹⁸⁵ Ebben mintha az a gondolat is benne rejtőznék, hogy a hívőknek sem válhat ártalmára, ha műveli magát, mert akkor nem jön olyan könnyen zavarba. Irenaeusnak nem a történelmi téma, hanem annak bűnös célra való felhasználása, téves magyarázata és hamis értelmezése ellen van kifogása.

Meg kell mondanom, hogy a tudományellenesség jobbára csak a nyugati kereszténységben jutott uralomra. Keleten, ahol a filozofikus gondolkodásmód mély gyökereket eresztett a szélesebb rétegek tudatvilágában is, a műveltebbek pedig más típusú gondolkodási mechanizmust képtelenek voltak magukévá tenni, már a legkorábbi megnyilvánulások is azt mutatják, hogy a hit és a filozófia egyeztetését fontosnak és keresztülvihetőnek tartották. Akár azt is megkockáztathatnám, hogy az új eszmét mint valami új filozófiai irányzatot fogadták. Josephus Flavius (Bell. 2.8.) az esszénusok filozófiai iskolájáról beszél. Ez már a kezdetektől kezdve meglehetősen feszültséget teremtett a keleti és a nyugati mentalitás képviselői között. Tertullianus sokat hadakozott a görögös felfogás ellen. Szó, ami szó, aligha véletlen, hogy az eretnekségek tekintélyesebbik része a keleti régiókból indult.

Az egyik legelső írott emlék, Aristidés Apológiája a II. század első felében ezzel a gondolatsorral kezdi a keresztény vallás tanainak ismertetését: „Én Isten gondviselése folytán jöttem erre a világra, és szemléltem az eget, a földet, a tengert, a Napot, a Holdat, a többi csillagot, és megcsodáltam rendjüket. Miután láttam, hogy a világot és mindent, ami benne van, a szükségszerűség mozgatja, megértettem, hogy aki mozgatja és fenntartja, az az Isten.”¹⁸⁶ Aranyszájú Szent János (347–407) arra figyelmeztet, hogy az apostol szavainak betű szerinti szajkózása azok valódi értelmét az ellenkezőjükre fordítja, mert Pál – az egész antikvitás, vagy talán az egész emberiség egyik legragyogóbb elméje – nem ugyanazt értette tudatlanság alatt, amit az epigonok „Ez az, éppen ez, ami nagyon sok ember vesztét okozta, és az igazság megismerésében őket hanyagokká tette. Minthogy ugyanis az apostol lelkének mélységébe behatolni és szavainak értelmét felfogni nem képesek, minden idejüket tétlenségben és ásítózással töltik, szinte keresve a tudatlanságot, de nem azt, amellyel Pál mondotta magát tudatlannak, hanem amelytől ő annyira távol állott, mint egyetlen ember sem az ég alatt.” (Sac. 4.6.) Nagy Vazul (†379) kifejezetten ajánlja az ifjúságnak a pogány írók – mégpedig kisebb mértékben a költők és a történetírók, elsősorban a filozófusok – tanulmányozását, mert ezek mutatják meg az erényhez vezető utat. Figyelmeztet arra, hogy a szent és titkos tudományokkal haszonnal csak az foglalkozhat, aki a külső tudományokban előzőleg már jártasságot szerzett.¹⁸⁷ Igaz, e nézetével a Keleten is egyedül áll. A nyugati kereszténységben idáig csak Ágoston jut majd el. A keleti viszont meg is reked ezen a fokon, vagy inkább visszafelé lép innen, és tárgyunkhoz nem sok érdemlegeset tesz hozzá, olyat semmiképpen sem, amit a modern világnézet előzményei közé sorolhatnánk.

¹⁸⁵ Adv. haer. 1. Praef.

¹⁸⁶ 1–2. Vanyó László fordítása. Kiad.: *A II. századi görög apológiák*. Budapest 1984. Ókeresztény Írók VIII.

¹⁸⁷ Adul.

Tertullianus a II–III. század fordulóján elkeseredett dühvel támad a filozófia ellen, különösképp azért, mert az eretnekek ennek fegyvertárából szerelkeznek föl. „Ezek emberi és démoni tanítások, amelyek az e világi bölcsesség szelleméből születtek azok számára, akiknek viszket a fülük. De az Úr ostobának nevezte az ilyen bölcsességet, és azt választotta, ami a világ szemében ostoba, hogy megszegyenítse magát a filozófiát is. Mivel pedig a filozófia az e világi bölcsesség eszköze, vakmerően magyarázza az isteni természetet és az isteni tervet. Így az eretnekségeket is a filozófia látja el eszközökkel.”¹⁸⁸ A továbbiakban pedig több-kevesebb részletességgel ismerteti ezeket a tanokat, a platonista Valentiniánust, a sztoikus Markiionét, beszél Zénón, Hérakleitos tanításáról, és így tovább. Szavaival ellentétben tehát nagyon is fontosnak tartja a filozófiával való ismerkedést. Észérvek tömegével harcol a dolgok észérvekkel való (pogány) magyarázata ellen, és azt bizonygatja, hogy a hit ezeknél éppen felfoghatatlansága következtében magasabb rendű. Íme, egy elmefuttatásai közül, amely éppenséggel Parmenidés (valahol e dolgozat elején idézett) megállapításán alapul: „Meggondolatlanul viselkednek azok, akik azon botránkoznak meg, hogy az eretnekségeknek ekkora hatásuk van. Nem is léteznének, ha nem lenne nekik. Amikor valami elnyeri a sorsától a valamilyen módon való létezését, akkor ez a dolog, ahogyan megkapja a sorsától létezésének célját, ugyanúgy megkapja azt az erőt is, amely által létezik, és nem tud nem létezni.” (Praescr. 1.2–3.) Írói magatartása illusztrálja, miért nem járható az általa ajánlott út. „Mi köze az akadémiának az egyházhoz? – kiált fel. – Nincs szükségünk kíváncsiságra Jézus Krisztus óta, sem kutatásra az evangélium óta.” (Praescr. 8.9–10.) Ámde a heves érvelés közben bizony, bizony maga is a filozófusok útjára téved, és számos olyan eszközt vesz át tőlük, amelyet legközelebb majd a skolasztika fog alkalmazni.

Cyprianus (†258) fél századdal később még mindig fölöslegesnek tartja az „időleges szenvedéssel” való foglalatalkodást. A história azonban mégsem hanyagolható el egészen. Isten úgy intézkedett – mondja –, hogy az igazság szenvedjen az e világi háborúságban. Idéz is erre egy-két történelmi példát. (Epist. 75.10.¹⁸⁹) Ezzel megüti azt az alaphangot, amely az egyházi historiográfiában vagy ezer esztendeig cseng (és aztán a reformációban szólal meg újra): a „világi háborúságok” az isteni világterv részét képezik, ezért a velük való foglalkozás nem hiábavaló. A történetírás ezzel létjogosultságot nyert.

Nem sokkal utána, a IV. század legelején Lactantius nagyot lépne előre a Cyprianus által fölvetett gondolat konkrét alkalmazásában. Ő határozottan az értelem pártjára áll, úgy vélekedik, hogy a gondolkodás és a beszéd képességét az Úr azért adta az embernek, amiért az állatok a szőrzetet, a szárnyat, az agyart kapták tőle: „mezítelennek és fegyvertelennek teremtette, mert tehetsége fölfegyverezte, értelme felöltöztette”.¹⁹⁰ Ezek használata tehát nem lehet bűn. A filozófiát nem átkozni, hanem használni kell. A filozófusok egy része (Platón, Sókratés, Pythagoras, Antisthenés, Aristotelés, Zénón és más is) bizonyos kérdésekről helyesen gondolkozott,¹⁹¹ azokat pedig, akik összezagyválták az igazságot, „tőlük zsákmányolt fegyverekkel”, úgymint ékesszólással és kifinomult érveléssel vitában kell legyőzni. (Opif. 20.) A maga részéről vállalja is a vitát, és attól sem fél, hogy esetleg alulmarad. Kérdésfölvetése ma is példamutató: „Ki ne tudná azt, hogy az elme működése is felfoghatatlan, nyilván csak az, akinek egyáltalán nincs, mivel azt sem tudja, hogy az elme

¹⁸⁸ Praescr. haer. 7.1–2.

¹⁸⁹ Ed. G. Hartel. CSEL III.2.

¹⁹⁰ Opif. Dei 2. Adamik Tamás fordítása kiadva Lactantius: *Az isteni gondviselésről*. Budapest 1985. 59–102.

¹⁹¹ Ira Dei 11.

hol székel és milyen. A filozófusok különféleképpen vélekednek természetéről és székhelyéről. Én azonban nem rejtem véka alá, hogy magam hogyan vélekedem erről. Nem azért, mintha azt akarnám állítani, hogy bizonyosan így van, bizonytalan dolog esetében ezt csak az ostoba állíthatja, hanem hogy e nehéz kérdés fejtegetéséből megértsd, mily nagyszerűek Isten művei.” (Opif. 16.) Ezután tudományos pontossággal ismerteti Isten szóban forgó műveit, az emberi test részeit, működésüket, hasznukat, részletes anatómiai, fiziológiai magyarázatot ad a végtagokról, a belső szervekről, idéz irodalmat, többször hivatkozik a megfigyelésre, és ebből kiindulva cáfolja Epikuros illetve Lucretius állításait. Jeromostól (Hist. 80.) tudjuk, hogy világi tárgyú művei is voltak (útleírás, nyelvtan), ezek azonban elvesztek.

Lactantius az első, aki keresztény szemlélettel önálló történeti művet ír. Tárgyául a keresztényüldözés történetét választja, mert azt akarja bemutatni, hogy „akik Istenre támadtak, a földön hevernek, akik a szentek templomát pusztították, még súlyosabb pusztulással hullottak alá, akik az igazakat kínpadra vonták, megérdemelt kínszenvedések után égi csapások következtében adták ki bűnös lelküket.” Az Úrnak az volt ezzel a célja, „hogy bennük nagy és emlékezetes példát állítson, amelyből az utókor megtanulhassa: egy az Isten és igazságot osztó.” A történetíró feladatát is kijelöli: „Elhatároztam, hogy jelen írással tanúságot teszek a pusztulásukról, hogy mindazok, akik az eseményektől távol éltek, vagy akik utánunk születnek, megtudják, milyen világosan nyilvánította ki erejét és hatalmát a legfőbb Isten ellenségeinek kipusztításával és eltörlésével.” Ehhez természetesen jócskán alá kell merülnie a világi történelem folyamába.¹⁹²

A keresztény történetírás tehát most ért volna vissza arra a pontra, ahol hajdanában az Ószövetség tartott: Isten dolgainak megláttatásához. Volna, mondom, mert Lactantius kimaradt a keresztény ideológusok sorából. Különcnek és fölkészületlennek tartották (Hieron. Hist. 80). Kozmológiájában és etikájában fel-felüti a fejét a dualizmus. Efféléket ír: a jó és a rossz egyenrangú felek, „végeredményben maga a világ is két egymásnak ellentmondó, egymással összekapcsolódó elemből jött létre, a tűzből és a vízből.” (Ira 15.) Ha megszűnik a rossz, értelmét veszti a bölcsesség is, és nem lesz többé erény (uo. 13). Ezért aztán csekély befolyása volt a keresztény elmélet és intézményrendszer alakulására.¹⁹³

Munkássága mégsem maradt nyomtalan. Az az észrevétele, hogy a pogány filozófia bizonyos képviselői egyes kérdésekben nem állnak szemben a bibliai tanokkal, Ambrus püspök (340–397) fejébe is szöveget ütött. Az elsőséget természetesen nem engedte át az ellenfélnek. Megállapította tehát, hogy Salamon sokkal előbb élt, mint Zénón, Platón, „a filozófia atyja”, vagy akár Pythagoras.¹⁹⁴ A helyes tanokat előbb hirdette Dávid, mint Aristotelés, Theophrastos meg a többi.¹⁹⁵ Pythagoras egyenesen Dávidot utánozta (Off. 1.10). Ambrus feltételezi, hogy Sókratés olvasta a mózesi szöveget,¹⁹⁶ mi több, viszi tovább az ötletet, Platón, aki tudvalevőleg megfordult Egyiptomban, egyenesen azért utazott oda, hogy megismerje Mózes és a próféták tanait.¹⁹⁷ Ambrus ezzel kirajzolta azt az utat, ame-

¹⁹² Mort. pers. 1. Adamik Tamás fordítása kiadva Lactantius, id. kiad. 7–55.

¹⁹³ E. Heck: *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktanz*. Studia Patristica XIII. 1975. 185–188. „He has little to say of Christian doctrine and institutions and is of little value as a theologian” – állapítja meg róla a New Catholic Encyclopaedia VIII. 1967.

¹⁹⁴ Abraham 2.7.37.

¹⁹⁵ De off. min. 2.2.

¹⁹⁶ Noe 8.24.

¹⁹⁷ Exp. Psalm. CXVIII. 18.4. A kronológia ilyen irányú felhasználásának ötlete a hellén-zsidó történetíróktól

lyen a kereszténység és a pogány filozófia egymás közelébe kerülhetett. Jeromos 392-ben azért ír „De viris illustribus”, hogy bebizonyítsa, a kereszténységnek is voltak tudósai.

Nyugaton a kezdeti ész- és tudományellenes állás alapjait Szent Ágoston (354–430) robbantja szét. Ő a keresztény eszmeiség első középkori mentalitású és Pál után mindmáig legkonceptiózusabb teoretikusa, aki teljes elméleti rendszert akart felállítani. Konceptiójának teljessége érdekében kénytelen volt a világ minden dolgának, köztük a szaktudományoknak, a történettudománynak a helyét is megkeresni a világnézet keretei között, és ezzel akarva, nem akarva végérvényesen biztosította számukra a jogos részvételt. Teljes rendszert a korábbi, szerény léptékű keresztény tudományosság eredményeinek a birtokában nem lehetett kiépíteni, ezért kénytelen volt számos ponton a görögök tételeit adaptálni, részint elemeiben, részint komplex együttesekben is. Ezzel az antik filozófia helyét is kijelölte a gondolkodás új rendszerében. A hasznosítás érdekében alaposan meg kellett velük ismerkednie, és meg kellett keresnie a korszerű értelmezés bennük rejlő lehetőségeit. Ágoston tehát sorra veszi ezeket a rendszereket. (Jó néhány mozzanatról éppen tőle szerzünk tudomást.) Leleplezi a filozófusok alapvető hibáját, amely abban rejlik, hogy nem isteni utasításokat, hanem emberi következtetéseket közölnek („non deorum praecepta sunt sed hominum inventa” Civ. 2.7). Alapos elemzés után sokat el is vet ezekből, de talál elfogadhatót is. A gondolkodók annyiban közelítették meg az igazságot – állapítja meg –, amennyiben az istenség segítette őket, de tévedtek annyiban, amennyiben ember voltuk akadályozta őket e segítség felhasználásában (Civ. 2.7). „Amely filozófusok tehát a legfőbb és igaz Istenről azt gondolták, hogy ő az alkotója a teremtett dolgoknak, ő a megismerés és a helyes cselekedet világossága, hogy mi tőle kaptuk a természet eredetét, a tan igazságát és az élet boldogságát, ... ezeket a többiek fölé helyezzük, és hozzánk közel állóknak valljuk.” (Civ. 8–9.) Mindnyájuk között számára a legnagyobb és a legrokonszenvesebb Platón (Civ. 8.4–13). Ambrus megállapítását átvéve feltételezi, hogy Egyiptomban jártában megismerkedett az Ótestamentummal, részben azt követte, és ilyenformán, ha nem is közvetlenül, filozófiájában az igazi isteni kinyilatkoztatás is tükröződik. Ágostonnak köszönhető, hogy Platón neve a nyugati kultúrkörben része lett a modern szellemiségnek.

Ágoston az első, aki a pogány elődökről mint partnerekről, mint vitapartnerekről beszél. Utána már botránkozás nélkül lehetett hivatkozni egy-egy pogány filozófusra. Az ágostoni intellektualizmus hathatós ellensúlya lett az egykori antiintellektualizmusnak. Hosszú út végén, Scotus Erigena, Anzelm után majd Aquinói Tamás lesz az, aki a tudomány és a hit kapcsolatát elméletileg tisztázza, és mindkettőnek pontosan megszabja a funkcióját.

