



KONTLER LÁSZLÓ

Idő és fejlődés – az idő *mint* fejlődés

*William Robertson felvilágosult prédikációja**

Az *Elmúlt jövő* bevezető lapjain Reinhart Koselleck egy rövid példával, megkapó tömörséggel illusztrálja, hogy az a folyamat, amelyet „a történelem temporalizációjának” nevez, a kora újkor századai alatt honnan hová jutott el. Koselleck a folyamat egészét azon változások összefüggésében fogja fel, amelyek az időnek a jövő beköszöntét közvetlenül megelőző „felgyorsulásával” vagy „megrövidülésével” kapcsolatos európai gondolkodásban lezajlottak. „Luther számára az idő megrövidülése Isten abbéli akaratának látható jele, hogy immár engedi beköszönni a végítéletet, véget vet ennek a világnak. Robespierre szemében az idő felgyorsítása az ember feladata, hogy idézze végre elő a szabadság és a boldogság korát, az aranyló jövőt.”¹ A közbeeső évszázadok tapasztalata azt mutatta, hogy a vallás- és polgárháborúk mégsem vagy legalábbis nem a korábban elképzelt közvetlen módon váltják ki a végítéletet; az abszolutisztikus állam eközben elfojtotta a jövődőlést, a humanista és szkeptikus gondolkodók pedig feltárták annak pszichológiáját, aláásva ezzel az orákulumok és a jóslatokkal kapcsolatos babonáság tekintélyét; a prófécia „ellenfogalmaként” megjelenő racionális prognózis pedig a jövő új horizontjait tárta fel azáltal, hogy egyszerre maradt meg a (politikai) szituáció keretei között, és törekedett annak megváltoztatására – „[o]lyan eseményekre vonatkozik, amelyek újdonságát ő maga segíti világra”. Más megfogalmazásban, „az idő felgyorsulása, ami azelőtt az eszkatológia kategóriája volt, a XVIII. században az evilági tervezés kötelességévé válik”. A konklúziót a következő tanulmány vége felé így vonja le Koselleck: „[a] történelem felgyorsulása, ami eredetileg az utolsó ítéletet megelőző, egyre rövidülő időszakok apokaliptikus reménye volt, ugyancsak a XVIII. század derekán a történelmi reménykedés fogalmává alakult.”²

Az alábbiakban egyetlen 18. századi szerző egyetlen (viszonylag kurta) szövegéből kiindulva azt a pillanatot kívánom megragadni, amelyben ez az átalakulás tetten érhető, egyben rámutatva arra is, hogy a felvilágosodás jellegzetes diskurzusaiban is voltak ennek az átalakulásnak bizonyos korlátjai. Ez természetesen azt is jelenti, hogy némi fenntartással élek és kiigazításokat javasolok a felvilágosodás azon felfogásával kapcsolatban, amely azt a „szekularizáció” és a „kritikai szellem” burjánzásával hozza összefüggésbe, s amely Koselleck megközelítésének minden árnyaltsága ellenére is vezérfonalként szolgál számára.³ E téren a felvilágosodás-kutatás azon áramlatához igazodom, amely a folytonosság és a meg-

* Előadásként elhangzott a „Given World and Time: Temporalities in Context” című konferencián (Budapest, Közép-európai Egyetem, 2003. november 28–29.).

¹ Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. Budapest, 2003.

² Koselleck: *Elmúlt jövő*, 25–29., 37., 70.

³ Lásd még Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft*. München, 1959.

tartás igényét a változtatáshoz hasonlóan (olykor annál jobban – netán a kettőt egymás kölcsönös feltételeként) hangsúlyozza, s amelyet a legmarkánsabban talán John Pocock képvisel, aki szerint „azon jelenségek között, melyeket a ’felvilágosodás’ kifejezés felidéz számunkra, vannak olyanok, amelyek hatása konzervatívnak nevezhető abban az értelemben, hogy eliteket erősített meg a polgári irányításra való hatalmukban”.⁴

Pocock munkássága tekintélyes részét szentelte az európai felvilágosodás pluralitásával, illetve egységességével kapcsolatos vitának, s a maga módján ez a tanulmány is ehhez a vitához szól hozzá. Ezt a problémát annak az evidenciának a belátása alapján közelítem meg, hogy a felvilágosodás felölelte a *teljes spektrumát* mindazoknak a szellemi erőfeszítéseknek, melyeknek célja az „európai tudat XVII. század végi válsága”⁵ és a francia forradalom közötti időszakban a nyugati társadalmak keresztény és republikánus etikai alapzatának eróziója és a kereskedelmi modernitás által jelentett kihívásokkal való konfrontálódás volt⁶ (legalábbis e spektrum azon szeleteit, amelyek nem korlátozódtak a kihívás pusztá elutasítására, netán tagadására). Azok számára, akik e konfrontációt vállalták, a kérdések azonosak vagy nagyon hasonlóak voltak. Hogyan lehet egyszer s mindenkorra véget vetni a „babonáság” és a „rajongás” szélsőségei által fűtött vallási és polgári konfliktusoknak, melyek a 16–17. század folyamán annyi vérontást okoztak? Össze lehet-e egyeztetni az együttműködés, az együttérzés, a közösségi szellem imperatívuszait az emberi közösségekben a kereskedéssel, amely elkerülhetetlenné és nélkülözhetetlenné vált a modern társadalmak számára, de ugyanilyen óhatatlanul tovább gerjeszti az emberi természetben amúgy is meglévő önző hajlamot? Lehetséges-e az emberi méltóságot olyan polgári alkotmányokban körülbástyázni, amelyek egyúttal az erős kormányzatot és a stabilitást is lehetővé teszik? Ezek a kérdések, megannyi további dilemmával együtt, olyan témákat vetettek fel, a vizsgálódás olyan területeit definiálták, olyan szellemi törekvéseket inspiráltak, amelyek a felvilágosodásként ismert mozgalom lényegét alkotják: a tolerancia kérdése, a vallás „természetrája”, politikai gazdaságtan és filozofikus történetírás, természetjog és így tovább.

A felvilágosodás számos kutatója ma abból indul ki, hogy a fent említett pluralitást a leginkább adekvát módon nemzeti vagy regionális összefüggésben lehet megragadni.⁷ Mások azt hangsúlyozzák, hogy a „felvilágosodásokat” alapjában véve eltérő ideológiai elkötelezettségük különbözteti meg egymástól.⁸ Ha mindkét markáns állásponthez képest némileg módosított optikával – de elfogadva kettejük közös kiindulópontját, ti. hogy az európai felvilágosodás nem értelmezhető haszonnal a filozófusoknak a párizsi szalonokból ki-

⁴ Pocock, J. G. A.: *Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective*. Government and Opposition, vol. 24 (1989) 82. (Magyarul in: Horkay Hörcher Ferenc [szerk.]: *A koramodern eszmetörténet cambridge-i látkepe*. Pécs, 1997. 223–242.) Lásd még uő.: *Clergy and commerce: the conservative Enlightenment in England*. In: Ajello, R. et al. (ed.): *L’età dei lumi: studi storici in onore di Franco Venturi*. Napoli, 1985 – és Pocock számos további tanulmányát.