Az egyháztörténet folyamán a tudományellenesség újra meg újra felütötte a fejét, de sikerei mindig átmenetieknek bizonyultak. Nem tartom feladatomnak, hogy e hullámzó sort végigkövessem. Példaként utalok Assisi Ferencre, aki a tanulást kifejezetten megtiltotta követői számára: „A tudományban járatlanok ne kívánják annak elsajátítását, hanem azt kívánják, amit mindenek felett kívánniuk kell, azt, hogy az Úr lelkét és annak segítségével a szent szellemet megszerezzék” – mondja regulája. Leghívebb tanítványai azonban e ponton szembeszegültek vele, Padovai Antal, Bonaventúra, Sienai Bernardino, Marchiai Jakab, Kapisztrán János is, aki a tudatlanság ellen ádáz küzdelmet folytatott: „Ó, tudatlanság,

(Josephus, Aristobulos, Eupolemos) származik, akik a zsidó kultúrfölényt akarták kimutatni a görög felett, és ezért bizonyítékokat kerestek arra, hogy a Biblia könyvei régebbiek a görög irodalom első termékeinél. Lásd Euseb. Hist. 6.13.

minden tévelygésnek ostoba és vak anyja! A természet ellensége az, aki a tanulást megveti, mert az ember természetében van a tudomány utáni vágyakozás. A természet ellen vétkezik, aki a tudományt lenézi. A Szentlelket gyalázza, aki ajándékát, a tehetséget elhanyagolja.¹⁹⁸

Az antiintellektualizmus Pál apostol által megvetett alapjai tehát tartósaknak, de rendíthetőknek bizonyultak. A hit és a tudás a római egyházban véglegesen csak a legújabb korra békült össze, úgy azonban, hogy a világnézet alapja továbbra is szilárdan a hit maradt.

Krónika

Miután Ágoston felismerte, hogy az évek és az események nem véletlenszerűen követik egymást, hanem az Úr által megállapított világregd tagjaként törvényszerűen illeszkednek egymáshoz és az egészbe, talaját vesztette Aristotelés véleménye, mely szerint a história – mert csak a felszínen evickél – nem képezheti tudományos kutatás tárgyát. „Historia... Series autem dicta per translationem a sertis factorum invicem comprehensorum” – szögezi le Izidor (Orig. 1.41.2). A történetíró önálló szerepet kapott. Az ő feladata lett az idők rendjének a bemutatása. Akár az utolsó ítélet napját szerette volna kispekulálni, akár csak a vég közeledtére akart figyelmeztetni, akár arra akarta rávezetni olvasóját, micsoda boldogságban van része most, ez utolsó saeculumban a régiekhez, a nyomorult pogányokhoz képest, legelőször is az idő „telését”, a beteljesüléshez való közeledését kellett dokumentálnia,¹⁹⁹ aztán az összefolyó csillagászati időt kellett felparcelláznia az áttekinthetőség végett, hogy az egyes szakaszok között levő különbségek és párhuzamok kitűnjenek.

A historiográfia eleinte csak a hit közvetlen alárendeltségében találta meg – de megtalálta – a helyét a keresztény ideológia rendszerében. „Bármit közöl is az elmúlt idők rendjéről ama tudomány, amelyet történelemnek nevezünk, nagyban hozzájárul szent könyveink megértéséhez... Egybe kell vetnünk az evangéliummal a népek történetét is: így világosabb és biztosabb megállapításokhoz jutunk.” (Aug. Doctr. 2.29.42.) A történetírás itt még ugyanazt a funkciót tölti be, mint az összes többi világi tudomány. Ágoston ugyanezen okból tartja fontosnak a vidékek, állatok, füvek, fák, kövek, ércek körében végzendő vizsgáldást is (uo. 2.40.59, 2.30.45).

Önálló feladattal tehát nem rendelkezik, különösebb becse sincsen. A Clavis patrum Latinorum²⁰⁰, amely a latin nyelvű keresztény irodalomról a III. század elején működő Tertullianustól a 735-ben elhunyt Beda Venerabilisig teljes áttekintést ad, több mint 2500 tétele közül harmincat sem sorol a „historiographica” tárgyszava alá.

Furcsa módon éppen jelentéktelenségétől kapta jelentőségét. Ugyanis olyan apróságokkal foglalkozott, amelyekkel kár lett volna az emberek fejét teletömni. A történész dolga, hogy mazsolázza ki ezekből a hasznosítható szemeket, és csak azokat ossza meg a többiekkel. Ehhez a történésznek természetesen át kell rágnia magát a kásahegyen, rendeznie

¹⁹⁸ Kapisztrán körlevele.

¹⁹⁹ E tekintetben a magyar nyelv egyedülálló érzékenységet mutat. Míg az általam ismert nyelvek az idő folyását többnyire a „haladni” ige valamelyik változatával fejezik ki (abire, vergehen, passer, prolaziti, schodzić stb. és ezek szinonimái), addig minálunk a „halad” mellett létezik egy – hogy úgy mondjam – tudományos megközelítés, a „múlik”, vagyis ’múlttá válik’, és van egy vallásos aspektus, a „telik”, annak érzékeltetésére, hogy a pillanatok cseppről cseppre töltik az Úr által felállított edényt.

²⁰⁰ Steenbrugis 1961.

és értékelnie kell az elmúlt idők e világi eseményeit. Eusebios ezért a munkáért kap dicséretet (Aug. Doctr. 2.40.59).

Eközben azonban átnyújtotta indáját az az antikvitásban gyökerező nézet, amely a historiográfiát a tanítás funkciójával is felruházta. Erre a feladatra Isten jelölte ki, aki „az eljövendő századoknak az előidők példáján mutatja meg, mit kell kerülni, mit kell megköszönni a Megváltónak” (Otto Chr. 3. Praef.). Az Úr szőlejében sokan ácsorognak tétlenül – mondja Honorius Augustodunensis –, mert nem tudják, vagy úgy tesznek, mintha nem tudnák, mit kellene csinálniuk. Nincsenek történelemkönyveik, amelyekből a régiek példáját megismerhetnék. Ő ezért ragad tollat.²⁰¹ A történetírás a múlt jó és rossz tapasztalatainak, példáinak didaktikus célú közvetítése révén a jó követésére, a rossz elkerülésére ösztönzést és mintát ad, a jót meg a rosszat természetesen a hívő szempontjából értékelve.²⁰²

Ez a felfogás részben önálló funkciót ró ki a történetírásra. Ezt a nevelő feladatot ugyanis nem minden tudomány képes ellátni, a természettudomány egyáltalán nem, mert a természet rossz példával nem szolgálhat. Ugyanakkor nagyban megemeli a diszciplína becsét, mert immár nemcsak az által használhat, hogy az olvasót közelebb segíti a Szentírás megértéséhez, hanem önmagában is. Egyúttal azonban az objektivitást messze úzi tőle, sőt, kifejezett pártosságot követel, mert minősítenie kell, mi a jó, mi a rossz.

A keresztény történelemszemlélet – mint látjuk – három felől is ugyanabba az irányba mozgatta az író kezét, amikor az a múlt tényei között adatokat keresve böngészett. Először is be kellett bizonyítania, milyen üdvös fordulatot hozott a megváltás az emberiség életében. Ehhez az előzményeket megfelelően sötét színben kellett bemutatnia. Orosius be is vallja, hogy ugyanazon tények alapján dolgozik, amelyek a pogány historikusoknak is a rendelkezésükre álltak, hiszen a megtörtént dolgokon ő sem változtathat, új forrásfeltáró módszerei nincsenek („mala Romanorum scire non possumus nisi per eos qui laudare Romanos” Hist. 4.5.12), ő azonban ezeket más megvilágításba állítja, és ez által új felfogásban adja elő.²⁰³ A régiek általában igen kevés rosszat írtak meg, mert nem akarták megsérteni hőseiket, és nem riogatni, hanem buzdítani akarták az olvasóikat (uo. 4.5.12). Orosius munkásságát később azért tartották nagyra, mert „azon üres fecsegőkkel szemben, akik a keresztény időkben az azelőtti dolgokat tölték előtérbe, ... igen hasznos históriát írt az emberi dolgok különféle és fölötte százalmas kimeneteléről, a háborúkról, háborús veszedelmekről, a birodalmak változékonyágáról.” (Otto Chr. 15. p.) Freisingi Ottó is azért fordul a történelem felé, „hogy abban kimutassa Babilónia polgárainak viszontagságait” (Chr. 14. p.). Mindemellett – szavakban – ő is ragaszkodik a „sine ira et studio” elvéhez, csak a tényeket írja le, nem mond ítéletet (Chr.6.23), egyetlen kritériuma az igazság (uo.8.p.).

Ebből azonban nem következik, hogy a jelen eseményeit rózsaszínű szemüvegen át nézték volna. Közrejátszott ugyanis a másik szempont, amely az élet nyomorúságait helyezte előtérbe azzal a céllal, hogy felhívja a jámborok figyelmét arra, hogy „mitől kell e világi dolgokban a változandóságok számtalan nyomora miatt visszariadniuk” (Otto Chr. 14. p.).

²⁰¹ Summa totius de omnimoda historia.

²⁰² „Sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur, seu mala commemorat de pravis, nihilominus religiosus ac pius auditor sive lector devitando, quod noxium est ac perversum, ipse sollertius ad exsequenda ea, quae bona ac Deo digna esse cognoverit, accenditur.” (Beda Hist. 21. col.)

²⁰³ „Scriptores autem etsi non easdem causas, easdem tamen res habuere propositas; quippe cum illi bella, nos bellorum miseria evoluumus” (uo. 3. Prol. 1–2).

A keresztény ember – tudjuk – ideális körülmények között él. De csak lelkileg. A mindennapokban őt is körülveszi a civitas diaboli bűnös forгатaga, amelytől azonban neki vissza kell húzódnia. Ezért a történetíró a ma eseményei közül is a taszítókat szemelgeti ki. A mai olvasó szemében a vonzók sem igazán azok, a keresztényüldözések sorozata, a mártíromság esetei, a „vexationes populi Christiani” (Sev. Chr. Prol.) sem látszanak derűsnek, jóllehet ezeket az írók az optimizmus ébren tartására pertraktálták előszeretettel, mert ezekkel akarták olvasóikat a világi bajok közepette vigasztalni. Severus például a „persecutiók” szerint tárgyalja az újabb századok történetét.

Ehhez járult harmadjára az a törekvés, hogy az Antikrisztus, illetve az utolsó ítélet közelvalóságának a jeleit felmutassák, szintén biztatásul, no meg az erkölcsi nevelés szándékával is. Mindezek következtében aztán a középkori krónikáskönyv lapjain egymást éri a csillaghullás, a napfogyatkozás, az árvíz, a földrengés, a járvány és éhínség, a háború, a lázadás és a halál. Az élet napos oldalát egy-egy keresztre feszítés, nyársba húzás, a tizenegyezer szűz felkoncolása villantja fel. Később valamelyest szelídülni látszik a kép, amikor a katasztrófák és tömeggyilkosságok helyébe az erkölcsi hanyatlás, az eretnekségek térhódítása lép. Ez azonban csak a mai látszat, hiszen az egykorú olvasó e veszedelmeket, amelyek nem testi épségét és földi életét, hanem lelkét és üdvösségét veszélyeztették, még nagyobb borzadállyal élte át.

*

Mivel az idő, azaz az évek és korszakok egymásra következése, egymásutánisága, a „numeratio temporum” már a teremtés első mozzanatát megelőzően megállapított, még a nap és a csillagok teremtése előtt (Euseb., Hieron.), az író dolga nem a felosztás volt, hanem a felosztottságra való figyelmezés. Így közelít a témához a legelső keresztény historikus, a csak töredékeiből ismert Africanus is és valamennyi utóda. Példamutatónak a IV. században működő Eusebiost tartották, aki egyik művét „az idők sorának” bemutatására szentelte. Ez egy kronológiai táblázat volt Ábrahám születésétől kezdve (Khronikoi kanónes²⁰⁴). Jeromos szerint „in digestionem temporum” dicséretesen járt el (Apolog. adv. Ruf.). Utódai elsősorban ebben akarták őt követni. Sulpicius Severus célja a „distinctio temporum” (Chr. Prol.). Jeromos „az egyes népek éveit számlálja elő, hogy pontosan kitűnjék, melyik melyiknek volt a kortársa” (Chr. 43–44. coll.). Mózesről például megállapítja, hogy Kekrops kortársa volt, és a trójai háború előtt 375 évvel élt (uo. 46–47. coll.).

E legelső és mindvégig legfontosabb célkitűzésre utal a művek címe, a khronos szóból származó krónika (és chronicon, chronicum), kronológia, kronográfia és hasonló, latinul liber de temporibus, fasciculus, series vagy summa temporum stb. A keresztény történetíró, Eusebios megnevezése chronographus, szemben a hellén–zsidó Josephusszal, aki historicus (Beda Temp. rat. Praef.). Van chronicator, chronolista, chronologista is (Du Cange).

A kronológia rendkívüli fontosságát kivétel nélkül minden szerző hangsúlyozza, és szemes gondot fordít évszámainak megbízhatóságára, a tévedések és ellentmondások kiküszöbölésére. Severus odáig elmegy, hogy a szent szöveget is korrigálja; igaz, a hibát a másolónak tulajdonítja, elvégre a próféta nem tévedhetett (Chr. 1.40). Sikerült is már a legelső századokban olyan precíz időrendbe szedni az ókor eseményeit, hogy azon azóta is alig kellett módosítani.

²⁰⁴ Örmény fordításban és Jeromos latin átdolgozásában maradt fenn.

A művek formája ugyanerre a célra van szabva. Független hasábokban párhuzamosan futnak egymás mellett az egyes korszakok és ezek évszámai a világ teremtésétől, Krisztus születésétől, az éppen folyó saeculum kezdetétől számítva; az olympiasok száma; a próféták, majd a pápák sora, mellette a világi uralkodók lajstroma a trónra lépéstől eltelt évekkel, és így tovább. Nem hozza mindenki mindegyiket, viszont szükség szerint bővíti a rovatok számát. Ezek között szerényen húzódik meg az az egy hasáb, amely az adott évnél lejátszódott eseményt regisztrálja. Ez nemritkán – főleg a régi koroknál – üres. Az újabb évszázadokra az első kronográfusok a civitas Dei és a civitas diaboli küzdelmének eseményeit sorakoztatják fel, később az utolsó birodalom, vagyis a német–római császárság, és a pápaság kerül az aktuális politikai helyzettől függően párhuzamba vagy ellentétbe egymással.

Így alakul ki a világkrónika műfaja. Később – az adatok szaporodása meg a könyvnyomtatás állította technikai nehézségek miatt – sokat kínlódtak a hagyományos külalakkal. (Lásd például Werner Rolewinck panaszát a Fasciculus temporum 1477-es bevezetőjében.) Olykor a hasábokat vízszintesen helyezték el. De ez a műfaj az egész középkoron keresztül vezető helyet foglalt el a történetírásban. Így épült fel – például – Mattheus Palmerius 1448-ig terjedő világkrónikája, a Liber de temporibus.

A világkrónika elveihez igyekeznek alkalmazkodni azok is, akik egy-egy részterület feldolgozására vállalkoznak, egy-egy nép, dinasztia, intézmény (kolostor, püspökség) történetét írják meg. A konkrét adatok mintegy mellékesen vannak csatolva az évrrendhez. Az elbeszélés Ádámmal kezdődik, és csak sok ezer üres évszám után, a megfelelő esztendőnél, az intézmény alapításánál, a nép első megjelenésénél kerül sor az első adat közlésére.²⁰⁵ A tárgyat kezdő évnél vagy új rovat indul, amely a szóban forgó királyok, püspökök, apátok egymásutánját állítja párhuzamba a pápák, a császárok sorával, az események bemutatására szolgáló hasáb pedig a konkrét témának is helyet ad, vagy a tárgyra vonatkozó – a mi számunkra a lényegét képező – adatsor kiszorul a margókra. Ha a formához nem ragaszkodnak ilyen mereven, a tárgyalás akkor is a világkrónika rendjében folyik, és minden bekezdés a folyó saeculum meg a császár uralkodásának évszámával kezdődik. (Izidor gót krónikája, Beda angol története stb.) Az ún. Hildesheimi évkönyvek (Annales Hildesheimenses)²⁰⁶ valójában a Liber de ordine temporum címet viseli. Az első teremtésnaptól a Kr. u. 577-ik évig 5781 esztendőt számlál, de úgy, hogy egy árva sora sincs, amelyet ne máshonnan vett volna át, nagyrészt Izidor krónikájából, az újabb időszakra más művekből. Tulajdonképpeni tárgyát, a helytörténetet, a 818-as évnél veszi föl, de még mindig másokat követ. Csak a 994-től 1137-ig terjedő szakasza önálló.

A világkrónikát később főleg a német érdekszférában kedvelték, ahol – mint erről már volt szó – a XV/XVI. század fordulójáig megtartotta uralkodó szerepét (Werner Rolewinck 1477, Hartmann Schedel 1493, Johannes Nauclerus 1501), és közvetlenül csatlakozott a reformáció irányzatához.

Az erősen vallásos szemléletű historiográfusok – talán hagyománytiszteletből – másutt is igyekeztek a műfaj kereteihez igazodni. Közülük azonban azok, akik a reneszánsz szellemiség jegyében dolgoztak, ezt csak a külsőségekben és csak nagyjából tudták megvalósítani, mert az új tartalom szétfeszítette a merev szerkezeti sémát. A mechanikus évrrendi

²⁰⁵ Ez az oka annak, hogy a modern szövegkiadások – MGH, Migne stb. – ez íráskor első részét nem is nyomtatják le. Ez az eljárás a történettudomány mai szempontjaival indokolható, azonban a műfajról hamis képet mutat.

²⁰⁶ Ed. Georgius Waitz. Hannoverae 1878. Scriptores Rerum Germanicarum.

tárgyalás, amelyet a klasszikus terminológia szerint a krónika műfaja megengedett, egyébként sem kedvezett a humanista felfogás szerint megkívánt átfogóbb, körültekintőbb, adatgazdagabb, előzményeket és következményeket egymás mellé soroló, kapcsolatokra, hatásokra is tekintő elbeszélésnek, amelyet a história műfaja kívánt és engedett. Ezek a szerzők ezért igyekeznek a krónikát és a históriát egybemosni. Petrus Ransanus dominikánus szerzetes, püspök, pápai diplomata, a keresztény humanista történetírás egyik megalapítója formailag (vagy inkább látszólag) még a XV. század végén (1492-ig) is világkrónikát ír. A cím is jellegzetes: *Annales omnium temporum*. Évrendben adja elő az emberiség történetét Ádámtól a saját koráig. Az eseménytörténet „rovata” azonban olyan gazdag és terjedelmes, hogy a többi ki sem látszik mögüle. Például az 1444-es esztendő egyik epizódjához, a várnai csatához csatlakozik kitérésként a teljes magyar történelem, amely nyomtatásban mintegy 140 lapot tesz ki. Úgyhogy a forma ez esetben egészen elvész a tartalom rengetegében. Petrarca pedig félbehagyta a saját világkrónikáját.

Kitekintés

A történelmi idő

A társadalmi mozgás képze az uraság szerkezetében és az idő dimenziójának egyik zónájában jelenik meg. Az idő, mely az ovidiusi folyó medrében egységes minőséggel hömpölygött, egyszer csak felkavarodik, megmozdul, és két, kvalitásában jól megkülönböztethető ágra szakad. Az egyikben továbbra is lomhán csordogál a csillagászati idő, a keletkezés és pusztulás, a változtathatatlan rendben egymásra következő évszakok természeti ideje, melynek mérésére továbbra is az inga szolgál. Shakespeare-nél ez az „old Time the clock-setter, that bald sexton Time” (King John 1.3.324), ennek a jogait nem lehet elvenni, a sorát nem lehet megzavarni:

...and take from time
His charters and his customary rights;
Let not to-morrow then ensue to-day.²⁰⁷
(Richard II. 2.1.196–198.)

A másik ágban ugrálva, zökkenve, lelassulva majd nekirugaszkodva fut egy másik idő, egy vadul forgó, hegyeket gyaluló: O God! that one might read the book of fate,

And see the revolution of the times
Make mountains level, and the continent, –
Weary of solid firmness, – melt itself
Into the sea! and, other times, to see
The beachy girdle of the ocean
Too wide for Neptune’s hips; how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors!²⁰⁸
(Henry IV. 2.3.1.45–53.)

²⁰⁷ „... vedd el Az időtől is kiváltságait. Tedd, hogy ne holnap kövesse a mát”. – Noha a magyar fordítások világ-irodalmi mércével mérve is kitűnőek, az itt szükséges betű és szó szerinti értelmezést nem mindig teszik lehetővé. Ezért az alábbiakban a szövegeket többnyire angolul idézem, a magyar fordítás jegyzetbe szorul.

²⁰⁸ „Ha olvashatnók a végzet Könyvét s látnók az idők forradalmát Hegyet gyalulni, és a kontinens Megúnva

Ez zabolátlan, kiszámíthatatlan, minden percben új:

Every minute now
Should be the father of some stratagem.
The times are wild; contention, like a horse
Full of high feeding madly hath broke loose,
And bears down all before him.²⁰⁹

Henry IV. 2.1.1.7–11.)

Ez az idő nem mérhető az inga mozgásával, mert szabálytalan, ismeretlen és kiismerhetetlen.

Közbevetőleg jegyzem meg, hogy példáimat azért veszem elsősorban Shakespeare-től, mert nála találok ezeket egy tömbben, vakító világossággal, hallatlan mennyiségben és változatosságban. Akár egész jeleneteket idézhetnék. Másoknál ugyanez szórványosabban bukkan fel és vastagabban takarva ősi közhelyekkel, bölcsességekkel, amelyek persze Shakespeare-nél sem hiányoznak.

A biológiai ember – a közösségben betöltött funkciójától függetlenül – a természeti időben él, a születés és a halál között, a nap járása szerint. Ebben a szférában nincs különbség úr és szolga, király és paraszt között: „Azt hiszem, a király is csak olyan ember, mint én. Az ibolyának olyan szagát érzi, mint én; a mennybolt olyan neki, mint nekem; minden érzéke emberi viszonyokhoz szabott. Ha a ceremóniáit elhagyja, meztelenségében ő is csak ember, és bár érzelmei magasabbra szállnak, mint a mieink, ha leereszkednek, ugyanazzal a szárnycsapással ereszkednek le. Épp ezért, ha félelemre, mint mi, okot lát, félelme ugyanolyan ízű, mint a mienk.”²¹⁰ (Henry IV. 4.1.105–116.)

A szolga számára csak ez az idő létezik. Az úr azonban egy másik időt is ismer.

A társadalmat még mindig adott, természeti (teremtett) kapcsolatrendszerben létező szerkezetnek tartják. Az állam az élőlény hasonlatosságára működik, a fejedelemnek ugyanazt kell tennie, mint a jó kertésznek, mint Solón idejében: lemetszeni, ami túlburjánzik, megtámasztani, ami leroskad, kigyomlálni a gatz, hogy „minden egyenletes legyen”:

Go, bind thou up you dangling apricocks,
Which, like unruly children, make their sire
Stoop with oppression of their prodigal weight:
Give some supportance to the bending twigs.
Go thou, and like an executioner,
Cut off the heads of too fast growing sprays,
That look too lofty in our commonwealth:
All must be even in our government.
You thus employ'd, I will go root away

biztonságát, hogyan olvad A tengerbe, s máskor az óceán Partöve túl tág Neptun derekának, Hogyan játszik a sors, s a változás Hogy tölti meg a forgás serlegét Más-más itallal!”

²⁰⁹ „Most minden pillanatnak Új erőszak legyen a gyermeke. Vad idő ez: a gyűlölet, akár Túltáplált ló, elszabadult s rohan Örülten s mindent letipor.”

²¹⁰ „For, though I speak it to you, I think the king is but a man, as I am: the violet smells to him as it doth to me; the element shows to him as it doth to me; all his senses have but human conditions; his ceremonies laid by, in his nakedness he appears but a man; and though his affections are higher mounted than ours, yet when they stoop, they stoop with the like wing. Therefore when he sees reason of fears, as we do, his fears, out of doubt, be of the same relish as ours are.”

The noisome weeds, that without profit suck
The soil's fertility from wholesome flowers.²¹¹
(Richard II. 3.4.29–39.)

Így fogalmazzák meg a kertészek, mit kell tennie a királynak. Az államot még mindig ugyanaz teszi boldoggá, mint az egyént, ahogy Szent Ágoston is megmondta. A társadalmi etika még mindig az egyéni erkölcs felnagyításából jön létre. Machiavelli 1513-ban elsőként meri kimondani, hogy a fejedelem „nem lehet tekintettel mindarra, amit az emberek jónak és erényesnek tartanak, mert a szükség gyakran úgy hozza magával, hogy az állam érdekében a hit, a könyörületesség, az emberiség és a vallás ellen kell cselekednie” (Princ. 18). Tudjuk azonban, hogy merev ellenállásba ütközött, és aki hasonlóan nyilatkozik, még ma is nehezen mossa ki magát a „machiavellizmus” szennyéből.

A társadalom szervező elve még mindig az úr–szolga-viszony, a reformáció kifejezésével élve „az úr és a szegény község” egymásraultaltsága. A társadalmi tevékenység ennek megfelelően továbbra is az úr kötelessége, illetve privilégiuma, a történelem pedig az a tér és az az idő, ahol és amikor az úr cselekszik. Az időnek újonnan megismert zónájával csak ő van ismeretségben. Szimbólumnak is tekinthetjük, hogy az a Machiavelli, aki napjait „szenny ruhában” helybéli iparosokkal beszélgetve, iddógálva, kártyázgatva közemberként tölti Sant'Andrea mezején és kocsmájában, este „királyi palástot” ölt, és úgy ül le az íróasztalához, hogy közügyekkel foglalkozzék. Így írja 1513. november 10-én Francesco Vettorinak. Az úr és a közember tehát ugyanazon személyen belül is megkülönbözteti magát.

Az úr ideje, a történelmi idő, emberi tulajdonságokat vesz föl, akár beteg is lehet, és emberi cselekedeteket hajt végre: „surfeiting and wanton hours” (Henry IV. 2.4.1.55), „scambling and unquiet time Did push it out of further question” (Henry V. 1.1.4–5), „approach The ragged'st hour that time and spite dare bring To frown upon the enrag'd N'rthumbreland!” (Henry IV. 2.1.1.150–152), „crooked age” (Richard II. 2.1.133), „The time misorder'd doth, in common sense, Crowd us and crush us to this monstrous form” (Henry IV. 2.4.2.33–34), „time hath worn us into slovenry” (Henry V. 4.3.114), „infection of the time” (King John 5.2.20), és a végtelenségig sorolhatnám. Ha nem maga cselekszik, eszközként használja és kényszeríti az embert: „We are time's subjects, and time bids be gone” (Henry IV. 2.1.3.110).

Megfordítva viszont az idő kényszerének a tételét, az úr számára az idő is alkalom a cselekvésre:

We see which way the stream of time doth run
And are enforc'd from our most quiet sphere
By the rough torrent of occasion.²¹²
(Henry IV. 2.4.1.70–72.)

Első ránézésre talán nem is látszik az az alapvető különbség, amely az antik és a reneszánsz pillanat között van. Az is a felszínre dobta az eseményeket, és az is megragadható alkalmat kínált a cselekvésre. Időközben azonban a kereszténység az „alkalom” tartamát az

²¹¹ „Menj, kösd fel a csüngő barackokat, Mik, mint komisz gyerekek, terhelik Tékozló súlyaikkal apjukat: A megdőlt ágakat támaszd alá. Indulj csak hóhéreként lemetszeni A túlburjánzó hajtások fejét, Mik kis közösségünkben nagyralátnak. – Az államban mind egyenlő legyen. Magam én addig kigyomlálom az Ártalmas gatz, mely jótékony virágok Nedvét elszívja haszontalanul.”

²¹² „Szemmel követjük az idők folyóját, S nyugodt körünkől most kikényszerít Az alkalom hatalmas áradatja.”

élet, a történelem egész időszakára kiterjesztette. Ezzel megragadásának a módja is megváltozott. Az alkalmat az idő a saját változása szerint folytonosan változó formában veti a felszínre, így minden pillanatban más eszköz kell a megragadásához. Nemcsak az alkalom új minden percben, hanem az embernek is örökösen újulnia kell, hogy elkaphassa. „Az a fejedelem boldogul, aki viselkedésével követi a változó időket, viszont elvész az, aki elmarad az idő rohanásától”, mert „minden az időtől és a körülményektől függ” (Mach. Princ. 25). Nem elég tehát egyszer üstökön ragadni a szerencsét. Ez magával hozza a virtus tartalmának mélyreható változását is, ezzel azonban itt nem foglalkozom. A fejedelem „lelki berendezésének olyannak kell lennie, hogy követni tudja a sors és a szerencse változó irányait” (uo. 18).

De ha el is tekintünk a minőségi különbségtől, akkor is feltűnő az a tömeg és az a változatosság, amelyben a reneszánsz alkalom felbukkan. Ha az a kritikus pont, amelyben a mennyiségi növekedés minőségi változásba csap át, talán még nem is következett be, két-ségkívül a küszöbön áll.

Ennél azonban többet is tapasztalunk. A kiszolgáltatottság ősi érzése alkalmanként fel-felbukkan még („life time’s fool” Henry IV. 1.5.4.81), többnyire azonban az a meggyőződés kap hangot, hogy az ember még sincsen egészen kiszolgáltatva az időnek: „and do arm myself, To welcome the condition of the time” (Henry IV. 2.5.2.10–11). Sőt, az ember és a történelmi idő kapcsolata immár két irányú kötés. Nemcsak az idő uralkodik az emberen – mint a fenti idézetek mutatják –, hanem az ember is az időn. Az idő kizökken, de Hamletnek módjában van helyretolni azt:

The time is out of joint; cursed spite,
That ever I was born to set it right!

(Hamlet 1.5.188–189.)

Tehát nemcsak az idő által felkínált lehetőséget ragadhatja meg, hanem magát az időt is kényszerítheti akarata teljesítésére. „A szerencse asszony – mondja Machiavelli –, ezért ha hatalmunkba akarjuk kényszeríteni, ütni-verní kell, mert szívesebben engedelmeskedik az erőszakosaknak, mint azoknak, akik gyengéden bánnak vele” (Princ. 25). Ez a gondolat tárgyunk szempontjából rendkívüli jelentőséggel bír: az ember közel áll ahhoz, hogy a saját mozgását befolyásoló körülményeket a saját céljainak megfelelően alakítsa. Ez több mint a kínáló alkalom megragadása. Természetesen csak az úrról van szó.

Azonban e két mozdulat – az alkalom elkapása és az idő helyretolása – nem ugyanazon okból indul ki, és nem ugyanarra a célra irányul. Machiavelli fejedelme politikai céljai érdekében megragadja az idő kínálta lehetőséget, tehát mozdulatával a társadalmi tevékenységet jeleníti meg. Hamlet, aki magánemberként kerül szembe a rakoncátlankodó idővel, a fölötté gyakorolt hatalmát arra akarja kihasználni, hogy visszazökkentse azt a rendes kerékvágásba, a történelmi időből ismét jámbor és kiszámítható természeti időt csináljon. Az új mentalitás tehát még eléggé kezdetleges állapotban leledzik, az új időzónával nem tudnak mit kezdeni. Maga Shakespeare is megütközve nézi az időnek e szokatlan, rendellenes viselkedését. Jellemző, hogy állapotára, tevékenységére egyetlen elismerő szót sem talál: beteg, vad, tomboló, örült. Az idő – úgy általában „a kor” – lesz felelős mindenért, ami rossz:

Construe the time to their necessities,
And you shall say indeed, it is the time,
And not the king, that doth you injuries.²¹³

(Henry IV. 2.4.1.104–106.)

A „kor”-nak, nemcsak állapota van – nyomorult, romlott, beteg, öreg –, hanem arra is van képessége, hogy cselekvően beavatkozzék a dolgok menetébe:

suffer the condition of these times
To lay a heavy and unequal hand
Upon our honours.²¹⁴

(Henry IV. 2.4.1.101–103.)

Nem vetem föl most azt a kérdést, hogy mennyiben adott okot a pesszimizmusra vagy az optimizmusra ennek az új időzónának a fölfedezése. A választ ugyanis csak a társadalmi cél ismeretében lehetne megadni. Ez pedig még mindig az egyéni és zömmel csak a túlvilágon megvalósuló boldogságok összege. A reformáció nagyot lépett előre, amikor rámutatott arra, hogy az egyéni cél csak közösségi keretek között valósítható meg, és ezzel a közösségi létet összehasonlíthatatlanul magasabb rangra emelte, mint a biológiai vagy funkcionális egymásrautaltság eszméje. Ennek következtében előtérbe került a társadalmi cselekvés, azzal együtt a történeti idő és tér problematikája is. A XVI. század folyamán az idő roppant fontos tényezővé válik az elméletben is, meg a gyakorlatban is. Erősen nekilendül az elméleti kutatás, mégpedig nemcsak a fizikai időre vonatkozóan, hanem a társadalmi, az „úri”, a „fejedelmi” időt illetően is („Horologium principum”). A mindennapi életben tömegesen elterjed az óra.²¹⁵ Peter Henlein 1510-ben feltalálja a „nürnbergi tojást”. A városok fölött megjelenik a toronyóra, és csodás szerkezeteket konstruálnak, az utazók pedig bámulattal szemlélik azokat (Szepsi Csombor Márton). Azok az emberek, akik nem is olyan régen, még a XVI. század elején is valamiféle jótékony és álmotag időtlenségben éltek, hirtelen sietni kezdenek. Ez a sietség lesz a barokk egyik alapvető élménye.

Ám a reformáció sem a közösség boldogulását tűzi ki célul, hanem az egyénét. A közösség csak az egyéni üdvözülést elősegítő vagy akadályozó eszközként kerül szóba, saját célja nincsen. A történelmi jövő az idő dimenziójában még mindig rejtve van. A jövő – a természeti is, a társadalmi is – továbbra is a múlt folytatása, okszerű, és úgy rejtőzik az előzményekben, mint az aristotelési fa a magban:

There is a history in all men's lives,
Figuring the nature of the times deceas'd;
The which observ'd, a man may prophesy,
With a near aim, of the main chance of things
As yet not come to life, which in their seeds
And week beginnings lie intreasur'd.²¹⁶

(Henry IV. 2.3.1.80–85.)