⁵ Egy nevezetes könyv címe nyomán – Hazard, Paul: *La crise de la conscience européenne*. Paris, 1935.

⁶ Valamivel bővebben kifejtettem ezt a gondolatot egy korábbi írásban, Kontler: *Egy mértékadó periféria*. BUKSZ, 1997 nyár, kül. 139–140.

⁷ Ennek programszerű megfogalmazása egy sokat vitatott tanulmánykötet, Porter, Roy–Teich, Mikuláš (szerk.): *The Enlightenment in National Context*. Cambridge, 1981.

⁸ Pocock fent hivatkozott tanulmányai mellett lásd monumentális (egyelőre háromkötetes) munkáját Edward Gibbonról – voltaképpen a felvilágosodás „történeti szelleméről” –, különösen az első kötet bevezetőjét és epilógusát. *Barbarism and Religion. Vol. I. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*. Cambridge, 1999.

sugárzó „hatásaként” és a rájuk jellemző szabadgondolkodás hely és idő függvényében hígított változataként – inkább abból indulunk ki, hogy a kérdések nagyjából azonosak voltak, míg a válaszok akár tekintélyes mértékben eltérhettek egymástól,⁹ beláthatjuk, hogy a fentebb körvonalazott problémák magas intellektuális színvonalú és az ugyancsak a fenti értelemben „felvilágosult” taglalásából egyaránt következhetnek az európai régi rend politikai, társadalmi és kulturális-szellemi status quójára nézve védelmező és felforgató konklúziók. Anélkül, hogy a „konzervatív felvilágosodás” Pocock nevével fémjelzett címkéjét használná, ez az árnyalt megközelítés uralja a több évtizede virágzó skót felvilágosodás-kutatás jelentős részét.¹⁰ Ezeknek köszönhetően tudjuk: minden további nélkül lehetséges volt, hogy a korabeli kulturális és egyházi elitbe kényelmesen beágyazott, a vallási és politikai heterodoxiát elutasító és megvető emberek, mint például az edinburgh-i „mérsékelt értelmiség” (*moderate literati*) tagjai, olyan célokat kövessenek, amelyeket széles körben és tipikusan „felvilágosultként” ismerünk el.¹¹ Ebben a tanulmányban azt fogom megvizsgálni, hogy ez a beállítás hogyan állja ki a próbát e kör egyik tagja, William Robertson (1721–1793) – egyházi vezető, az Edinburgh-i Egyetem hosszú időn át szolgáló principálisa, Skócia „királyi történetírója” (*historiographer royal*), s nem utolsósorban a 18. század néhány történelmi bestsellerének szerzője – első nyomtatásban megjelent munkája és egyetlen ránk maradt prédikációja (*The Situation of the World at the Time of Christ's Appearance and its Connection with the Success of His Religion – A világ állapota Krisztus fellépésének idejében, és ennek összefüggése vallásának sikerével, 1755*) alapján.

Robertson a maga területén több szempontból is a felvilágosodás századának szintetikus alakja. Történészként több korabeli tradíció metszéspontján helyezhető el munkássága: egyaránt fontos szerepet játszanak benne a nemzeti és a „kozmpopolita”, az elbeszélő és a „filozofikus”, valamint a stadiális vagy „találgató” történetírás (*conjectural history*) szempontjai.¹² A *History of Scotland* (Skócia története, 1759) lapjain Robertson arra törekedett, hogy a nemzeti történelmet a pártos elfogultság és a talmi dicsőség iránti vonzalom hagyományos korlátjain felülemelkedve mutassa be, mégpedig azáltal, hogy e történet számára a társadalmi struktúrák összehasonlító elemzésével európai kontextust teremtett. Az ő szemében Skócia 16–17. századi hanyattatásainak legfőbb oka – a vallási pártok egyaránt szélsőséges politikai vaksága mellett – az volt, hogy a hűbériség és a feudális függés felbomlása jobban elhúzódott, mint néhány más európai országban, míg a whig berendezke-

⁹ Ezt veti fel Robertson, John: *The Enlightenment Above National Context*. *Historical Journal*, vol. 40. (1997) 667–697.

¹⁰ E virágzás kezdete konkrét publikációkhoz köthető. Trevor-Roper, L. H. R.: *The Scottish Enlightenment*. *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LXVIII. (1967); Phillipson, Nicholas–Mitchison, Rosalind (eds.): *Scotland in the Age of Improvement*. Edinburgh, 1970. Bővebben lásd a bibliográfiát in: Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A skót felvilágosodás. Morálfilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, 1996.; és Kontler: *Egy mértékadó periféria*, i. m.

¹¹ Sher, Richard B.: *Church and University in the Scottish Enlightenment*. *The Moderate Literati of Edinburgh*. Edinburgh, 1985.

¹² A „filozofikus” történetírás az események egymásutánjának elbeszélése és logikai láncolatának megvilágítása helyett egy-egy témát, politikai-erkölcsi problémát választott tárggyául, s dolgozta fel akár epizódszerű bemutatásban. A felvilágosodás korának stadiális történetzemplélete az emberiség történetét a létfenntartás módjának összefüggésében meghatározott szakaszok („stádiumok”) soraként fogta fel, s előszeretettel állított fel analógiákat (megbízható források vagy empirikus adatok hiányát gyakran a környezet ismert elemeiből kiinduló következtetéssel, „találgatással” pótolva) egymástól térben és időben akár igen távol eső, de bizonyos alapvető ismérvek alapján egymáshoz hasonlóknak ítélt társadalmak között, ezáltal igen hatásos modelleket alkotva.

dés progresszív híveként úgy gondolta, ezt a mulasztást az 1707-es unió Angliával kellőképpen orvosolta, azaz megteremtette a stabilitás és a felzárkózás feltételeit.¹³ Az első történetírói művében megjelenő európai látószög a későbbiek során tovább szélesedett Robertsonnak abban a vállalkozásában, melyben az európai államrendszer 16. századi kialakulását vizsgálta, a háttérben a vallásháborúkkal és az alattvalókat keményen adóztató, mind nagyobb állandó hadseregeket fenntartó monarchiák hegemoniáért folytatott küzdelmével. Ráadásul a *History of Charles V* (V. Károly uralkodásának története, 1769) kötetnyi bevezetője, Robertson talán leghíresebb munkája, *A View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century* (Az európai társadalom fejlődésének áttekintése a római birodalom megdöntésétől a tizenhatodik század kezdetéig) a filozofikus és stadiális történetírás ötvözésének iskolapéldáját képviselte: széles ecsetvonásokkal vázolta és mélyenszántóan elemezte azt a folyamatot, melynek során Európa – mindenekelőtt a kereskedelem egyre terjeszkedő hajszálereinek és a lovagi éthosznak köszönhetően – leküzdötte a feudális bádolatlanságot, kifinomult érintkezési formákat fejlesztett ki, és megalkotta (bár egyelőre tökéletlenül alkalmazta) a joguralom normáit. Robertson a továbbiakban ugyanezt a megközelítésmódot alkalmazva azon kapcsolatok feltárásának szentelte munkásságát, amelyeket a kereskedelmi és kulturális csere, valamint a birodalomépítés kövacsolt az ekképpen kialakuló egység, Európa és a földgolyó többi része között (*History of America – Amerika története, 1777*;¹⁴ *An Historical Disquisition of the Knowledge that the Ancients Had of India – Történeti tanulmány a régiek Indiáról alkotott ismereteiről, 1791*). E műveknek köszönhető a 18. századi „kozopolita történetírás” *par excellence* tekintélyeként szerzett hírnevét

Megint más szempontból, s e tanulmány törekvését illetően ez a legfontosabb, Robertsont olyan *keresztény* történésznek kell tekintenünk, aki egyúttal a „felvilágosult narratíva” kiemelkedő művelőjeként a történeti elbeszélést a mindenekelőtt Adam Smith-szel és a francia fiziokratákkal azonosított stadiális történetírás módszertanával termékenyítette meg.¹⁵ Értelmezésében a nyugati világ története nem más, mint a Gondviselés nagy tervének fokozatos kibontakozása, melynek során a kinyilatkoztatás a keresztény ember számára mindinkább kézzelfogható közelségbe kerül. E folyamat beteljesülése szerinte azon múltott, hogy milyen sikerrel megy végbe a létfenntartás eszközeinek fejlődése és ebből következően a modor, az érintkezési normák csiszolódása és az emberi szellem felvilágosodása. Nem ésszerűtlen az a feltételezés, hogy Robertson történetírói munkáinak szinte páratlan korabeli népszerűsége túlnyomórészt annak volt köszönhető, hogy képes volt mind-

¹³ Robertson ezzel a nemzeti múltra vonatkozó hagyományos skót diskurzus „felfogatásának” kulcsfigurájává vált – „megmentette” e műltszemléletet attól, hogy nosztalgiába süppedjen, igaz, közben skótból „anglo-britté” formálta. Lásd Kidd, Colin: *Subverting Scotland's past. Scottish whig historians and the creation of an Anglo-British identity, 1689–c. 1830*. Cambridge, 1993; O'Brien, Karen: *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. Cambridge, 1997. 4. fejt.

¹⁴ Robertson a bennszülött kultúrák elemzése mellett mindenekelőtt a spanyol gyarmatosítás és a gyarmatok történetét dolgozta fel ebben a művében.

¹⁵ Smith és Turgot kitüntetett szerepet játszanak abban a szakirodalomban, mely a fejlődés eszméjének történetével s ennek kapcsán az időről és a történelemről alkotott fogalmak alakulásával foglalkozik. A meghatározó munkák közé tartozik Bury, J. B.: *The Idea of Progress. An Inquiry into Its Growth and Origin*. New York–Dover, 1955.; Sklair, Leslie: *The Sociology of Progress*. London, 1970. I. fejt.; Nisbet, Robert: *The History of the Idea of Progress*. New York, 1980. 4. fejt.; Spadafora, David: *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*. New Haven–London, 1990.

ezeket a hatásokat és perspektívákat szintetikus módon megjeleníteni – aminek azonban igen fontos elméleti előfeltétele volt, hogy vessen számot az idő keresztény, illetve szekuláris felfogásának igencsak problematikus viszonyával. Az alábbiakban azt szeretném bemutatni, hogy éppen ezt a feladatot teljesítette Robertson korai prédikációjában, amely akkoriban jelent meg, amikor már buzgón dolgozott első, szerzői hírnevét megalapozó történeti munkáján.

Mielőtt a prédikációhoz fordulnánk, ajánlatos még szembesülnünk két kérdéssel. Az egyik Robertson történeti fejlődésével kapcsolatos, konkrétan azzal, hogy a stadiális-relativista pozíció elfoglalása milyen kihívást, milyen dilemmát jelenthetett egy olyan tudós számára, aki amúgy elkötelezetten törekedett a keresztény értelmezési keretek megtartására. A másik, ezzel összefüggő kérdés Robertson teológiai nézeteire vonatkozik – vagyis arra a kevése, amit tudhatunk egy olyan, amúgy igen befolyásos egyházi teológiai nézetről, akinek az egyházzal kapcsolatos megnyilatkozásai inkább annak közéleti szerepét, semmint doktrínáját illették, aki nem hagyott ránk naplót, visszaemlékezéseket vagy önéletrajzot, és akinek fennmaradt levelezése módfelett tárgyyszerű, a személyes érzéseket, meggyőződést, hitet illetően pedig teljességgel semmitmondó.

Az 1730-as évek végén az ifjú Robertson látogatta Charles Mackie óráit, aki az Edinburgh-i Egyetemen az egyetemes történelem első rendes professzora volt.¹⁶ A hatás nem múlt el fölötte nyomtalanul. Mackie a filozofikus történetírás híve és művelője volt, szkeptikus tudós Machiavelli, Guicciardini és más humanista – és antik – mesterek nyomdokain. A történelem feladata az ő szemében az volt, hogy az események erősen szelektív elbeszélésével feltárja a szereplők erkölcsi és politikai karakterét, s „példák” segítségével az olvasónak vagy a hallgatóságnak megvilágítsa azokat az elveket, amelyek elősegítik a közjó megvalósítását, illetve aláássák azt.¹⁷ Ezen értelmezési keret elfogadása persze azon múltott, hogy a történelem hajlandó-e a múlt cselekvőit saját kortársainak tekinteni, akiknek tetteit az erkölcs időtlen elvei szerint lehet elbírálni. Még a relativizmus Machiavelli által bevezetett válfaja is összeegyeztethető volt ezzel a modellel: a körülmények, melyek Machiavelli szerint jobbra igazolhatják az egyébként kifogásolható magatartást, és felmentést adhatnak a normák megszegése alól, maguk is teljes mértékben véletlenszerűen léphetnek fel, abban az értelemben, hogy egyforma valószínűséggel találkozhatunk velük bármelyik korban vagy társadalomban.