²¹³ „Kényszeréből ítéld meg azt a kort, S azt mondod majd te is, hogy csak e kor, S nem a király igaztalan veled.”

²¹⁴ „e mostani kor Egyenlőtlen kézzel nehezedik Becsületünkre”.

²¹⁵ A magyarban az „óra” mint ’idómérő készülék’ 1470-től adatolható, amikor „Óragyártó Péter”-ről említés esik. Szamota I. – Zolnai Gy.: *Magyar oklevél-szótár*. Budapest 1902–1906. 713.

²¹⁶ „A történet mindenki életében Az elmúlt időt alakítja újra. Ezt megfigyelve megjósolhatod Körülbelül a dolgok fő irányát, Mely még nincs meg, de már csíráiban És gyöngé kezdetébe zárva él.”

A társadalmi jövő

A társadalmi jövő képe a tér dimenziójában merül fel. Az idő történelmi zónájának a fölfedezése a téridő új értelmezését, megosztását követelte meg, hiszen az addig egynek gondolt fogalom egyik oldala leszakadt és megmozdult. Ugyanekkor az Ockham által fölvetett másik, jobb világ elméleti lehetőséget adott egy olyan térnek, amely nem illeszkedik a természeti valóság ismert oksági rendszerébe, nem annak a múltnak a következménye, mely a jelent létrehozta, fizikai valósága mégis megvan. Cusanus a hold- és naplakók létét is valószínűnek tartja (Doct. ign. 2.12).

A geográfiai tér nagymértékű kitágulása – a keresztes hadjáratok, majd a fölfedezések és különösen a gyarmatosítás nyomán – e másik tér létezését könnyebben elképzelhetővé is tette, mint korábban. Igaz, a földrajzi fölfedezések, a kereskedők úti beszámolóí önmagukban nem vezettek el ahhoz a feltételezéshez, hogy a világban többféle társadalmi berendezkedés is lehet. A fehér (keresztény) ember az újonnan megismert népek, államalakulatok társadalom voltát ugyanúgy nem hitte el, mint azokét sem, amelyekkel még évszázadokkal korábban került kapcsolatba. Ezeket az idegeneket ugyanúgy szervezetlen babároknak tartotta, mint az antikvitás, és személy szerint sem adta meg nekik az ember nevezetét. A Karib-tenger lakóira alkalmazott „kannibál” ma sem sugall más képzetet. Camões annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a portugáloknak éppen az a hivatásuk, hogy embert faragjanak belőlük, csordájukat társadalommá szervezzék. Ugyanez a meggyőződés vezérelte Európa északkeleti részein a Német Lovagrendet is. A „benszülöttek” a krisztusi megváltás jegyében potenciálisan rendelkeztek az emberré válás lehetőségével, de csak potenciálisan. Ez engedte meg rabszolgaként való felhasználásukat, akár tömeges lemészárlásukat is. A reneszánsz követelményrendszer a megkeresztelt barbároknak sem engedte meg az emberi létet. A korszerű ember-fogalom ugyanis ennél sokkal többet követelt. Leon Battista Alberti az értelmi képességek mértéke szerint tesz különbséget a biológiai és a társadalmi ember között: „Amint számtalan dolog van, ami Isten nagyszerűségét mutatja, úgy istenségének nem utolsó tulajdonsága az, hogy el tudja választani az igazat a hamistól, ki tudja választani a legjobbat, és megfontolással meg előrelátással képes tökéletesen irányítani a dolgokat; vajon tehát az az ember, aki ez isteni tulajdonságokban jártnak és képzetnek mutatkozik, nem részesítendő-e az emberek között isteni tiszteletben, nem előbbre való-e minden embernél?” Ez a megkülönböztetés érvényesült aztán a civilizált európai és a civilizálatlan „vadember” között. Francis Bacon 1620-ban kimutatja, „mekkora az eltérés bármelyik művelt európai ország lakóinak élete és az Új Indiák vad és barbár vidékein lakó népek élete között”. Ezt a különbséget „nem a föld, nem az ég, nem a testalkat, hanem egyedül a mesterség teszi” – mondja. És e különbség oda vezet, hogy az európai embert „méltán mondhatjuk a többi ember istenének”. (Nov. org. 1.129.)

Mindemellett a látókör kitágulása, az eddig ismeretlen emberi kapcsolatrendszerek megtapasztalása a fent említett tényezőkkel együtt a valósághoz közelebb hozta azt a lehetőséget, hogy valahol vagy valaha a világon létezzék egy más típusú társadalmi berendezkedés is, valahol a világban folyjék egy másik történelem. Vagy a társadalomnak legyen egy olyan jövője, amely minőségileg különbözik a múltjától. Korábban ez – mint arról már beszéltem – csak a fizikai téridőn kívül volt elképzelhető. Azok a középkori teóriák, amelyeket – helytelenül – az „utópisztikus” jelzővel szokás illetni, nem lépik át ezt a keretet. A Grál-legenda első változatai is valami titokzatos kastélyban, valami érzékfeletti világban keresik az örök

ifjúság birodalmát (Chrétien de Troyes, Wolfram von Eschenbach), később pedig a XIII. századi feldolgozások már egyenesen a mennyországba helyezik azt.²¹⁷

A humanizmus jócskán kitágította a társadalmi tevékenység terét. Erre a magyarországi historiográfia szolgáltat eklatáns példát. Mert fentebb láttuk, hogy meddig terjedt az a tér, amelyben Thuróczy János magyar társadalmá mozgott. Két évvel később egészen váratlanul egy másik világba csöppenünk. Petrus Ransanus 1490-ben elkészült magyar története (*Epithoma rerum Hungararum*) ugyancsak földrajzi áttekintéssel kezdődik, mégpedig feltűnően nagy terjedelemben: az első két fejezet (index) – egyik a magyar föld, másik a Duna leírásával – az egész műnek több mint egytized részét teszi ki. Súlyát az a körülmény is mutatja, hogy míg a mű történeti része nem sokkal több a Thuróczy-féle krónika stílárís átfésülésénél, addig ez a két rész önálló – és föltehetőleg fáradságos – adatgyűjtésen alapuló eredeti alkotás. A szerző mindössze két esztendő t töltött Magyarországon, túl sokat nem foglalkozhatott a témával, úgy látszik azonban, hogy erre nem sajnálta az időt. Ajánlólevelében azt mondja, Beatrix királyné bízta meg őt azzal, hogy a tárgyat, amelyet elődje nem a dolgok fenségéhez és méltóságához illő csínnal (nitor) írt meg, „stilo paulo cultiore” dolgozza át. Bevallja, hogy ennél többre nem is törekedett, és forrását csak egy-két ponton egészítette ki. A legfontosabbnak tartott pont tehát a földrajzi bevezető.²¹⁸

Ennek a szempontjai nem idegenek attól a kritériumrendszeről, amely szerint Mózes-től és Hérodostól mindeddig szokás volt egy területet megítélni. Ezt odafent már láttuk. Ransanus is ismerteti az ország határait, szomszédait, kiterjedését, domborzatát, vízrajzát, hő- és gyógyforrásait, éghajlatát, mezőgazdaságát, növény- és állatvilágát, a talajminőséget, az ásványi kincseket stb., ismerteti a lakosság szokásait, természetét és a többit. Ebben csak annyival megy tovább, hogy jóval több ismérvet vesz figyelembe, sokkalta részletesebb, mélyrehatóbb és akkurátusabb. A Duna folyását például először nagy vonalaiban skicceli fel, majd nyomról nyomra végigkíséri eredetétől a torkolatáig, megmutatva kanyarulatait, szigeteit, mellékfolyóit, partvidékét, szélességét, mélységét, viselkedését, a vízminőséget, figyelemmel van a hajózhatóságra, és sorra veszi a partján fekvő városokat, még hozzá precízen megadva a távolságokat. Ő is figyel a szokatlan, sajátos, csodás jelenségekre, természeti furcsaságokra, különleges terményekre.

Azonban érdeklődésének előterében nem ezek állnak. Első helyre az ország lakosságának társadalmi tagozódását teszi: papság, nemesség, főnemesség, parasztság. Kézműves, kereskedő kevés van – állapítja meg –, az is zömmel német. Szól a többi nemzetiségről, népcsoportról (szláv, székely, jász), külön figyelemmel a nyelvükre. A népsűrűségről is van megjegyzése. A második legfontosabb szempontja a közigazgatás. Ismerteti a megyerendszert, és az előadásban a megyék földrajzi sorrendjében halad. Mindegyiknek megnevezi a székhelyét. Minden városnál megjelöli közigazgatási, közjogi állását, a világi és egyházi közéletben betöltött szerepét. A szerkezet vázát a közigazgatási intézményrendszer alkotja. Nagy figyelemmel van a múltra: a város alapítása, hajdani lakói, régi neve, híres szülöttei, a

²¹⁷ G. Picht (*Prognose, Utopie, Planung*. Stuttgart 1971. 33.) alapvető különbséget mutat ki a középkori és a morusi utópia között. „Utopisches Denken ist neuzeitliches Denken” – szögezi le. A Grál utópikus értelme az „aetas sub gratia” lovagi megvalósulása, a lovagi testvériség eszméje. A középkor vonatkozásában az „utópia” szó csak köznapi jelentésében használható és nem tudományos terminusként. Vö. Tomas Tomasek: *Das Utopie im „Tristan” Gotfrids von Strassburg*. Tübingen, 1983, Niemeyer.

²¹⁸ A tárgyról bővebben írtam: *A humanista földrajzírás kezdetei Magyarországon*. Földrajzi Közlemények 1969. 297–308. Az alábbi sorokat részben onnan vettem át.

fontos történelmi események, a romok. A jelenből elsősorban az egyházi és kulturális intézmények érdeklik (püspökség, kolostor, iskola), a jeles épületek, a katonai objektumok és az ott élő híres személyiségek, leginkább a humanizmus mecénásai, akiknek rövid, méltató biográfiáját is előadja. A gazdasági tényezők között a szokványos szempontokon (termények stb.) túl elsősorban a kereskedelemre és a közlekedésre tekint: útvízi viszonyok, folyami átkelők, hidak, kikötők, piac és „emporium”, élelmiszerellátás, sószállítás és efféle. Világosan megmutatkozik tehát, mennyivel szélesebbre szabja a társadalmi mozgás terét, mint elődei, és mennyivel magasabb minőségűnek látja azt.

Ez a felfogás a magyar historiográfiában újdonságként jelenik meg. Hogy azonban létező igényt elégített ki, azt egyértelműen mutatja a kezdeményezés átütő sikere. Ez a tág értelemben vett földrajz a történelmi elbeszélés elengedhetetlen részévé válik. Alig néhány évvel az Epithoma után Antonio Bonfini enormis méretű kozmográfiai körképpel kezdi magyar történetét, bizonyíthatóan Ransanus útmutatása nyomán. (Nemcsak az ötletet veszi át tőle, hanem nagy részben a szöveget is.) Néhány évvel később jön Johannes Cuspinianus, nyomban az ő sarkában Brodarics István, nemsokára Oláh Miklós és aztán sorban követik egymást az utódok, akik tartalmi és formai szempontok szerint egyaránt kitaposott ösvényen haladnak, mintha évszázados gyakorlatot követnének. A XVI. század második harmadától már magától értetődő, hogy történetíróink, akik országos érdekű dolgok elbeszélésébe fognak, munkájukat az ország hasonlóan szélesre szabott földrajzi áttekintésével kezdik, és ha a történet fonala a határokon túlszalad, a geográfiai szemle is szélesebb körre nyílik ki. Verancsics Antal az 1530-as évek végén, mielőtt „De apparatu Joannis regis contra Solimannum caesarem in Transsylvaniae invadentem” kezdene beszélni, először körképet rajzol „De situ Transsylvaniae, Moldaviae et Transalpinae”. A hajdani hagyomány már csak a formában él tovább, és csak a látszat (csak a kifejezés) tartja a régi normákat. Verancsics „de situ” értekezik, de e cím alatt alapos elemzést közöl az érintett területek gazdasági, társadalmi, közjogi, hadászati viszonyairól, kitérve természetesen a föld- és néprajzra, a szokásokra, erkölcsökre és más, hagyományosan megkövetelt szempontokra is. Mindeközben már készül, és 1530-ban nyomtatásban megjelenik az első rendszeres magyarországi kozmográfia, Honterus Jánosé, a Rudimenta cosmographica, a csillagos ég, Európa, Ázsia, Afrika leírásával.

Ransanus odahaza is az úttörők közé tartozott e téren, bár hatalmas világtörténete kéziratban maradván nem gyakorolt széles körű hatást. A kezdeményezőnek a nem egy ponton éppen őreá támaszkodó Aeneas Sylviust tartották, akinek földrajzi műveit így jellemzi Baptista Platina 1481-ben: „Describit apposite situs et flumina... Cognitionem rerum antiquarum non omittit. Nullius oppidi occurrit mentio, cuius originem non repetat, situm non notet. Qui duces, qua aetate claruerit, diligentissime perscribit.”²¹⁹

Az egyik oldalon tehát fölmerül a más típusú társadalom létének a lehetősége, a másikon kezd kibontakozni a társadalmi tevékenység (a „mesterség”) önmagára visszaható, vagyis történelemalakító képességének a vélelme. És a harmadik oldalon fut öröktől fogva a társadalmi berendezkedés megváltoztatására irányuló gyakorlati igény, amely a feudális rendszer korszerűségének múltával egyre hangosabban és egyre több eséllyel követeli a gyökeres fordítást vagy a mélyreható reformot. E tényezők együttéléséből előbb-utóbb szükségképpen ki kellett alakulnia annak a gondolatnak, hogy a társadalom okszerűen kialakult

²¹⁹ *Historia de vitis pontificum Romanorum. Coloniae Agrippinae 1626. 311.*

állapota célszerű tevékenységgel megváltoztatható. Ki kellett tehát bontakoznia a történelmi jövő fogalmának.

Az úgynevezett eretnekmozgalmak és egyéb kritikus kezdeményezések a gyakorlatban próbálták meg kimunkálni az új berendezkedés formái, szervezeti kereteit. Ezek azonban, mint a parasztfölkelések többé-kevésbé zavaros jövőképe is, csak látszólag vágnak egybe a mi tárgyunkkal. A társadalom jövőjét a megszépítő messzeségbe veszett régmúlt, az ősi tisztaság és egyszerűség, a vagyontömeg és hasonló visszaállításában látták. Eltekintve attól, hogy ezek megvalósítására az adott körülmények között nem kínálkozott lehetőség, e célok tehát messze álltak a realitás talajától, ideológiailag sem tekinthetők előremutatónak, formailag sem, hiszen a jövőt a múltban keresték, és tartalmilag sem, hiszen a célnak a múltban való kitűzése egyáltalában nem ment újdonság számba.

És mert e cél – mint számtalan példán láttuk – csak a társadalmon kívül jelölhető ki, azok a „forradalmárok”, akik eszméjüket a gyakorlatban kívánták megvalósítani, nem tehettek egyebet, mint hogy ténylegesen kivonultak a társadalomból, és fallal meg székértáborral vették körül magukat. Más megoldást azok sem találtak, akik jóval később és csak gondolatban fogtak hasonló kísérletekbe. Tommaso Campanella valahol Kína táján próbálja megszervezni a Napvárost, Charles Fourier az észak- és dél-amerikai falanszter-telepeken kísérletezik, Robert Owen a képzeletbeli New Lanarkban, New Harmonyban, Morus meg Bacon a déli tengeren, mindentől távol építi fel a maga államát, valamennyien a külvilágtól elzárt terepen. Mivel a társadalmi bajok okát a hajdani, az aranykori vagy az őskeresztény állapotok megbomlásában, a bűnös mozgásban, a változásban látták, az ideális társadalmat ők is mozdulatlanossággal, az idegen hatások kiküszöbölése révén akarták megvalósítani. Ez azonban az adott feltételek között nem volt abszolút érvénnyel keresztülvihető, ezért valami közbülső megoldást kerestek. Bacon erősen hangsúlyozza, hogy a másokkal való kapcsolat az ideális erkölcsi állapotok felbomlásához vezetne. Másrészt azonban az elzárkózást szembeállítja a tudományos haladással, amelyet pedig az Új Atlantis legfőbb jellemzőjének tart. A kínaiakra utal, akiket elzárkózottságuk tapasztalatlanná, félénkké, gyengévé tett. Hogy már most lakói számára megoldja e dilemmát, ahhoz az ügyes praktikához folyamodik, hogy a zártságot féloldalassá teszi. A külföldiek nem találnak el hozzájuk, ők azonban akadálytalanul közlekednek, rendszeresen látogatják az idegen országokat, és hazahozzák onnan a tapasztalatokat, az új tudományos eredményeket. Az új társadalmat valamennyien a tér szélére helyezik, vagy inkább kívülre. A kommunisztikus eszmék megvalósításával kísérletező politikai rendszereket mind a mai napig – Tabor hegyétől a berlini falig – az elzárkózás jellemzi.