Azzal a történetírói megközelítésmóddal, amelyet későbbi pályafutása során lelkesen és következetesen alkalmazott, Robertson csak az 1740-es évek végén ismerkedett meg, amikor már hozzálátott első nagy műve forrásanyagának összegyűjtéséhez. Mély hatást gyakorolt rá Montesquieu-nek az a törekvése, hogy feltárja az egyes korok törvényeit és szokásait átítató és éltető, a népek „szellemét” meghatározó környezeti tényezők és történeti elvek hatásmechanizmusait; és megszívlelte Hume-nak azon, Montesquieu által kifejtett (de már korábban ismert) álláspont fölött gyakorolt kritikáját is, mely szerint a nemzeti karaktert erőteljesebben formálják a politikai, jogi, vallási és kulturális intézmények, mint a földrajzi vagy éghajlati adottságok. Robertson azonban mindenekelőtt a történeti jogtudomány azon újfajta rendszeréből merített ihletet, melynek körvonalait Adam Smith rajzolta meg. Smith

¹⁶ Robertson és Mackie kapcsolatáról lásd Phillipson, Nicholas: *Providence and progress: an introduction to the historical thought of William Robertson*. In: Brown, Stewart J. (ed.): *William Robertson and the expansion of empire*. Cambridge, 1997. 57–58.

¹⁷ Machiavelli és Guicciardini mint a humanista történetírás e vonulata képviselőinek nézeteire a legjobb összefoglalás Gilbert, Felix: *Machiavelli and Guicciardi: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*. New York–London, 1984.

lélegzetelállítóan tág perspektívájában az igazságosság és a politika elvei az egyes társadalmakra jellemző érzelmek, érintkezési normák és szokások együtteséből sarjadtak, de ezek maguk is hasonlóképpen a létfenntartás eszközeivel és a tulajdon megosztásával állottak szoros ok-okozati összefüggésben; s mindez összefonódott a civilizáció fokról fokra való fejlődésének elméletével, amelynek során az emberiség a durvaságtól a csiszoltság felé halad, s a vadászat és gyűjtögetés egyszerűségéből az állattartás és a földművelés átmenelein keresztül előbb-utóbb eljut a kereskedelem által dominált, kifinomult modernség állapotaiba.¹⁸

Most már felmérhetjük, miféle kihívást jelenthetett ez a fajta megközelítésmód a filozofikus történetírás emlőin nevelkedett kutató számára, kiváltképp akkor, ha az illető ráadásul volt olyan jó keresztény, amint az a skót nemzeti presbiteriánus egyház, a *Kirk* állhathatos (és ambiciózus) hívétől elvárható. A stadiális vagy „találgató” történetfelfogás szerint az olyan népeket, amelyek a sajátunktól eltérő civilizációk gyermekei, akkora kulturális szakadék választja el tőlünk, hogy nem csupán a magatartásuk és a nézeteik szerveződnek másképpen, hanem a pusztá személyiségük, énjük is „más”. Bármely kísérlet arra, hogy a sajátjuktól eltérő mércével mérjük fel erkölcsi, politikai vagy egyéb erőnyeiket, helytelen – nemcsak abban az értelemben, hogy méltánytalan a vizsgálódás tárgyával szemben, hanem módszertani szempontból is elhibázott, így elkerülhetetlenül kudarca van ítélve. S ebből a szempontból a térbeli távolság nemigen különbözött az időbelitől. A legfelkavaróbb következmények egyike ennél fogva az volt, hogy immár nem lehetett világosan tudni, mit is tanulhat a jelenkori olvasó a múlt tanulmányozásából. Különösen zavarba ejtő volt az a kérdés, mit árulhat el a civilizáció fejlődésének ismerete az örök és változatlan isteni szellemről.

A gond talán nem is annyira súlyos, amilyennek első pillantásra látszik. Végso soron Augustinus is hangsúlyozta a kontextus jelentőségét, s mélységesen tudatában volt annak, hogy az ember csak saját korának gyermekeként cselekedhet, a jót és a rosszat az egyén számára a konkrét helyen és időben adott feltételek összefüggésében kell megítélni.¹⁹ Ezt azonban még mindig lehetséges úgy értelmezni, hogy létezik egy olyan egyetemes tudat, amelynek számára a legnagyobb érték a teremtés–bűnbeesés–megtestesülés–megváltás cölöpei által kijelölt történet során lezajló személyes spirituális fejlődés. Ezek valóban katalizma-szerű események, és természetesen lehet is őket időpontokkal azonosítani, de nem teszik érthetővé a közöttük bekövetkező egyéb események sorozatát – ezeknek nem is nagyon van jelentősége –, és az egész perspektíva egyáltalán semmiféle jelentőséget nem

¹⁸ Montesquieu fő műve, *A törvények szelleméről* 1748-ban jelent meg, Hume *Erkölcsi és politikai esszéi* 1741-től több (folyamatosan átdolgozott) kiadásban (a harmadik, „javított és bővített kiadás” ugyancsak éppen 1748-ban). Ezek között található *A nemzeti sajátosságokról*. In: Hume összes esszéi I. köt. Budapest, 1992. 195–212. Ami Smith-t illeti, jogtudománnyal foglalkozó szöveget ő maga soha nem publikált (1751-es glasgow-i logika-, majd morálfilozófia-professzori kinevezését követően e tárgyban – „a morálfilozófia harmadik és negyedik részéről”: az igazságosságról és a célszerűségről [*expediency*] – elhangzott előadásait hallgatóinak jegyzetei alapját rekonstruálta a modern kutatás: *Lectures on Jurisprudence*. Eds.: R. L. Meek–D. D. Raphael–P. G. Stein. Oxford, 1978.). Ezt megelőzően, 1748–1750 között azonban az ifjú Smith Edinburgh-ban tartott néhány nyilvános előadást, ízelítőt adva nézeteiből, amelyeket Robertson kölcsönözhetett – talán a szó szoros értelmében: Smith több állítólag azzal vádolta a történészt, hogy tőle plagizálta a *View of the Progress* gerincét alkotó gondolatokat. Lásd Ross, Ian Simpson: *The Life of Adam Smith*. Oxford, 1995. 105–106.

¹⁹ Vö. Nisbet, Robert F.: *Social Change and History: Aspects of the Western Theory of Development*. Oxford, 1969. 85. skk. – Augustinus az idő paradoxonairól a *Vallomások XI.* könyvében ír, lásd kül. Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Budapest, 1982. 357–377.

tulajdonít az időnek mint ezen egymásutániség közegének. Az emberi egyedek időhöz kötött tapasztalatával szemben ott áll az időtlen és örök Isten, a *nunc-stans* pozícióját elfoglalva, azt a pontot, ahonnan minden időbeli pillanatot egyidejűleg jelenként érzékel és lát át. Az ember számára, akinek tudata a pillanat foglya, egy másik pillanat megismerése nem is igazán lehetséges, és nem is igazán érdekes. Amennyire egyáltalán lehetséges és érdekes, annyiban a Gondviseléssel áll összefüggésben. Csakis az isteni előrelátásról alkotott tudásunk győz meg arról, hogy a történelem egyik kataklizmától a másikig hömpölygő folyamában minden egyes, látszólag jelentéktelen epizódnak igenis van jelentősége.²⁰