Az 1516-ban megjelent Utopia organizmusa kétségkívül fundamentálisan új mindahoz képest, ami Európában a múltban volt, a jelenben van, és attól is, amit János evangélista a mennyek kapuja mögött látott. Ez az újdonság azonban nem jelent egészében mást és idegent, nem különbözik alapjaiban a valóságtól. Az utópiabeli társadalom is az úr-szolga-viszonyra épül. „A köznép nagy tömegét” itt is törvényekkel kell a rend korlátai között megtartani, „mert a nép életét a mindennapi kenyér előteremtése foglalja le, vaskos értelmi nem ér föl a finomságokhoz”. Az állam üdve vagy kára a vezetők erkölcsétől függ. Itt is van pereskedés, háború, család, vallás, hatóság és a többi. Morus egyedül a magántulajdont száműzi a szigetről. Ezt az egy módosítást elégnak véli ahhoz, hogy a mechanizmus minden más eleme lényegesen magasabb színvonalon és jobb hatásfokkal működjék, mint Angliában. Nem vitás, hogy ez az egyetlen követelmény is elegendő egész koncepciójának illúzió-

vá tételéhez, de az is kétségtelen, hogy így is jóval közelebb áll a realitáshoz, mint azok a fantaszták, akik a minőségi változást Krisztus újbóli eljövételéhez vagy az emberiség átlényegüléséhez kötötték, meg azok, akik a magántulajdonnal együtt a társadalmi kötöttségeket mindenestül a szemétre akarták dobni.

Műve formailag nem lépi túl a divatos társadalomkritikai irodalom kereteit. Az Angliában tapasztalt viszonyokat gúnyolja; ezekkel szemben – mondja – Utópia szigetén, valahol az Egyenlítőn túl, bezzeg más szervezeti keretek között, más intézményrendszerben, jobb társadalmi formációban boldogabban élnek az emberek. Lényegében ennyi az egész. Szó sincs arról, hogy ez a jövő társadalma lenne, szó sincs arról, hogy Európa a történelem folyamán errefelé haladna vagy haladhatna, egyáltalán, hogy az európai társadalom másmi-lyen is lehetne, mint amilyen. A mű közvetlen mondanivalója éppen az afölötti keseregés, hogy a másnak, a jobbnak nyoma és lehetősége sincsen. Ennek a pesszimizmusnak az az oka, hogy – mint ókori és középkori elődei – a történelmet ő is kizárólag okszerű folyamatnak, a társadalmat természeti jelenségnek tartja. Az európai ember természettől fogva ostoba és gögös – állapítja meg –, márpedig jó közösséget csak derék emberek alkothatnak. „Mert hogy minden jól menjen, csak akkor lehetséges, ha mindenki jó.” A múlt és a jövő Utópia szigetén is egynemű. A jelenleg ott tapasztalható ideális állapot nem az ottani történelem folyamán alakult ki, nem az ottani emberek törekvése váltotta valóra, hanem az ésszerű rendszer fennáll az állam alapítása óta, éppen 1760 esztendeje, úgy, ahogy azt az első uralkodó megszervezte, és a jövőben is változatlanul fenn fog maradni. Utópia alkotmányát módosítani szigorúan tilos. Belső változás tehát nem lehetséges, a tökéletes szerkezet pedig minden külső hatást visszaver.

Bacon Új Atlantisában (1626) az 1900 évvel azelőtt élt bölcs király, Salomona hozta azokat az üdvös intézkedéseket, amelyek az akkori boldog állapotokat konzerválták. Bacon másutt határozottan tiltakozik mindenféle politikai és társadalmi újítás ellen, a haladást csak a tudomány és a technika területén ismeri el üdvösnek. (Nov. org. 1.90.) Az ideális állapot létrejöttének magyarázata nem a célszerű emberi tevékenységben, hanem nála is a lakosság eredendően jó természetében és az államalapító bölcsességében keresendő. Bacon ehhez a problémamegoldó képességet és a technikai ügyességet teszi hozzá. Ez az ideális berendezkedés voltaképpen nem is egyéb, mint a hajdani, őskeresztény erkölcsi viszonyok rigorózus őrzése, a technikai haladás eredményeinek hasznosításával együtt. E tekintetben tehát sem Morus, sem Bacon nem tér le a görög filozófusok és a keresztény ideológia által kijelölt útról. Az Utopiát ebben a szellemben interpretálja Guillaume Budé is az 1517-es párizsi kiadáshoz írt ajánlásában, amikor a szigeten a saturnusi aranykor fennmaradását konstatálja.

Morusra is az Európa-központúság jellemző. Az utópiabelieket ő sem tekinti saját jogú lényeknek. Létezésük csak annyiban indokolt, amennyiben az európaiakkal szemben kontrasztot mutatnak. A sziget neve és az elbeszélés modora nem hagy kétséget az iránt, hogy ilyen társadalom a valóságban nincsen, az európai berendezkedés tehát minden gyarlósága ellenére a lehető legmagasabb rendű. Megjegyzem, hogy amint az első kiadásokat kíséző írásokból, előszavakból, ajánlásokból kitűnik, a kortársak számára ez nem volt egészen egyértelmű. Úgy látszik, akadtak, akik az elbeszélést készpénznek vették. Mások, mint Hieronymus Busleyden, úgy vélekedtek, hogy a szerző az állam ideáját, az erkölcs normáit akarta felállítani egy olyan modellen, amely a valóságban ugyan nem létezik, de amelynek egyes elemei példaként szolgálhatnak a létezőknek. Cornelius Graphaeus, aki a kiadás elé üdvözlő verset írt, ha tudta is, hogy fikcióról van szó, belement a játékba, és az olvasottak-

ból azt a tanulságot vonta le, hogy több egyenrangú életforma („vivendi varia ratione modi”) létezik. A reagálás mindhárom típusa egybehangzóan arról tanúskodik, hogy a másfajta berendezkedés ténylegesen vagy lehetőségként már nem volt egészen idegen a közgondolkodástól. Akár komolyan vették a dolgot, akár példaként, egy más minőségű társadalom létét nem tartották képtelenségnek.

Erről tanúskodik Giovanni Botero is a XVI/XVII. század fordulóján (*Relazioni universali*), aki a különböző országokban kialakult szervezeti formákról ad részletes ismertetést, hogy ez által konkrét reformok végrehajtásához nyújtson segítséget. Távrolról sem szárnyal olyan magaslatokba, mint Morus, és nem tekint az emberiség egészére. A maga szűkebb körében azonban gyakorlatilag megvalósítható plánumokat ajánl.

Morus a fent látott korlátok között is az első, akinél az ideális társadalom nem azonos minőségű a történelmileg kialakulttal, de nem is a téridőn kívül valósul meg. A jövő nála a térben jelenik meg. Utópia szigete időbelileg most, térbelileg távol létezik. Ez a jövő vitathatatlanul más minőségű, mint a múlt. Az európai történelem múltja nem oka, nem előzménye az utópiabeli jelennek. A történelmet alkotó oksági lánc tehát most első ízben megszakad. Nem időben, hanem térben szakad meg. Az ötletet nyilván a földrajzi felfedezések adták hozzá. Az említett Graphaeus a szigetet be is iktatja a föld újonnan felfedezett tájai közé.

Morus századának végén Campanella már határozottan a közösség célszerűen irányított politikai tevékenységétől várja a társadalom megváltozását. Elgondolását nemcsak elméletben dolgozza ki, hanem a gyakorlatban is megpróbálja megvalósítani. Csak a módszerét tartom figyelemre méltónak, hiszen khiliasztikus fantazmagóriái sem a történelemmel, sem a jövővel nincsenek kapcsolatban, és egyáltalán nem mondhatók újnak.

Francis Bacon szigete nem a morusi értelemben vett utópia. Csak az utókor fogta egy kalap alá a kettőt, miután konstataulta, hogy sem az egyik, sem a másik berendezkedés nem valósult meg a gyakorlatban. A különbség azonban roppant nagy a két elképzelés között. Morus tudta, hogy utópiát ír, tisztában volt azzal, hogy eszméi sohasem mennek át a valóságba, és semmit sem tett megtestesítésük érdekében. Bacon viszont – tapasztalataira, kutatási eredményeire támaszkodva – hitte, joggal hihette, hogy álma megvalósítható, és ha a gyakorlatba nem is igyekezett azt átültetni, elméleti munkásságát ennek jegyében folytatta. Ostobaságnak minősítette azt a nézetet, „hogy amit eddig meg nem értettünk és fel nem találtunk, azt ezután sem érthetjük meg és találhatjuk fel”. (*Nov. org.* 1.88.) A tudomány elé azt a célt tűzte, hogy új találmányokkal és javakkal gazdagítsa az emberi életet (uo. 1.81). Hitt a mesterséges ásványok, fémek, új vegyületek előállíthatóságában, még új állatfajok kitenyésztését sem tartotta kizártnak. És azt a célt állította fel, hogy a technika és a tudomány segítségével „az emberi hatalom határait előbbre vigyük, ameddig csak lehet”. Módszere tehát korántsem utópisztikus. E tekintetben Bacon az újszerűbb, az előremutatóbb. Ő azonban a jövőt csak az életviszonyok javulásában kereste, Morus egy új típusú társadalmi szerkezetben. E tekintetben tehát egy évszázaddal korábban is ő a modernebb.

Ars historica

A história tudománya valamikor a XV/XVI. század fordulóján kezd kiválni a tudás egyeteméből.²²⁰ Az önállósulás a gyakorlathoz legközelebb eső oldalon indul meg, és onnan lopakodik nagy lassan egyrészt az elmélet mélyebben fekvő rétegei, másrészt a frazeológia felé. Az egységes természetszemlélet azonban makacsul ragaszkodik uralkodó pozíciójához. Francis Bacon a XVII. század első évtizedeiben a természet törvényeinek egyedülvalósága mellett tesz hitet. Jellemző a Descartes-ról szóló anekdota, mely szerint vendégének, aki a könyvei iránt érdeklődött, egy felboncolt borjút mutatott. Mozdulata szimbólumszerűen utánozza Bonaventuráét, aki a feszületre mutat, amikor barátja, Aquinói Tamás, az ő könyvtárát kérdezi.²²¹ Ezzel együtt a történelem és a történetírás funkciójáról értekező humanista elméletírók nagy többsége a XVI. században mindvégig ugyanazokat a közhelyeket hajtogatja, amelyeket Cicero vágott a sablonba, és alapelveként a horatiusi „dulce et utile” követelményét hangoztatja. (A reformáció itt most nem tárgyalt teóriája az első fokon egészen más állásponton áll, mint a szabad vagy szabadabb szellemű reneszánszé, a második fokon azonban ugyanazokat a szempontokat érvényesíti.) Verancsics Antalnak, aki irodalomtörténeti kézikönyvünk (I. köt. 184.) megállapítása szerint „nemcsak tájékozott, jó szemű, éles eszű tudós, hanem igen sokoldalú, nagy műveltségű és széles látókörű humanista, jól ismerte a korabeli történetírás módszereit, a modern történetírói stílust”, nos, ennek a Verancsicsnak az 1550-es években a történelemről egyetlen olyan gondolat sem jut az eszébe, amelyet ötszáz, ezer, vagy kétezer évvel korábban le nem írhatott volna: „Ha az emberiség hajdani történelme feledésbe merülne, kétségtelen, hogy tapasztalatunk is tökéletlenebb lenne, meg a jelenben és a jövőben is kevésbé gyönyörködnénk, nem tudva, hogy a világon az is maradandó, és kevesebb ösztönzést kapnánk akár a bűnök kerülésére, akár az erények gyakorlására, ha egyikre sem állna előttünk példa.” (Hum. tört. 411.) Vagy, hogy egy, a nemzetközi mezőnyben is közkeletű munkát idézzek: „Historia est plena et vera rerum gestarum narratio ad notiones vitamque humanam recte instituendam firmiterque dirigendas accommodata.” (Praecogn. hist.)

Először a megcsontosodott elmélettel szembeni elégedetlenség mutatkozik, mégpedig bevalottan ama nagyon is földhözragadt megfontolásból, hogy amíg a historiográfiának nincs önálló helye a művészetek és tudományok rendszerében, addig a historiográfus is csak a macskaasztalnál foglalhat helyet a tudósok és művészek előkelő és jól fizetett társaságában. Emiatt kezdődik az önálló módszertan kialakítására irányuló kísérletezés, és majd csak ennek sikere után lesz lehetőség arra, hogy a történettudomány szemléletében is autonómmá váljék. Ez azonban az általam vizsgált időszakban még nem következik be.

A XV–XVI. századi elméleti írások szinte kizárólag a történetírás metodikai problémáival foglalkoznak, és legtöbbször a jó történeti mű modelljét akarja felállítani. A központi kérdés – a fentiek értelmében – az, hogy ars-e a történetírás, és ha igen, akkor önelvű-e, és ha ez is igen, akkor milyen jegyek bizonyítják és biztosítják ezt. Gyakorlatilag tehát, hogy milyen kritériumoknak kell megfelelnie egy történeti tárgyú írásnak.

Legelőször csak azt észrevételezik és panaszozzák – Paolo Cortesi 1490-ben, Giorgio Valla 1501-ben –, hogy a régiek nem adnak előírást arra vonatkozólag, hogy hogyan kell írni történeti munkát, de még arra sem, hogy mi legyen abban. Ha mégis szólnak róla, az

²²⁰ A fejezet megjelent a Klaniczay-émlékkönyvben (Szerk. Jankovics József, Bp., 1994. 119–127).

²²¹ Zurbarán festménye: Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz.

elokvencia fogalomkörébe utalják, és a retorika részének tekintik. E futó megjegyzések után Francesco Robortello 1548-ban tételesen kifejti, hogy a régiek álláspontja hibás, vagy legalábbis korszerűtlen. Tény, mondja, hogy a história a retorikából fejlődött ki, és ma is azzal áll a legközelebbi rokonságban, hiszen mindkettőnek a narratio a módszere. Azonban maga a tárgy, a történelem, „peculiare nomen”, vagyis a jelenségek egyetemén belül sajátos jelenség. Következésképp létezik egy önálló „facultas sive ars historica” is. Ehhez a nézethez mások is csatlakoznak. Sperone Speroni kijelenti, hogy a történetírás ugyanolyan arte, mint a poézis vagy a retorika, és határozottan ki is emeli az utóbbi köréből.

A történetírás önelvősége abból származik, hogy minden más tudománytól eltérő komponensek alkotják, szám szerint három, úgymint a veritas, a narratio és az utilitas. Robortello szavaival: „a történetírás feladata, hogy elbeszélje a történeteket úgy, ahogy megtörténtek, hasznos gyönyörködtetés céljából”. Ebben nincs újdonság. E közhelyszerű momentumok mögött nem nehéz fölfedezni a tényanyagot (res gestae), a módszert (narratio) és a szemlélettel képviselt társadalmi célt (utilitas, iuvare), vagyis azokat az összetevőket, amelyek a történettudományt mindig is alkották. Az új felfogás ott mutatkozik meg, ahol a „narratio” a tényanyagot keresztezi.

Robortello határozottan leszögezi, hogy a „res gestae”, a történelem – vagyis az objektív folyamat, mint a történetírás anyaga – a világ minden más jelenségétől eltérően kizárólag az emberi nem sajátja, mégpedig annyiban az emberiségé, amennyiben az társadalmi tevékenységet folytat, tehát nem a populáció, hanem a társadalom terméke. Szavai kommentárja sem szorulnak: „A história facultasa alá mint anyag maguk az emberek tartoznak, de nem annyiban, amennyiben mozognak, lélegeznek, gondolkodnak, mert ez a filozófusokra tartozik, hanem annyiban, amennyiben cselekednek és közügyekről (de publicis negotiis) beszélnek.” A magánérdekű dolgok – folytatja – nem tartoznak a történelem fogalomkörébe, következésképpen a historikusra sem. Ez a kritérium a legtömörebb meghatározásokba is belekerül: „Historia est rerum publice gestarum diffusa et continuata narratio” – szögezi le Marc-Antoine Muret.

Ennek megfelelően a történeti mű nem általánosságban használ az általában vett embernek, hanem kifejezetten „a tettek emberének” van rá szüksége. Ha van tudomány – fejtegeti Justus Lipsius –, amely az ilyen emberhez illik, akkor a történettudomány az. Gondjai elúszik mellőle a poézist, az ékesszólást és társait, a történelem viszont maga sincs „sine negotiis”, és nem a nyugalom hordozója, hanem a tetteké. A továbbiakban aztán Lipsius is visszakanyarodik a régi vágányra, és azt magyarázza, hogy a közigazgatást, a kormányzást csak tapasztalattal (prudencia) lehet gyakorolni, ez pedig csak példák segítségével szerezhető meg. Utazgatással néhány év alatt néhány területről lehet példákat gyűjteni, a történelemkönyvből – mint valami tágas színpadról – rövid idő alatt minden idők minden nemzetének egész tapasztalatkészletét megismerhetjük. (Epist. quaest. 4.14, Caspari Scheto.²²²)

„A tettek embere” – ezt tudjuk – az úr. Jakob Wimpheling 1501-ben a „prudens magistratus” kötelességévé teszi, hogy jegyeztessen föl mindent pontosan, ami a városban és a birodalomban történik, mert ennek a feladata, hogy megőrizze ezeket az utódok számára „ad gloriam, ad utilitatem, ad excitandos iuventutis animos, ad futurorum eventuum coniecturam, ad deliberationis fundamentum, ad conservanda iura, ad confutandas iniustas

²²² Epistolarum quaestionum libri V. Antverpiae 1585.

futurae aetatis actiones et querelas, ... ad libertatem tutandam, ... ad bella et ad pacem”.²²³ Baranyai Decsi János 1596-ban „minden rendbelieket”, de főként fejedelmeket, urakat, nemeseket és egyéb főrendűeket akar „édesíteni az históriának olvasására”, és a felső renden valókat biztatja művelésére is.²²⁴ Eszünkbe juthat erről, hogy a tett és a történetírás nem is olyan régen még szemben állt egymással. Werbőczy István az 1510-es években még úgy vélte, hogy a nemzet nem szolgálhat egyszerre Marsnak és Pallasnak. Decsi János most pont az ellenkezőjére fordítja a képletet, és kimondja a szentenciát: „Nem árt az penna az kopjának, sem az könyv az pajsznak”.