E tanulmány szempontjából kulcsfontosságú körülmény, hogy Robertsonnak a gondviselésre vonatkozó nézeteire erőteljes hatást gyakoroltak azok a 17. század végi és kora 18. századi arminianus gondolkodók – a hugenotta menekült Jean Le Clerc, John Locke holland barátja, Philippe van Limborch vagy a svájci Samuel Werenfels –, akiknek munkásságát apja könyvtárából ismerte.²¹ Az arminianizmus teológiai álláspontját a Kálvin által hirdetett „abszolút elrendeléssel” szembeni állásfoglalása, a szabad akaratra helyezett erőteljesebb hangsúly jellemezte. Filozófiai szempontból egyfajta konstruktív és mérsékelt székesziszóól indult ki, amely az igazság megtalálásának eszközüül az ítélet „tartós felfüggesztését” (nem pedig a kételyt) választotta. Robertson, a lelkész és egyházpolitikus számára az arminianizmus mint szellemi habitus jelentősége abban rejlett, hogy támaszul szolgált a skót presbiteriánus egyház berkeiben uralkodó ortodoxia elleni erőfeszítéseiben és a *Kirk* mérsékelt, tolcraús berendezkedésé váló átformálásában. Robertson, a történész számára az arminianizmus mint módszer ahhoz szolgáltatott kulcsot, hogy az emberi cselekvésnek biztosított mozgásteret összeegyeztesse az isteni szuverenitással, amely a kálvini teológia egyik alappillére volt. Már Limborch számára is lehetséges volt, hogy egyfelől elismerje Isten hatalmát az univerzum fölötti rendelkezésre, másfelől viszont ebben a rendezett univerzumban helyet találjon az önálló emberi cselekvés számára: olyan cselekedetek számára, melyeket önkéntes választásukból hajtanak végre szabad emberek, miközben tévedhetetlenül egyengetik az isteni terv megvalósulásának útját.²² Isten nem abszolút értelemben gyakorol kényszert. Helyesebb úgy fogalmazni, hogy elrendeli a világegyetem egyes részeinek együttműködését fenséges, de igen változatos tervével összhangban, ám céljai megvalósításának módjával kapcsolatban bizonyos rugalmasságot tanúsít.

Ezen az alapon lehetségessé válik a történeti cselekvés egyfajta szinergetikus modelljének kialakítása, melyben az emberi cselekedetek az isteni gondviselés kifejeződéseként

²⁰ Vö. Pocock, J. G. A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975. 1. fej. – Hozzá kell tenni, hogy a keresztény apokaliptikus-kataklizmikus történelemszemléletben az egyházatyák korától sokféleképpen érvényesült a fejlődés elve, annál inkább, mivel mindkettő összefüggésbe hozható az idő azon felfogásával, mely szerint az nem csupán egzakt kronológiai mérce, hanem a változás kerete, mely az egyes események közötti viszony fényében válik értelmezhetővé. E kérdés részletesebb áttekintése szétfeszítené e tanulmány kereteit. Az apokaliptikus és fejlődés-elvű szemléletek metszéspontjaira úttörő és időtálló munka Tuveson, Ernest Lee: *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*. New York–Evanston–London, 1946. Lásd még Starr, Chester G.: *Historical and Philosophical Time. History and Theory*, vol. 6. (1966) Beiheft 6. 24–35.; Eisenstein, Elizabeth: *Clio and Chronos. An Essay of the Making and Breaking of History-Book Time*. History and Theory, vol. 6. (1966) Beiheft 6. 36–64.

²¹ Smitten, Jeffrey: *The Shaping of Moderatism: William Robertson and Arminianism*. In: Craddock, Patricia–Hay, Carla H. (eds.): *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 22. (1992) 281–300.

²² Van Limborch, Philippe: *A Compleat System or Body of Divinity* (1713), id. Smitten: *The Shaping of Moderatism*, 287.

láttathatók, miközben maga a gondviselés úgy tűnik fel, mint az emberi akarat érvényesítésére megannyi alkalmat teremtő erő. Robertson éppen ezt a modellt alkalmazta nevezetes prédikációjában. Voltaképpen logikailag ellentétes nézeteket ötvözött tehát annak érdekében, hogy számot adjon a keresztény történelem kataklizmáit megelőző és előkészítő események egymásutániségéről és az ugyanezzel kapcsolatos történeti változások ritmusáról, s ennek során a fent jellemzett, alakulófélben lévő, alapjában véve materialista interpretációkat hívta segítségül – ami által csak fokozta az egész rendszer feszültségterhes, paradox mivoltát. A teológiai következetesség és feszeség ekképpen persze odalett. Ez azonban nem nagyon zavarta Robertsont, aki kimondottan arra törekedett, hogy megkerülje a kockán forgó, módfelett bonyolult metafizikai és teológiai kérdéseket, s ehelyett olyan pragmatikus modell kidolgozásán fáradozott, amelyben a hangsúly a társadalmi fejlődésre és a remélt polgári harmóniára esett. Ezen a téren pedig nem is nyújtott győnge teljesítményt.

A prédikáció a Társaság a Keresztény Ismeretek Terjesztésére (*Society for the Propagation of Christian Knowledge*) plénuma előtt hangozott el 1755. január 6-án. Robertson kezdettől fogva vajmi kevés kétséget hagy afelől, hogy elsősorban a tervszerűségnek az emberi történelemben játszott szerepével kíván foglalkozni, s nem sokkal később azt is elárulja, hogy a problémát „előtte” és „utána” összefüggésében szándékozza megragadni – ti. a szent történelem korszakalkotó eseménye, Krisztus eljövetele és az evangélium hirdetése előtt és után összefüggésében: „Nincs örömtelibb elfoglaltság az áhítatos szellem számára, mint a világ kormányzásában megmutatkozó isteni bölcsesség megfontolása. Az emberiség polgári története szélesre tárja az ajtót e jámbor foglalatosság előtt. A figyelmes szemlélő gyakran pusztán az ész fényétől vezetve valószínű feltételezéseket fogalmazhat meg az isteni gondviselés terveit illetően, és felismerheti azt az ügyes kezét, amely az emberi dolgokban beállt fordulatokat előidézi, s a legjobb célok megvalósításának a leghatásosabb és legváratlanabb eszközök által szolgál iránytűjével: a szent történelem azonban, azáltal, hogy fellebbenti a fátylat a Mindenható gondolatairól, terveit teremtményeinek szeme elé tárja; s nyomon követhetjük a lépéseket, melyek a felé vezetnek, hogy ezeket biztosabban és nagyobb megalapozottságra valósítsa meg. ... A kereszténység kihirdetése és megalapítása e világban éppen ilyenfajta, igen figyelemre méltó esemény volt.”²³

Robertson annak a „Krisztus ellenfelei ... és a mai hitetlenek” által hangoztatott ellenvetésnek a vizsgálatát tűzi saját feladatául, hogy ha az evangélium valóban az igazságot tartalmazza, akkor vajon miért maradt „oly sokáig rejtve a világ előtt”.²⁴ Robertson problémája ez által az idő problémájává válik: *miért csak ilyen későn – és nem előbb?* A kérdést az „isteni ökonómiára” (figyelemreméltó kifejezés!) utalva igyekszik megválaszolni, no meg arra hivatkozik, hogy „egy különös egybeesés a keresztény vallás felfedezését szükségesebbé, hirdetését pedig sikeresebbé tette”. Konkrét magyarázatai becsületére válnak egy olyan „találgató” történetírónak, aki egyúttal erős arminianus ihletéssel bíró presbiterianus lelkész.

Robertson két általános alapelv megfogalmazásával vezeti be mondanivalóját. Először is, „a Legfelsőbb Lény minden ténykedését vezérlő” általános törvények egyike az, hogy „semmilyen tökély nem érhető el hirtelen módon. A mozgás, mellyel művei végső és tökéletes állapotuk felé haladnak, fokozatos és lassú.” Ugyanezt az elvet az idő metaforájának segítségével is megvilágítja: „A délidő fényességét megelőzte a hajnali homály.” Emiatt az-

²³ Robertson, William: *The Situation of the World at the Time of Christ's Appearance, and its Connection with the Success of his Religion*. In: *The Works of William Robertson*. Vol. XI. London, 1996. 6–7.

²⁴ William: *The Situation of the World*, 8–9.

tán „a Mindenhatónak úgy tetszett, hogy aszerint tárja fel és bontakoztassa ki tervét, amennyire ezt a világ állapota szükségessé tette.”²⁵ Másodszor, Robertson hangsúlyozza, hogy jóllehet az emberi történelemben szemmel láthatóan és erőteljesen érvényesül valamiféle terv, a közvetlen isteni beavatkozás igen ritka, és amikor mégis megtörténik, akkor is szervesen illeszkedik az egyszerű emberi cselekedetek által elindított folyamatok összefüggéseibe. „A Mindenható ritkán idéz elő természetfeletti eszközökkel olyasmit, ami természetes úton is megvalósítható.”

Krisztus eljövetele természetesen egyike ezeknek a ritka természetfeletti beavatkozásoknak, Robertson gondolatmenetének veleje azonban éppen az, hogy megmutassa, miképpen készítette elő még ezt az eseményt is olyan, módfelett változatos „természetes” okok egybeesése, amelyek egy hosszabb stagnálási periódus után mintegy fokozzák a történelem „sűrűségét”, felgyorsítják az idő folyását. A Gondviselés és az önálló emberi cselekvés tehát kölcsönösen egymást kiegészítő szerephez jut a történelemben felismerhető terv megvalósításában, amennyiben az utóbbi, bár „valójában az isteni bölcsesség rendeli el”, mégis elegendő szuverenitással bír ahhoz, hogy a kedvező körülmények megteremtésével előkészítse a terepet az előbbi beavatkozásához arra az esetre, ha ez „szükségesnek” bizonyulna. A prédikációban tárgyalt esetben Krisztus eljövetele egyszerre természetfeletti és e világi esemény (s Robertson hallatlanul rugalmasan mozog e két dimenzió között), olyan esemény, melynek bekövetkeztéhez a történelem korábbi menete messzemenően kikövezte az utat.

Maga az idő tehát Robertson keresztény elbeszélésében nemcsak a nagy „kataklizmák” ritmusa által kijelölt keret a történelem számára. Az időről alkotott fogalmat számára meghatározza az eme kataklizmák közötti hosszú szünetekben zajló emberi tevékenység elgondolásából adódó periodicitás is, különös tekintettel arra, hogy e tevékenység a kataklizmákat megelőző időszakokban lendületet vesz, s ezáltal hozzájárul az „előtt” és „után” kulcsfontosságú definícióihoz. El lehet játszani a gondolattal, hogy Robertson vajon mennyiben támaszkodott (ha egyáltalán) az idő problémájának olyan nevezetes korabeli megközelítéseire, amelyekről könnyen megmutatható lenne, hogy relevánsak az ő felfogásának szempontjából. Ezek közé tartoznak először is Newton eszméi az „abszolút” és a „relatív” időről. Az „abszolút idő” egy matematikai egyenes megfordíthatatlan menetű, egyenletes, az anyagtól és a mozgástól független folyama, míg a „relatív idő” az idő és az érzékelhető tárgyak viszonya, mely nagyon is függ a változó iramú mozgástól.²⁶ Másodszor, felidézhetjük Locke kísérletét arra, hogy mindezt empirista episztemológiai megalapozással támassza alá, azáltal, hogy az időt az érzékelésben és a reflexióban rejlő forrásaiból levezetett időtartam összefüggésében magyarázza.²⁷ Végül felidézhetjük Leibniz Newton követőinek adott választát, miszerint ha az idő pusztán abszolút volna, nem lenne semmi ok arra, hogy a dolgok (beleértve a Teremtést!) egy bizonyos időhöz (ne pedig egy másikhoz) kötődjenek – azaz végső soron minden idő csak „viszonylagos” lehet.²⁸ Mégis, bár e források kétségkívül ren-

²⁵ William: *The Situation of the World*, 9–10.

²⁶ Newton, Isaac: *A természetfilozófia matematikai alapelvei*. In: Newton válogatott írásai. Budapest, 2003. 107. – A szöveg hely a *Principia* (1687) teljes angol kiadásában: *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Chicago, 1952. 8.

²⁷ Az *Essay Concerning Human Understanding* (1689) II. könyvének XIV. fejezete, „A tartam ideájáról és annak egyszerű módozatairól”. Locke, John: *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest, 1979. 173 skk. Vö. Leyden, W. von: *History and the Concept of Relative Time*. History and Theory, vol. 2. (1963) 263–285.

²⁸ Az eredetileg az integrálszámítás „szerzői joga” ügyében folytatott elmérgesedő Newton–Leibniz vita a későbbiek során egyéb tudományos kérdések mellett filozófiai és teológiai témákra, illetve

delkezésére álltak Robertsonnak, és valóban ismerhette is őket (ugyan Leibniz esetében ez kevésbé valószínű), semmi bizonyítékunk arra, hogy valóban segítségül hívta őket. Annál világosabb, hogy rendkívül eredeti módon alkalmazta a stadiális történetírás rendező elvét: azt az elgondolást, hogy az emberi lények némely természetes hajlamának következtében a társadalmak bizonyos fejlődési fázisokon mennek keresztül, melyeket a létfenntartás uralkodó módja határoz meg, s az, hogy érintkezési normáikban mekkora kifinomultság mutatkozik meg, hogy mennyire képesek megérteni az erkölcs, a vallás, a politika stb. bonyolult, elvont fogalmait, azon múlik, hogy ebben a folyamatban milyen lépcsőfokot értek el.