A „res gestae” milyenségét illetően eléggé bizonytalanul fogalmazznak. Nem találtam arra vonatkozó konkrét állásfoglalást, hogy a történetírónak milyen szempont szerint kell a tények tömegéből kiválogatnia adatait. De hát az vesse humanistáinkra az első követ, aki ma szabatosan meg tudja ezt mondani! A gyakorlatban nem mutatkozik ez a bizonytalanság. Az idézett Baranyai Decsi Sallustius munkájából azokat a mozzanatokat tartja elsőrendűen hasznosnak, amelyek az urat a társadalom vezetésében segítik: tanácsosok viselkedése, főemberek vétkeinek megdorgálása, az úr és a nép viszonya, pártütés és országárulás elhárítása, főleg pedig a hadakozás: „mint kelljen hadra készülni, sereget gyűjteni, tábornokot jární, sereget állítani, népet biztatni és minden dolgokban az jó hadnagyoknak magokat bölcsen és jól viselni”. Az elméleti irodalom ilyen részletekbe nem bocsátkozik, hanem többnyire megelégszik annyival, hogy a historikus „semmit sem hanyagolhat vagy hallgathat el, ami tudásra méltó” (Sebastian Fox-Morzillo). A „tudásra méltó” kifejezés gyaníthatóan azt a megkötetést tartalmazza, hogy a múlt tényei közül nem tekinthető minden történeti adatnak. Ezzel kapcsolatban példákat idéznek a kritikátlanságra. Zsámboky János felhossa Livius szószátyárkodását Hannibálnak az Alpokon való átkelésével kapcsolatban. A másik oldalon kifogásolják a lényeges mozzanatok elhallgatását. Ennek szakterminusa a reticentia (Cicero után), példája Sallustius, aki elhallgatja Cicerónak a Catilina-összeesküvéssel kapcsolatban szerzett érdemeit (Robortello).

Ez utóbbi példa átvezet a történetírói vagy általában az írástudói erkölcs területére, és a teoretikusok inkább erről az oldalról taglalják, ismételve, hogy amint nem illik hízelgésből, pártzimpátiából túlozni a mieink érdemeit, úgy nem szabad féltékenységből, rosszindulatból elhallgatni az ellenfélét.

Újnak látszik Robortellónak az a tilalma, hogy a történetíró nem tárgyalhat becstelen dolgokat. Bővebben nem fejti ki ezt, úgyhogy nem tudom, csak a nevelés, a példamutatás régi igényéről van-e itt szó, vagy arról a követelményről – ami meglepően új volna –, hogy az adatok kiválogatásánál a társadalmi ideált is figyelembe kell venni. Alighanem mások sem tudták, mert az ötletre senki sem reagált.

A hazugság, a hízelgés, az elfogultság és az efféle írói hibák elleni hadakozás a mi szempontunkból azért érdemel figyelmet, mert része annak a nagyon határozottan kifejezett követelménynek, amely szerint a történeti adatnak valósnak, objektívnak kell lennie. Ezt, persze, szintén nem most találták ki. Sevillai Izidor a történeti elbeszéléstől a tiszta igazságot követelte meg, és ami ennek nem tesz eleget, azt kizárta a história köréből: „A história, az argumentum és a fabula között különbség van. Mert a história igaz dolog, ami megtör-

²²³ *Germania ad rempublicam Argentinensem*. Argentorati 1501.

²²⁴ *Az Caius Crispus Salustiusnak két históriája*. Szeben 1596. Ajánlás.

tént. Argumentum az, ami jóllehet meg nem történt, de megtörténhet. Fabula pedig az, ami nem történt meg, meg sem történhet, mert a természet ellen való.” (Orig. 1.44.5.)

A humanizmus azonban feltűnő változást hoz ebben: az objektivitás iránti igényt a narratio „vera sive verisimilis” jelzőpárja fejezi ki. Ez az egyik legfontosabb kritérium, ez különbözteti meg a humanista történetírást a többi arstól, elsősorban a poézistól. Ez ugyanis zömmel „fabulosa” elemből áll, amelyhez a „verisimilis” csatlakozik, de a „vera” nem. Georgius Trapezuntius így adja a történeti narratio meghatározását: „Oratio, quae rem gestam aut perinde ut gestam diligenter exponit.” Johannes Caesarinus: „Narratio est rerum gestarum aut verisimilium expositio”.²²⁵ Sebastiano Macci szerint a história „partim ex vero, partim ex verisimili ac probabili” áll. Ebből a jelzőpárból az első, az „igaz” teljesen egyértelmű: igazat kell mondani egyrészt a már említett erkölcsi értelemben, tehát hazugság, hízgelés, elfogultság nélkül, másrészt a tényszerűség tekintetében, vagyis valós adatokkal kell dolgozni.

Ennél szélesebb távlatokat nyit meg a jelzőpár második tagja, a „verisimilis”, a „valószínű”, amely az adatmegállapításnak egy korábban teljességgel ismeretlen eszközét jelöli, azt tehát, hogy a történetíró megalapozott hipotézisei a valós adatokkal egyenrangú szerepet játszanak. Lorenzo Valla (*Gesta Ferd. előszó*), már a XV. század közepén kifejti, hogy a történetírónak elsősorban azokkal az adatokkal kell dolgoznia, melyeket önmaga tapasztalt. Mivel azonban senki sem lehet jelen minden fontos eseménynél – pláne a múltban –, szükség van egyrészt a következtetésre, másrészt a források használata közben egy bizonyos „sagacitas”-ra, finom szimatra, a valós és valótlán állítások megkülönböztetéséhez és a valós tények közötti hiátusok kitöltéséhez. Ha egy állítás valóságát finom szimatával kiszagolta, a következőkben ezt ugyanolyan adatként használhatja, mintha a tulajdon szemével látta volna.

A „valószínűség” – mint láttuk – mind a történeti, mind a költői adatmegállapításnak eszköze, mégsem teremt kapcsolatot a történetírás és a költészet között. Igaz, Sir Philip Sidney erre alapozza azt az állítását, hogy a történetírók – „bár ajkuk csak megtörtént dolgokról szól, és homlokukra az igazság van felírva” – olykor bizony élnek a költészet eszközeivel: „részint ellopták és bitorolták a költészettől a szenvedélyek szenvedélyes leírását, a csaták számos olyan részletét, amelyet senki sem tud bizonyítani, részint, ha nem is hisztek el nekem, hosszú szónoklatokat adtak a nagy királyok és hadvezérek szájába, akik egészen biztosan sohasem mondták el ezeket.” (*The Defence of Poesie*, 1581–1583.)²²⁶ Szó, ami szó, Sir Philipnek van némi igazsága a dologban, de csak némi. Ugyanis a történeti „valószínű” nem azonos a költőiével. A történetíró „probabilis” azaz kipróbált, szokott valószínűséggel dolgozik, amely az elbeszélte esemény során nemcsak megtörténhetett, hanem föltehetőleg meg is történt, és megtörténtének nincs természeti vagy egyéb akadályja. Ezzel szemben a költő olyan valószínűségeket állít fel, amelyek természetileg és más tekintetben nem lehetetlenlégek, de biztos, hogy nem történtek meg, legalábbis nem akkor és nem ott, ahova ő beállítja azokat.

A valószínűség „föltehetően megtörtént” értelemben való felfogása a humanista történetírás egy korai válfajában roppant nagy jelentőséget kapott. Ennek alapján alakult ki az analógia módszere, amellyel a hiányzó adatokat pótolták. Egy esemény, egy jelenség ismert

²²⁵ *Rhetorica*. Coloniae Agrippinae 1534.

²²⁶ Molnár Katalin fordítása. Kiadva: *Francia és angol poétikák 1392–1603*. Szeged 1975. 57.

lényegét a hasonlókat kísérő részletkörülményekkel bátran kiegészítették abban a hiszemben, hogy a dolog nem mehetett végbe másképpen, mint ahogy végbemenni szokott. Hadd illusztráljam ezt egy magyar példával. Thuróczy János III. István trónra lépéséről a következőképpen tudósít: (II. Géza halála után) „*loco eius coronatur Stephanus filius eius.*” Hat szó. Ugyanez Bonfininál, aki e helyen kizárólag Thuróczyra támaszkodik: „Miután Géza király meghalt, teljes országgyűlést tartottak, azon betérjesztették és nyilvánosan felolvasták végrendeletét, amely szerint az apa III. Istvánt jelölte a királyságra; ezt egyetértő szavazattal mindannyian jóváhagyták, és szerencsekívánatokkal üdvözölték őt: Minden jót Istvánnak! – kiáltottak. Tisztelet és dicsőség István királynak! Boldog életet és szakadatlan diadalt Istvánnak! Minden jót és boldogságot Magyarországnak! Valamivel később Székesfehérvárott szokás szerint megkoronázták, és ősenek, Szent Istvánnak szentséges koronájával felékesítették. Miután elnyerte az uralmat, a legkevésbé sem bizonyult érdemtelennek rá, és semmit sem tett a tanács jóváhagyása, atyai barátainak megkérdezése nélkül.” Stb., stb. (Rer. Hung. 2.6.419–421.) Hát ezek a „*probabile*” valószínű események, amelyek foltehetőleg megtörténtek, és megtörténtüknek nincs sem természeti, sem egyéb akadálya.

A történeti adatanyag nemcsak minőségével határozza meg önelvűnek a történetírást, hanem eredetével is. Minden más diszciplína – legyen az tudomány vagy művészet – két forrásból származó anyaggal dolgozik: vagy készen találja, vagy maga állítja elő, az utóbbi esetben természetesen és általában valós elemekből. A történeti adatanyag átmenetet képez a két típus között. A történész nem maga találja ki a közölt adatokat, hanem – esetileg vagy általánosságban – készen kapja azokat. Éppen ezzel lehet megkülönböztetni a költőtől, mint láttuk. Eszerint tehát nem tartozik a teremtő művészek csoportjába. E tekintetben a legridegebben Giacomo Zabarella nyilatkozik, kijelentve, hogy mivel magában az anyagban, vagyis a történelemben nincs semmiféle esztétikai érték, feldolgozása nem lehet művészet. A történetíró feladata az egyszerű és cicomátlan leírás, az adatok rögzítése. Mindenféle művészkedés szigorúan tilos, mert a veritas vagy az utilitas rovására megy. Lényegében elismeri ezt mindenki, és a legtöbb történetíró mondogatja is (főleg az előszavakban), hogy egyszerű nyelven, cikornyázás nélkül a pusztá tényeket sorolja elő, rendszerint szabadkozik is a parasztos stílusért, és jelenti, hogy csak nyersanyaggal kíván szolgálni annak, aki több tehetség birtokában majd szebben megírja ugyanezt. Münster is visszautasítja az eleganciát, ha az az igazság rovására megy (Cosm. praef.). Robortello, aki elsőként száll síkra a *historia ars* volta mellett, kénytelen bevallani, hogy a történetíró „*non est effictor rerum sed explanator*”.

A cikornyátlanság odáig fajult, hogy az elfogadható stílus és a szabályos grammatika majdnem szembekerült a megbízhatósággal. Erre is egy magyar példát idézhetek föl. Antonio Bonfini a Hunyadiakat a római Corvinusok nemzetéből származtatta, rágalomnak minősítve azt a variációt, amely szerint Hunyadi János Zsigmond király törvénytelen fia lett volna. Heltai Gáspár – aki egészében Bonfini latinját teszi át magyar versre – az ellenkező véleményen van. A Bonfini által hamisnak mondott verziót jelenti ki igaznak, amelyet ő – úgymond – a leghitelesebb forrásból, Hunyadi hajdani katonáitól hallott. A veteránokra hivatkozva adja elő tehát azt, amit Bonfininál olvasott, mégpedig a hitelesség látszatát kelendő, a prozódia legelemibb szabályait sem tartva tiszteletben. Szilády Áron nem vette észre a huncutságot, és a szerző gyenge nyelvtudásának tudta be ezeket a sorokat, amely „strófák minden kornak hirdetik Heltai vakmerőségét, mellyel magyar versírásra adta a

fejét” (RMKT XVI. IV. 273). Valójában Heltai a magyar próza egyik legnagyobb virtuóza, aki másutt kitűnően versel is. Itt azonban a közismerten remek stílusú, de szerinte hazug humanistával szemben a póre igazságot képviseli.²²⁷

Viperano is elismeri, hogy a történetíró készen találja anyagát, de azért engedékenyebb, mint Zabarella. A szobrászhoz hasonlítja, aki a kész nyersanyagból művészi módon hámozza ki a benne rejlő „imago”-t. Igaz ugyan, hogy invencióról (de inveniendó) szó sem lehet, de a historikus mégis ingeniummal dolgozik, amikor a tényeket „ornate graviterque” formába önti, történelemmé alakítja.

Voltak olyanok is, akik egyáltalán nem bíztak a történetírásban. A hiperkritikus Cornelius Agrippa von Nettesheim a XVI. század elején így nyilatkozik „De historia”: A történettudomány haszontalan dolog, hiszen az írók többnyire eltérnek egymástól, legtöbbszörnek tehát hazugnak vagy tudatlannak kell lennie. Az egyik arról ír, amiről nem tud, a másik arról, amiben nem hisz, a harmadik meg olyasmiről, amit a józan olvasó nem tud elhinni. Az egyik pletykákból indul ki, a másik felületes ismereteiből, a harmadik szórakozásból fabulál, a negyedik az igazat is kétségbe vonja, mások csak jólétesültségükkel akarnak hancegni, és elegáns haszontalanságokkal töltik a papírt. Félelemből, irigységből, gyűlöletből, szeretetből nem azt írják, ami történt, hanem aminek megtörténtét óhajtanák. Hízelegnek és gyalázkodnak. Így aztán a történettudományban szó sem lehet „exacta fides”-ről, az írók keresztül-kasul cáfolják, helyesbítik egymást, és még ráadásul erkölcstelenségre is tanítják az olvasókat, mert a legaljasabb gazemberek, gyilkosok és haramiák sikereivel traktálják őket, mint amilyen volt Héraklés, Akhillés, Hektór, Themistoklés, Xerxés, Kyros, Dareios meg Nagy Sándor, Caesar és a történetírók többi kedvence.²²⁸ Látható – ezért is idéztem ezt az állásfoglalást –, hogy Agrippa, bármily csípősen fogalmaz is, a történetírás elé ugyanazokat a követelményeket állítja, amelyeket a többiek. Kifogása éppen az, hogy az írók nem nagyon tudnak eleget tenni ezeknek. Justus Lipsius is elismeri, hogy senki sem tud minden tekintetben igaz históriát írni, mert királyok és birodalmak titkait senki sem meri szétkürtölni. De ha már igazat nem szabad, legalább hamisat ne írjanak! (Epist. quaest. 5.11, Petro Divaero.)

Az elbeszélés tehát legyen igaz vagy valószínű. Legyen emellett konkrét. Épp ez különbözteti meg a történetírót a filozófustól, sőt, éppen ez adja társadalmi hasznosságát. Nem általánosságban beszél az emberi dolgokról, hanem erényes és bűnös cselekedetekben konkrétan ismerteti azokat. Ez ugyan nem mindenki szemében emeli a história becsét. Emlékszünk rá, hogy Aristotelés elsősorban ezt vetette a szemére. Véleményét a XVI. század vége felé is visszhangozzák azok, akik a poézis elsőbbsége mellett törnek lándzsát. Sir Philip Sidney a történetíró fejére olvassa, hogy „nem ahhoz van kötve, aminek lennie kelle, hanem ahhoz, ami van, a dolgok partikuláris igazságához, nem pedig általános okaihoz, hogy példái lényegtelen következtetésekhez és így kevésbé gyümölcsöző doktrínákhoz vezetnek”. (Def. 72.) A történészek azzal vágnak vissza, hogy az általánosítást ők is elvégzik, azonban nem nembelíleg, nem ugyanazon típusú dolgokra, hanem időbelileg, az egymásra következőkre. A konkrét eseményeket összefüggésükben, tehát eredetükkel és következményeikkel együtt mutatják be. A történeti elbeszélés ugyanis „continuata narratio”, a dolgokat nem szakítja ki az egészéből. Köztudomású, hogy a költő, még ha valós eseményt

²²⁷ Lásd Kulcsár Péter: *A történetíró Heltai*. Irodalom és ideológia a 16–17. században. Szerk. Varjas Béla. Budapest 1987. Memoria Saeculorum Hungariae V. 126.

²²⁸ *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber*. Coloniae Agrippinae 1598.

beszél is el, nem törekszik a folyamat teljességének a bemutatására, számára elegendő, sőt erény, ha az elbeszélést – a sokszor felhozott példa szerint – Akhillés haragjánál kezdi el. Ne feledjük, hogy Hérodotos az Ilias mintájára „in medias res”, ugyancsak a viszálykodással kezdte elbeszélését: „A perzsa történettudósok azt mondják, hogy a phoinikiaiak voltak a viszálykodás okai...” (1.1.) Ha ez útmutatásnak az ókorban akadhettek is követői, a keresztény kronológia ennek a nyomát is kiirtotta. Robortello elég nagy teret szentel arra a kérdésre, hogy hol kell kezdeni a történeti elbeszélést. Feltétlenül az elején – jelenti ki. Azok, akik hisznek a teremtésben, azzal kezdjék, a többiek ott, amit ezzel egyenértékűnek tartanak. Kisebb téma esetében sem csak a közvetlen előzmények fontosak, hanem a távolabbiak is. Az életrajzot az ősökkel kell kezdeni.

Hogy ezek az elmékedések és vitatkozások végül is milyen irányba vezettek tovább, azt Sebastiano Macci (1613) álláspontjával jelzem. Ő először is megkülönbözteti a „költött vagy valószínű” anyaggal dolgozó művészt a „valós vagy valószínű” anyaggal dolgozó tudóstól, és a historiográfiát fenntartás nélkül az utóbbi csoportba sorolja. Ezen a körön belül azonban sajátos helyet jelöl ki számára azon az alapon, hogy míg az összes többi tudomány új adatok megállapítására törekszik, addig a történettudomány az egyetlen, amelynek célja a meglevők fenntartása. Ebből következik – mondja – a történettudomány magasabbrendűsége. Tudniillik a többi gyámoltalan: megállapításai további bizonyításra és próbára szorulnak, igazsága csak ennek függvényében válik bizonyossá. És ha csak egyetlen ellenkező irányba mutató adat bukkan is fel, az egész megállapítás a hitelét és érvényét veszti. Ezzel szemben a történettudomány megállapításai eleve igazak, tudniillik a valótlannak nem részei a történelemnek, tehát kívül esnek a történettudomány körén. Ilyenformán a történettudomány eleve adott igazsága folytán maga szolgál bizonyítékul és próbaköül más tudományok, például a filozófia számára. E szellemes fejtegetés, azt hiszem, ma is megérdemli historikusaink odaadó figyelmét.

Macci gondolatmenete végül is egy számunkra rendkívül fontos megállapításra vezet. Más tudományok eredményeit – mondja – ismertetni kell, a történelem viszont azáltal van, hogy ismertette van. „Ideo enim historia est quia nota.” Tudomásom szerint ez az első alkalom, hogy valaki a történelem objektivitását – Istentől vagy a természettől adott voltát – megkérdőjelezi. A történetíró maga teremti a történelmet. A mennyiségileg mérhetetlen, gyakorlatilag áttekinthetetlen és feldolgozhatatlan, elméletileg fölösleges teljes múltbeli valóságból a saját ítélete szerint maga választja ki azt, ami a történelem. Az az elv, hogy a múltnak csak a jelen társadalom szemüvegén át nézve van értelme, természetesen mindig is érvényben volt. Láttuk, hogy Orosius is csak azt tekintette történelemnek, ami a saját igazát bizonyította. Azonban mindeddig úgy hitték, hogy a történelem a maga objektív voltában tartalmazza a jelen számára szükséges értelmet, csak észre kell venni és meg kell ragadni. Most merül fel első ízben az a gondolat, hogy a történetírónak szubjektív szándéka szerint kell megalkotnia a múltból a történelmet. Alkalmasint ugyanez a fölismerés bujkál – ködösebben – a többi idézett vélekedésben is: hogy a történetíró a fontosat mondja, hogy az alaktalan masszából szobrász módjára értelmes, esztétikus, használható imágót bontson ki. De Maccinál érzem tapasztalhatóan az elmozdítást abba az irányba, hogy a história tudományának a világnézet egyetemén belül önálló szemlélettel – történelemszemlélettel – kell a múltra tekintenie. és ez a szemlélet csinál a régiség halmazából történelmet.

Források

- Acta apostolorum apocrypha*. Ed. R. A. Lipsius – M. Bonnet. I–II. 1891–1903.
- Actus Petri cum Simone*. Ed. R. A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*. I. 1891.
- Adso: *Epistola ad Gerbergam reginam de ortu et tempore Anticristi*. Ed. A. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen*. 1898.
- Agrippa de Nettesheim – Henricus Cornelius: *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber*. 1598.
- Albertus, Leo Baptista: *De commodis litterarum atque incommodis*. Ed. L. Goggi Carotti. 1976.
- Ambrosiaster: *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti*. Ed. A. Souter. CSEL L. 1908.
- Ambrosius: *De Abraham*. Ed. C. Schenkl, CSEL XXXII.1. 1897. 501–638.
- Ambrosius: *De Noe*. Ed. C. Schenkl, CSEL XXXII.1. 1897. 413–497.
- Ambrosius: *De officiis ministrorum*. Ed. J. G. Krabinger. 1857.
- Ambrosius: *De sacramentis*. Ed. O. Faller, CSEL LXXIII. 1955. 13–85.
- Ambrosius: *Expositio de psalmo XCVIII*. Ed. M. Petschenig, CSEL LXII. 1913.
- Annales Hildesheimenses*. Ed. G. Waitz. 1878.
- Anonymus (P. magister): *Gesta Hungarorum*. Ed. G. Silagi, *Die „Gesta Hungarorum“ des anonymen Notars*. 1991. Ungarns Geschichtsschreiber IV.
- Apocrypha anecdota*. Ed. M. R. James. I–II. 1893–1897. *Texts and Studies; Contributions to Biblical and Patristic Literature* II.3, V.1.
- Appianos: *Rhomanika*. Ed. L. Mendelssohn. 1897–1881. BSGRT.
- Aristoteles: *Analytica posteriora*. Ed. L. Minio-Paluello. *Corpus Philosophorum Medii Aevi*. Aristoteles Latinus IV. 1953–1954.
- Aristoteles: *Categoriae*. Ed. L. Minio-Paluello. 1980.
- Aristoteles: *De anima*. Ed. D. Ross. 1961.
- Aristoteles: *De caelo*. Ed. C. P. Prantl. 1881. BSGRT.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Ed. O. Appelt. 1930. BSGRT.
- Aristoteles: *Physica*. Ed. C. A. Ruelle – H. Knoellinger – J. Klek. 1922. BSGRT.
- Aristoteles: *Poetica*. Ed. G. Christ. 1878. BSGRT.
- Aristoteles: *Politica*. Ed. F. Susemihl – O. Immisch. 1878. BSGRT.
- Augustinus: *Confessiones*. Ed. M. Skutella. 1981. BSGRT.
- Augustinus: *De civitate Dei*. Ed. E. Hoffmann. CSEL XXX.1–2.
- Augustinus: *De doctrina Christiana*. Ed. J. Martin. CC XXXI. 1961.
- Augustinus: *De Genesi ad litteram libri XII*. Ed. J. Zycha, CSEL XXVIII.1. 1894. 3–435.
- Augustinus: *De gratia Christi et de peccato originali*. Ed. F. Vrba – J. Zycha, CSEL XLII. 1902. 125–206.
- Augustinus: *De nuptiis et concupiscentia*. Ed. F. Vrba – J. Zycha, CSEL XLII. 1902. 209–319.
- Augustinus: *De spiritu et littera*. Ed. F. Vrba – J. Zycha, CSEL LX. 1913. 155–229.
- Augustinus: *Enarrationes in Psalmos*. Ed. E. Dekkers – I. Fraipont. CC XXXVIII–XL. 1956.
- Augustinus: *Sermones*. Ed. Migne PL XXXVIII–XXXIX.
- Bacon, Franciscus: *Nova Atlantis*. Amsterdam 1648.
- Bacon, Franciscus: *Novum organum*. Leiden 1645.

- Bakkhylides. Ed. B. Schnell 1949. BSGRT.
- Baranyai Decsi János: *Az Caius Crispus Salustiusnak két históriája*. Nagyszeben 1596.
- Barnabás-levél*. Ed. R. A. Kraft, SC CLXXII.
- Bar-Šinaya, Elias: *La chronologie*. Trad. par L.-J. Delaporte. Paris 1910.
- Baruk – *The Apocalypse of Baruch*. Transl. by R. H. Charles. London 1896.
- Basilius Magnus: *Ad adulescentes*. Ed. F. Boulenger. 1955.
- Beda: *De temporibus liber*. Ed. Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus. 1943. 295–303.
- Beda: *De temporum ratione*. Ed. Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus. 1943. 174–291.
- Beda: *Epistola ad Pleguinam de aetatibus saeculi*. Ed. Ch. W. Jones, Bedae opera de temporibus. 1943. 307–315.
- Beda: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ed. C. Plummer, Venerabilis Bedae opera historica. I. 1896. 5–363.
- Biblia* – Károlyi Gáspár fordítását használtam; ellenőrzésére és kiegészítésére: *Biblia Hebraica, eorundem Latina interpretatio Xantis Pagnini Lucensis, accesserunt et huic editioni libri Graeci scripti qui vocantur apocryphi*. Antwerpen 1585. – Szentírás. I–IV. Budapest, 1898–1903, Izr. Magyar Irodalmi Társaság.
- Boethius: *Philosophiae consolatio*. Ed. L. Bieler. CC XCIV. 1958.
- Bonaventura: *Collationes in Hexaameron*. Ed. K. Beuermann. 1966.
- Bonfinis, Antonius de: *Rerum Ungaricarum decades*. I–IV. Ed. I. Fögel et al. 1936–1976. BSMRAe.
- Botero, Giovanni: *Le relationi universali*. Vicenza 1595.
- Brodericus, Stephanus: *De conflictu Hungarorum cum Solymano Turcarum imperatore ad Mohach historia verissima*. Ed. P. Kulcsár. 1985. BSMRAe.
- BSGRT - Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Leipzig.
- BSMRAe – Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. (Leipzig–)Budapest.
- Caesar: *Commentarii belli civilis*. Ed. A. Kloetz – W. Trillitzsch. 1957. BSGRT.
- Caesar: *De bello Gallico*. Ed. W. Hering. 1987. BSGRT.
- Caesarinus, Johannes: *Rhetorica*. Köln 1534.
- Camões, Luís de: *Os lusíadas*. Magy. ford. Hárs E. Budapest 1984.
- Campanella, Tommaso: *Civitas Solis*. Ed. N. Bobbio. 1941.
- Canones apostolicae*. Magy. ford. Berki F., Kánonok könyve. I. Budapest 1946.
- Capitulare Saxonum anni 797*. Ed. K. von Richthofen, MGH LL V.
- Capitulum 1. ad Legem Salicam anno 803*. Ed. K. Richthofen, MGH LL V.
- Cassiodorus: *De orthographia*. Ed. H. Keil, Grammatici Latini. VII. 1880. 143–210.
- Cassiodorus: *Expositio Psalmorum*. Ed. M. Adriaen. CC XCVII–XCVIII. 1958.
- Cato: *De agri cultura*. Ed. H. Keil. 1895. BSGRT.
- Cato: *Origines*. Ed. H. Peter, Historicorum Romanorum reliquiae. I. 1914.
- CC – Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1953–
- CC Cont. med. – Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis. Turnhout
- Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*. Ed. A. Domanovszky, Szentpétery SRH I. 239–505.
- Cicero: *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Ed. O. Flasberg. 1922. BSGRT.
- Cicero: *De inventione rhetorica*. Ed. J. C. Orellius – J. G. Baiterus, Ciceronis opera. I. 1845.
- Cicero: *De legibus*. Ed. R. Klotz. 1874. BSGRT.

- Cicero: *De officiis*. Ed. R. Klotz. 1871. BSGRT.
Cicero: *De oratore*. Ed. A. S. Wilkins. 1892. BSGRT.
Cicero: *De re publica*. Ed. K. Ziegler. 1955. BSGRT.
Cicero: *Laelius de amicitia*. Ed. R. Klotz. 1871. BSGRT.
Cicero: *Topica*. Ed. H. Bornecque. 1924.
Clemens Alexandrinus. Ed. Migne PG VIII–IX.
Codex apocryphus Novi Testamenti. Ed. J. A. Fabricius. I–IV. 1719.
Columella 1897–1955
Columella: *De re rustica*. Ed. W. Lundström – H. Josephson. 1897–1955.
Cornificius: *Rhetorica ad C. Herennium*. Kiad. és magy. ford. Adamik T. Budapest 1987.
 Scriptores Graeci et Latini XVIII.
Cortesium, Paulus: *De hominibus doctis*. Ed. M. T. Graziosi. 1973.
Curtius Rufus. Ed. E. Hedicke, 1908.
Cusanus, Nicolaus: *De docta ignorantia*. Ed. E. Hoffmann – R. Klibansky. 1932.
Cuspinianus, Johannes: *Oratio protreptica ad Sacri Romani Imperii principes et proceres ut bellum suscipiant contra Turcas, cum descriptione conflictus nuper in Hungaria facti, quo periit rex Hungariae Ludovicus...* Wien [1526].
Cyprianus: D. Ed. G. Hartel. CSEL III.2. 1871.
Cyrillus Hierosolymitanus: *Catecheses*. Ed. Migne PL XXXIII.
CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien 1866–
Dante Alighieri: *Purgatorio*. Magy. ford. Babits M.
De XII abusivis saeculi. Ed. S. Hellmann, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, Reihe III, Bd IV. 1909.
Descriptio Europae Orientalis. Ed. Górski. 1916.
Die Gesetze der Angelsachsen. Hrsg. v. I. Liebermann. Halle a. S. 1903.
Diodoros: *Bibliotheca historica*. Ed. I. Bekker – L. Dindorf. 1866–1906. BSGRT.
Diogenes Laertius: *De vitis philosophorum*. Ed. C. G. Cobet. Paris 1850.
Duns Scotus, Johannes: Opera omnia. I–XII. Leiden 1639.
English historical documents. II. Ed. D. C. Douglas – G. W. Greenaway. London 1953.
Ennius: *Annales*. Ed. E. H. Warmington. 1935.
Epistola ad Dadonem episcopum Verdunensem. Ed. C. F. Gombos, Catalogus fontium historiae Hungariae. 1937.
Eszter-rabba. Transl. angl. by M. Simon. 1939.
Euripides: *Iphigenia in Aulide*. Ed. G. Vitelli. 1878.
Euripides: *Iphigenia in Tauris*. Ed. D. Sansone. 1981. BSGRT.
Eusebius Caesariensis: *Chronica*. Ed. A. Schoene. 1866–1875.
Eusebius Caesariensis: *Historia ecclesiastica*. Ed. E. Schwartz. 1903–1909.
Eusebius Caesariensis: *Praeparatio evangelica*. Ed. E. H. Gifford. 1903.
Excerpta rhetorica e codice Parisino 7530 edita. Ed. C. Halm, Rhetores Latini minores. Leipzig 1863.
Ezra – *The Fourth Book of Ezra*. Ed. R. L. Bensly. 1895. Texts und Studies; Contributions to Biblical and Patristic Literature III.
Fox-Morzillo, Sebastianus: *De historiae institutione dialogus*. Paris 1557.
Fragmente der Vorsokratiker. Ed. H. Diels. I. 1934.
Fredegard: *Chronicon*. Ed. Migne PL LXXI.