Nem vitás, hogy legalábbis Szent Ágostonig vezethető vissza az a gondolat, hogy az Ige kinyilatkoztatására mindaddig nem kerülhetett sor, amíg a világ nem volt elég érett annak befogadására.²⁹ Robertsonnál azonban ez a gondolat sajátos, éppen a tizenharmadik századra jellemző módon dinamizálódik, amennyiben szerzőnk azt sugallja: még az őskeresztények világa is csiszolatlan volt a maga kereskedelem-előttiségében, s olyan nemzetek fiai népesítették be, amelyek *emiatt* nem is érthették meg azokat a törvényeket, amelyek által Isten a természetes és az erkölcsi világot kormányozza. Ebből pedig az következik, hogy Isten csak annyit tárhatott fel igéjéből az őskeresztények számára, amennyiről remélhette, hogy azok meg is értik. Ugyanakkor azt is feltételeznünk kell, hogy a későbbiek során a többi is fokozatosan feltárulkozott, annak függvényében, ahogyan a bekövetkező fejlődés ezt indokoltá tette.

Az evangélium hirdetésének stadiális története Robertson előadásában az antik világ közállapotairól adott vázlattal kezdődik. „A legkorábbi időkben a világ kicsiny önálló államokra oszlott [...] A kereskedelem még nem egyesítette az emberiséget, és még nem létesített kapcsolatokat a különböző nemzetek között. Ma az egész világot egyetlen nagy társadalomnak lehet tekinteni [...] De azokban az egyszerűbb időkben a nemzetek közötti érintkezés teljesen jelentéktelen volt.”³⁰ Mi sem természetesebb, mint hogy az efféle, túlságosan is sokáig fennálló körülmények önmagukban is áthághatatlan akadályként tornyosultak az előtt, hogy az evangéliumot a nyugati féltekén széltében-hosszában hirdetni lehessen. A „rómaiak nagyravágyása és vitézsége” mintegy katalizálta ezen akadályok elmozdítását azáltal, hogy „kikövezte az utat, s előkészítette a terepet arra, hogy a világ befogadja a keresztény tanítást”: egység és nyugalom, no meg civilizálódás voltak a velejárói annak a folyamatnak, mely egyúttal a rómaiaknak való behódolást és a szolgaságot eredményezte – s a „szándékolatlan következmények” Adam Smith-i törvénye értelmében paradox módon a kereszténység világméretű elterjedéséhez is kedvező körülményeket teremtett.³¹

A római terjeszkedés civilizációs hatásai mellett morális jellegűekkel is együtt járt, melyek az előbbiekhöz eléggé ellentmondásosan viszonyultak. A római birodalom mintegy rátelepedett a korábbi idők kicsiny, független államaira, amelyekben a nyilvános szabadság a magánerevények alapjain nyugodott – míg ez utóbbiak tekintetében „minden polgár magatartását a hatóság szeme vigyázza.” Maguk a rómaiak sem képezték kivételt e szabály

Newton követőire, mindenekelőtt az *Optika* fordítójára, Samuel Clarke-ra is kiterjedt. Tér és idő problémájára bővegesen kitér Leibniz és Clarke 1717-ben publikált levélváltása. A hivatkozott gondolatra lásd Alexander, H. G. (ed.): *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester, 1956. 27–28. Newton, Locke és Leibniz ide vonatkozó nézeteinek összevetésére lásd Turetzky, Philip: *Time*. London–New York, 1998. 71–83.; Fraser, J. T.: *Of Time, Passion, and Knowledge. Reflections on the Strategy of Existence*. Princeton, 1990. 33–34.

²⁹ Nisbet: *Social Change and History*, 85–91.

³⁰ Robertson: *Situation of the World*, 14–15.

³¹ Robertson: *Situation of the World*, 15–19.

alól. „Hanem ahogy leigázták a világot, elveszítették saját szabadságukat [...] Megtört az erkölc és a kormányzás közötti szövetség [...] Az önkényuralommal együtt megjelentek mindazok a förtelmes bűnök, melyek általában reá következnek.” A birodalmakra jellemző romlás azonban, mely a republikánus erkölcsök tisztaságát felváltja, alkalmat adott Istennek arra, hogy „kihirdesse a keresztény kinyilatkoztatást a világnak, nem azért, hogy az erényt a polgári kormányzat ugyanazon ingatag alapzatára [ti. pusztán emberi cselekvésre] építse, hanem a vallás örökkévaló és mozdíthatatlan alapjaira emelje.” Robertson beszámolójában a kereszténység azért jelenik meg, hogy enyhítse a despotikus, korlátlan monarchia (és a hatalmas területeken folytatott zavartalan kereskedelemről elkerülhetetlenül származó fényűzés) kártékony hatásait, és isteni okok segítségével egyengesse az erény fennmaradását az emberek között olyan időkben, amikor az emberi okok többé nem teljesen elegendők ennek biztosítására.³²

Robertson a továbbiakban a korabeli világ vallási és családi állapotait veszi szemügyre, és felméri a társadalmi igazságosság létét, illetve nemlétét, és ezen a téren is úgy találja, a helyzet eléggé kritikus volt – „krízisen” ebben az esetben valamiféle változásokkal terhes állapotot értve – ahhoz, hogy átfogó „megreformálást” tegyen szükségessé. A vallást egyszerre kezdte ki a romlás kétféle szélsőséges formája, az egyik oldalon a farizeusok képviselte babonáság és képmutatás, a másikon a szaddukeusok szabadossága. Robertson a témát a vallásra vonatkozó felvilágosult diskurzus egyik jellegzetes, a legmarkánsabban David Hume (első ízben 1741-ben megjelent) híres esszéjében kifejtett és összefoglalt válfajára emlékeztető terminusokban bontja ki.³³ E diskurzus a babonáság (a tekintély és dogma előtti, gyakran a katolicizmussal asszociált vak behódolás) és a rajongás (személyes és közvetlen isteni inspiráció önhittségétől vezérelt protestáns fanatizmus), azaz a „hamis vallás” két formájának elburjánzásával magyarázta a megelőző két évszázad európai történelmére jellemző folyamatos társadalmi és politikai instabilitást, és önmagát, a felvilágosult mérsékletet ajánlotta ellenszer gyanánt – ami például Hume számára lehetett a szkepszis, de mások számára lehetett a vallási igazság melletti józan és „ésszerű”, mind a szektás buzgalomtól, mind a kritikátlan tekintélytisztelettől mentes kiállás. A két pólus, melyek között az „igaz vallás ereje teljesen elenyészett”, Robertson számára a babonáság mellett egyelőre a szemérmetlen libertinizmus – csak egyházi vezetőként ébredt rá nem sokkal később arra, hogy a kálvinizmus militáns értelmezése a *Kirk* egyes köreiből ennél is fenyegetőbb szélsőség.³⁴ Alig egy évvel a prédikáció elhangzása után részben azért kellett beszüntetnie működését a híres *Edinburgh Review*-nak, melynek Robertson az alapítói közé tartozott, mert buzgó kálvinista lelkészek tiltakoztak a teológiai munkásságukat a lapban illető kritika miatt; ezzel nagyjából egy időben Robertsonnak és az egyház mérsékelt szárnyához tartozó társainak nagy nehezen sikerült megakadályozniuk, hogy Hume-ot és unokafivérét, Lord Kamest mint veszedelmes szkeptikusokat egyházi átokkal sújtsák. Ettől kezdve az efféle küzdelmek rányomták bélyegüket Robertson egyházpolitikus pályafutására egészen addig, amíg 1780-ban – röviddel azután, hogy a katolikusok elleni évszázados szankciók 1778-ban Angliában végrehajtott enyhítése nyomán Skóciában is megtett kezdeményezések Robertsont személyesen is inzultáló zavargásokba torkollottak – vissza nem vonult. Ekkor, egyik utolsó beszédében majd így fogalmaz: „Örülök, hogy azt látom, honfitársaim a szabadság

³² Robertson: *Situation of the World*, 20–24.