- Frisch Ármin: *Szemelvények a Biblia utáni zsidó irodalomból*. Budapest 1906.
- Froissart, Jean: *Chroniques*. IX. Bruxelles 1869.
- Fulgentius: *Mitologiarum libri III*. Ed. R. Helm. 1898. BSGRT.
- Gellius, Aulus: *Noctes Atticae*. Ed. C. Hosius. 1903.
- Gratianus: *Decretum*. Ed. Migne PL CLXXXVII.
- Gregorius Magnus: *Registrum epistularum*. Ed. MGH Epp. I–II. 1891–1899.
- Gregorius Magnus: *Regula pastoralis*. Ed. Migne PL LXXVII. 13–128.
- Gregorius Turonensis: *Historiarum libri X*. Ed. MGH Mer. I.1. 19512.
- Gulielmus Arvernus: *Opera omnia*. Ed. J. D. Trajanus. Venezia 1591.
- Hartvicus: *Legenda S. Stephani regis*. Ed. E. Bartonek, Szentpétery SRH II. 401–440.
- Haymo Autissiodorensis. Ed. Migne PL CXVII. 1098.
- Heltai Gáspár: *Cancionale, azaz históriás énekeskönyv*. Kolozsvár 1574.
- Hénokh könyve*. Ed. M. Blanck – A.-M. Denis, *Fragmenta Pseudoepigraphorum quae supersunt Graeca*. Leiden 1970. Magy. ford. Baán I., Ókeresztény Írók. II. Budapest 1988. 38–143.
- Hérodotos: *Historiae*. Ed. H. Stein. 1856–1901.
- Hésiodos: *Theogonia*. Ed. M. L. West. 1966.
- Hieronymus: *Apologia adversus libros Rufini*. Ed. Migne PL XXIII. 397–456.
- Hieronymus: *Chronicon*. Ed. R. Helm. 1913.
- Hieronymus: *De viris illustribus*. Ed. E. Richardson. 1896. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur XIV*.
- Hildegard de Bingen: *Scivias*. Ed. A. Führkötten – A. Carlevaris, *CC Cont. med. XLIII–XLIIIA*.
- Historia Compostellana*. Ed. E. Falque Rey, *CC Cont. med. LXX*.
- Homéros: *Ilias*. Ed. T. W. Allen. 1931.
- Honorius Augustodunensis. Ed. Migne PL CLXXII. 311–332.
- Honerus, Johannes: *Rudimenta cosmographica*. Kraków 1530.
- Horatius: *Carmina*. Ed. St. Borzsák. 1984. BSGRT.
- Humanista történetírók. Szerk. Kulcsár P. Budapest 1977. *Magyar Remekírók*.
- Iamblikhos: *In Nicomachi Arithmeticae introductionem liber*. Ed. H. Pistelli. 1894. BSGRT.
- Irenaeus: *Adversus haereses*. Ed. Migne PG VII.
- Isidorus Hispalensis: *Historia Gothorum, Vandalorum, Sueborum*. Ed. MGH AA XI. 1894.
- Isidorus Hispalensis: *Originum liber*. Ed. W. M. Lindsay. Oxford 1911.
- Isokrates: *Areopagiticus*. Ed. G. E. Benseler – F. Blass. 1913. BSGRT.
- Jacobus Vitriacensis: *Historia orientalis et occidentalis*. 1597.
- Joachim a Flore: *Adversus Judaeos*. Ed. A. Frugoni. 1957.
- Joachim a Flore: *Expositio in Apocalipsim*. Venezia 1527.
- Joachim a Flore: *Liber concordiae Novi ac Veteris Testamenti*. Venezia 1519.
- Johannes Chrysostomus: *De sacerdotio*. Ed. B. de Montfaucon. 1767.
- Johannes Diaconus: *Gregorii vita*. Ed. Migne PL LXXV.
- Johannes de Thurócz: *Chronica Hungarorum*. Ed. E. Galántai – J. Kristó. 1985. BSMRAe.
- Josef Ha-Kohen. Ed. S. D. Luzzatto – M. Letteris. 1852.
- Josephus Flavius: *Bellum Judaicum; Vita*. Ed. S. A. Naber. 1888–1896. BSGRT.
- Josephus Flavius: *Opera*. I–VII. Ed. B. Niese, 1885–1895.

- Justinianus: *Digesta*. Ed. Th. Mommsen. 1866–1870.
Justinianus: *Institutiones*. Ed. E. Huschke. 1868. BSGRT.
Juvenalis: *Satirae*. Ed. C. F. Hermann. 1873. BSGRT.
Konfucius: *Lun-jü*. Trad. franc. par M.-G. Pauthier. 1868.
Lactantius: *De ira Dei*. Ed. S. Brandt, CSEL XXVII.1. 1893. 67–132.
Lactantius: *De mortibus persecutorum*. Ed. J. Moreau, SC XXXIX. 1954.
Lactantius: *De opificio Dei*. Ed. S. Brandt, CSEL XXVII.1. 1893. 3–64.
Lactantius: *Divinae institutiones. Liber VII*. Ed. P. Monat, SC XCIV.
Lactantius: *Ovidii Metamorphoseon fabularum narratio*. Ed. Th. Munckerus, Mythographi Latini II. 1681.
Lao-ce: *Tao te king*. Magy. ford. Tökei F. – Weöres S., Budapest 1958.
Legenda maior S. Stephani regis. Ed. E. Bartoniek, Szentpétery SRH II. 377–392.
Leo, XIII.: *Rerum novarum* (1891). Magy. ford. Prohászka O., Budapest 1931.
Lex Saxonum. Ed. K. von Richthofen. MGH LL V.
Libellus de institutione morum ad Emericum ducem. Ed. J. Balogh, Szentpétery SRH II. 619–627.
Lipsius, Justus: *Epistolarum quaestionum libri V*. Antwerpen 1585.
Livius: *Ab urbe condita libri*. Ed. W. Weissenborn – M. Mueller – W. Heraeus. 1926–1930. BSGRT.
Lucretius: *De rerum natura*. Ed. J. Martin. 1934. BSGRT.
Macci, Sebastianus: *De historia libri tres*. Venezia 1613.
Machiavelli, Niccolò: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Ed. S. Bertelli. 1968.
Machiavelli, Niccolò: *Il principe*. Ed. S. Bertelli. 1968.
Macrobius: *Saturnalia*. Ed. J. Willis. 1963. BSGRT.
Marcus Aurelius: *Ad se ipsum*. Ed. J. Dalfen. 1979. BSGRT.
Martianus Capella: *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. J. Willis. 1983. BSGRT.
Mela, Pomponius: *De chorographia*. Ed. C. Frick. 1935. BSGRT.
Methodius, Ps. – Ed. A. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Halle a. S. 1898. MGH AA – Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi.
MGH Epp. – Monumenta Germaniae Historica, Epistulae.
MGH LL – Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio.
MGH Mer. – Scriptores rerum Merovingicarum.
MGH SS – Monumenta Germaniae Historica, Scriptores.
Michael Scotus: *Tractatus de secretis naturae*. Frankfurt 1615.
Migne PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Ed. J. P. Migne. I–CLXI. 1857–1886.
Migne PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. I–CCXXI. 1844–1864.
Morus, Thomas: *Utopia*. Ed. E. Surtz – J. H. Hexter, The Complete Works of St. Thomas More. IV. 1965.
Mose ben Maimon: *Dalalat al-Hairin*. Transl. angl. by M. Friedländer 1904. Magy. ford. Klein M. 1878.
Muretus, Johannes Antonius: *Oratio de laudibus literarum*. Leipzig 1628.
Münster, Sebastian: *Cosmographia; Beschreibung aller Länder*. Basel 1543.
Mythographi Vaticani I et II. Ed. P. Kulcsár, CC XCic.

- Mythographus Vaticanus III.* Ed. A. Maius, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum tomus III.* 1831.
- Namatianus: *De reditu suo.* Ed. V. Ussani. 1921.
- Naucerus, Johannes: *Chronicon.* Köln 1564.
- Nepos, Cornelius: *De viris illustribus.* Ed. O. Wagner. 1922.
- Ockham, Wilhelmus de: *Quaestiones in IV libros Sententiarum.* Leiden 1495.
- Ockham, Wilhelmus de: *Summulae in libros Physicorum.* Roma 1637.
- Olahus, Nicolaus: *Hungaria.* Ed. C. Eperjessy – L. Juhász. 1938. BSMRAe.
- Olivi, Petrus Johannis. Ed. R. Manselli, *La „Lectura super Apocalypsim” di Pietro di Giovanni Olivi.* Roma 1955.
- Orosius, Paulus: *Historiarum adversus paganos libri VII.* Ed. C. Zangemeister, CSEL V. 1882. 1–600.
- Otto Frisingensis: *Chronica.* Ed. A. Hofmeister – W. Lammers. 1960.
- Ovidius: *Metamorphosis.* Ed. R. Merkel – R. Ehwald. 1915. BSGRT.
- Palmerius, Mattheus: *Liber de temporibus.* Ed. G. Scaramella, *Rerum Italicarum Scriptores XXIV.1.* 1906.
- Pauli passio*, frg. Ed. R. A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha.* I. 1891.
- Pészach-agáda – Hagáda Peszach estéjére.* Magy. ford. Pap K. – Naményi E. 1936.
- Phaedrus: *Fabulae Aesopicae.* Ed. L. Mueller. 1926. BSGRT.
- Philolaos frg. Ed. H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker.* I. 1934.
- Philon: *Opera.* I–VII. Ed. L. Cohn – P. Wendland. 1896–1930.
- Philon: *Quaestiones super Genesim.* Ed. F. Petit: *L’ancienne version latine des Questions sur le Genèse de Philon d’Alexandrie.* 1973. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur CXIII.*
- Pius, Johannes Baptista: In *Carum Lucretium poetam commentarii.* Bologna 1511.
- Plano Carpini, Johannes: *Ystoria Mongalorum.* Ed. P. A. van den Wyngaert, *Sinica Franciscana I.* 1929. 27–130.
- Platina, Baptista: *De vitis pontificum Romanorum.* Nürnberg 1481.
- Platon: *Leges.* Ed. C. F. Hermannus. 1884. BSGRT.
- Platon: *Timaeus.* Ed. C. F. Hermannus. 1906. BSGRT.
- Plautus: *Captivi.* Ed. W. M. Lindsay. 1904.
- Plinius Maior: *Historia naturalis.* Ed. H. Rackham – W. H. S. Jones. 1947–1956.
- Plinius Minor: *Epistulae.* Ed. R. A. B. Mynors. 1963.
- Plotinos: *Enneadis.* Ed. R. Volkmann. 1883–1884. BSGRT.
- Plutarkhos: *Cato Maior.* Ed. I. I. Reiske. 1775.
- Plutarkhos: *Quaestiones Platonicae.* Ed. L. Nogarola. 1552.
- Plutarkhos, Ps.–: *Placita philosophorum.* Ed. H. Diels, *Doxographi Graeci.* 1879.
- Praecognitorum historicorum epitome.* Ed. P. Gentzner: *Itinerarium.* Leipzig 1661. Appendix.
- Prokopios: *De bellis libri I–VIII.* Ed. J. Haury. 1905. BSGRT.
- Ptolemaios: *Almagest.* Ed. J. L. Heiberg. 1898–1907. BSGRT.
- Ransanus, Petrus: *Annales omnium temporum.* I–VIII. Ms. Palermo, Biblioteca Comunale, 3 Qq-C-54–60.
- Ransanus, Petrus: *Epithoma rerum Hungararum.* Ed. P. Kulcsár. 1977. BSMRAe.
- Ranzovius, Henricus: *Itinerarium.* Hamburg 1589.

- Remigius Autissiodorensis: *In Artem Donati minorem commentum*. Ed. W. Fox. 1902. BSGRT.
- RMKT XVI. – Régi magyar költők tára; XVI. század. I–. Budapest 1880–.
- Robortellus, Franciscus: *De historiae facultate disputatio*. Ed. E. Kessler, 1971. Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung.
- Rolewinck, Wernerus: *Fasciculus temporum*. Speyer 1477.
- Rupertus Tuitiensis. Ed. Migne PL CLXVII.
- Sallustius: *Bellum Catilinae*. Ed. A. W. Ahlberg – A. Kurfess. 1954. BSGRT.
- Sallustius: *Bellum Jugurthinum*. Ed. A. W. Ahlberg – A. Kurfess. 1954. BSGRT.
- Sambucus, Johannes (ed.), Antonii Bonfinii *Rerum Ungaricarum decades*. Basel 1568. SC – Sources Chrétiennes. Paris.
- Schedel, Hartmann: *Liber chronicarum*. Nürnberg 1493.
- Scholia ad Statii Thebaida*. Ed. R. Jahnke. 1898. BSGRT.
- Seneca: *De clementia*. Ed. C. Hosius. 1904.
- Seneca: *Epistolae*. Ed. C. W. Barlow, 1938.
- Chanina Serira ben: *Iggaret*. Ed. A. Neubauer. 1887.
- Servius Maurus: *Commentarii*. I–III. Ed. G. Thilo – H. Hagen. 1878–1902.
- Sulpicius Severus: *Chronicorum libri II*. Ed. C. Halm, CSEL I.
- Shakespeare, William: Complete Works. Ed. by W. J. Craig. 1905. Magy. ford. János király: Arany J.; II. Richárd: Somlyó Gy.; IV. Henrik: Vas I.; V. Henrik: Németh L., Hamlet: Arany J.
- Sibyllinische Texte und Forschungen. Hrsg. v. A. Sackur. 1898.
- Sir Philip Sidney: *The Defence of Poesie*. Magy. ford. Molnár K., Francia és angol poétikák 1392–1603. Szerk. Horváth I. Szeged 1975.
- Simon de Kéza: *Gesta Hungarorum*. Ed. A. Domanovszky, Szentpétery SRH I. 141–194.
- Simplikios: *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*. Ed. H. Diels, Commentaria in Aristotelem Graeca. IX–X. 1882–1895.
- Solinus, Julius: *Collectanea rerum memorabilium*. Ed. Th. Mommsen. 1895.
- Solon: *Elegiae*. Ed. E. Diehl, Anthologia lyrica Graeca. 1925.
- Sosipater, Flavius: *Ars grammatica*. Ed. C. Barwick. 1964.
- Sperone Speroni: *Dialogo della istoria*. Ed. E. Kessler, Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung. 1971.
- Stesikhoros. Ed. D. L. Page, Poetae melici Graeci. 1962.
- Stobaios: *Eclogae*. I–III. Ed. C. Wachsmuth – O. Hense. 1884–1923.
- Strabon: *Geographica*. Ed. H. L. Jones. 1917–1933.
- Széder ólám rabba*. Transl. Lat. G. Genebara. 1577.
- Szentpétery SRH – Scriptorum rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Ed. E. Szentpétery. I–II. 1937–1938.
- Tacitus: *Agricola*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1928. BSGRT.
- Tacitus: *Annales*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1903. BSGRT.
- Tacitus: *Dialogus de oratoribus*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1928. BSGRT.
- Tacitus: *Germania*. Ed. C. Halm – G. Andresen. 1928. BSGRT.
- Talmud* – Der babylonische Talmud. Ed. L. Goldschmidt. I–XII. 1980–1981.
- Tertullianus: *Ad martyras*. Ed. V. Bulhart, CSEL LXXVI. 1957. 1–8.
- Tertullianus: *Adversus Marcionem*. Ed. E. Kroymann (1906), CC I. 1953. 437–726.

- Tertullianus: *De baptismo*. Ed. Ph. Borleffs, CC I. 1953. 277–295.
- Tertullianus: *De idololatria*. Ed. A. Reifferscheid-Wissowa (1890), CC II. 1954. 1101–1124.
- Tertullianus: *De praescriptione haereticorum*. Ed. R. F. Refoulé, CC I. 1953. 187–224.
- Theognis: *Elegiae*. Ed. E. Diehl – D. Young. 1961. BSGRT.
- Theokritos: *Idyllia*. Ed. A. S. E. Gow. 1952.
- Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung. Einl. v. E. Kessler. München 1971.
- Thukydides. Ed. C. Hude. 1920–1928. BSGRT.
- Tóbit - Libellus Tobit*. Ed. F. H. Reusch. 1870.
- Trapezuntius, Georgius: *Ars rhetorica*. Paris 1532.
- Tyrtaios. Ed. E. Diehl, *Anthologia lyrica Graeca*. I. 1925.
- Usque, Samuel: *Consolaçam as tribulaçoens de Israel*. Ferrara 1553.
- Valla, Georgius (transl.), *Problemata Alexandri Aphrodisieii*. Venezia 1501.
- Valla, Laurentius: *De rebus gestis Ferdinandi Aragonum et Siculorum regis libri tres*. Ed. O. Besomi. 1973.
- Velleius Paterculus: *Historiae Romanae*. Ed. E. Bolaffi. 1930.
- Verancsics vide Wrantius
- Vergilius: *Aeneis; Eclogae*. Ed. R. Sabbadini. 1930.
- Victorinus Aquitanus: *Cursus paschalis*. Ed. B. Krusch: *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*. II. 1938. 16–52.
- Viperanus, Johannes Antonius: *De scribenda historia*. Ed. E. Kessler, 1971. Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung.
- Werbőczy, Stephanus: *Tripartitum opus iuris consuetudinarii inclyti regni Hungariae*. Ed. S. Kolosvári – K. Óvári. 1894.
- Wimpheling, Jacobus: *Germania ad rempublicam Argentinensem*. Strassburg 1501.
- Wrantius, Antonius: *De apparatu Joannis regis contra Solimannum caesarem in Transsylvaniam invadentem*. Ed. C. Eperjessy. 1944. BSMRAe.
- Wrantius (Verancsics), Antonius: *De situ Transsylvaniae, Moldaviae et Transalpiniae*. Ed. C. Eperjessy. 1944. BSMRAe.
- Xenophón: *Anabasis*. Ed. C. Houde. 1972. BSGRT.
- Zabarella, Jacobus: *Apologia de doctrinae ordine*. Padova 1589.