³³ *A babonáságról és a rajongásról*, in: Hume összes esszéi, I. 80–85.

³⁴ Lásd Sher: *Church and University*, 67–70., 277–297.; Brown, Stuart J.: *William Robertson (1721–1793) and the Scottish Enlightenment*. In: Brown (ed.): *Robertson and the expansion of empire*, 16–31.

szellemére jellemző féltékenységgel őrkdnek jogaik sértetlensége fölött, de sajnálom, hogy buzgalmukat ok nélkül fecsérlik”, s arra szólította fel az egyházat, tagadja meg „a lelkiismeret kedvéért való üldözés elvét, mint amely az evangélium szerint viszolyogtató, és ellentétes a protestantizmus szellemiségével.”³⁵ Ami a babonaság farizeusok által bevezetett „szabályos rendszerét” illeti, az teljes vértetben áll már a prédikáció olvasója előtt: a hagyományok és szertartások elburjánzása az erkölcsi alapelvek sorvadását hozta magával – „a babonaság egyetlen népnél sem uralkodhatott el, csakis az erkölcsök kárára. A pogány babonaság nemhogy semmiféle támaszt nem nyújtott az erénynek, hanem a világon semmi köze nem volt hozzá. [...] A zsarnokság és a babonaság, akárcsak az emberek ama egyéb pusztítói, az éhínség és a dögvész, egymás szövetségesei. A babonaság megtöri a lelket, és előkészíti a szolgaságra. A zsarnokság éppen ezért batorítja a babonaságot, és a törvénytelen hatalom hasznos segéderejeként alkalmazza.”³⁶

A Krisztus fellépését közvetlenül megelőző időben Roberston lapjain hasonlóképpen sötét színekkel lefestett családi állapotokat keleten a többnejűség jellemezte, a zsidók és a nyugati pogány népek körében pedig a válás gyakorisága és akadálytalansága, melyek közül az előbbi a házi rabszolgaságnak szolgált táptalajául, az utóbbi pedig aláásta és diszkreditálta a férfi és a nő közötti természetes kapocs eszméjét. Végül, „az emberi társadalomnak oly változatosak a szükségletei, hogy a népesség túlnyomó részének állandóan dolgoznia és robotolnia kell, hogy kielégítthesse azokat”, ráadásul a régi idők primitív létfenntartási módja az emberek nagy többségét rabszolgaságra kárhóztatta, mely állapot a római birodalom despotikus kormányzata alatt vált igazán elviselhetetlenné. Mindezt meggondolva Robertson szerint bizonyított tényként könyvelhetjük el, hogy „reformációra szorult mindazok életvezetése, akik a háztartás élén állottak”, ahogy gyakorlatilag minden néposztály vallásos attitűdje is, míg „az alávetettek rászolgáltak arra, hogy szenvedéseik enyhüljenek.”³⁷

A világi idő tehát a társadalmi és családi élet, a politika és az erkölcs terén egyaránt egyfajta sajátos értelemben megérett arra, hogy a szakrális idő Teremtés és Megváltás közötti legfontosabb eseménye elkövetkezzék. S valóban, az „utána” (ti. az Ige megtestesülése után) következő időben a kereszténységben mindeme területeken meglévő jótékony erő megtette hatását mindazokra a jelenségekre a szekuláris világban, amelyeknek afféle „szándékolatlan következménye” gyanánt kialakult. Figyelemreméltó, hogy Robertson a rabszolgaság felszámolását habozás nélkül a kereszténység szelíd és szabad szellemiségének tulajdonítja – még Ézsaiás Könyvét is idézi, hogy párhuzamot vonjon az ott megjövendölt lelki üdvösség és a személyes szolgaságból való testi megszabadulás között.³⁸ A modern érintkezési szokások, a modor finomságáról is sommásan úgy nyilatkozik, hogy az inspirációt merített a keresztény vallásból, sőt, egyenesen a kereszténységtől nyeri eredetét.³⁹

Ezen a ponton azonban mintha némi ellentmondás mutatkozna az ok-okozati összefüggéseket illetően, legalábbis abban az esetben, ha Robertson történeti gondolkodásának egé-

³⁵ [Erskine, John] (ed.): *A Narrative of the Debate in the General Assembly of the Church of Scotland, May 25, 1779*. Edinburgh, 1780. 49., 61.

³⁶ Robertson: *Situation of the World*, 26–31.

³⁷ Robertson: *Situation of the World*, 39.

³⁸ Robertson: *Situation of the World*, 44. A korabeli amerikai rabszolgaságra hivatkozó kézenfekvő ellenvetést Robertson azzal utasítja el, hogy „bármely vallás szellemisége és igazi iránya akkor mutatkozik meg, amikor ereje teljében van, nem akkor, amikor a hanyatlás korát éli.”

³⁹ Robertson: *Situation of the World*, 47.

szét vesszük figyelembe. A skót felvilágosodás „nagy generációjának” valamennyi tagja közül talán az ő megközelítésmódját járta át leginkább a haladás és csiszolódás feltartóztathatatlanságával és a modernitás magasabb rendű erényeivel-értékeivel kapcsolatos meggyőződés. Robertson szerint az ember azon képessége, hogy bonyolult igazságokat fogjon fel és alkalmazzon, hogy erkölcsi és fizikai környezetéről pontos fogalmakat alkosson, a tágabb értelemben felfogott civilizáció folyamatos fejlődésével állt szoros összefüggésben, s egész gondolkodásának tengelyét a kereskedés civilizációformáló és -átalakító szerepének eszméje alkotta. A piaci csere egyrészt általánosságban az emberek közötti érintkezés mennyi egyéb formájának metaforája, másrészt olyan konkrét kommunikációs helyzet, amely sajátos követelményeinél fogva kiváltképpen alkalmas arra, hogy az egyik ember érdekét, szempontjait a partner érdekeinek és szempontjainak függvényében ragadja meg. Ahogy a kereskedés mindinkább meghatározóvá válik a szükségletek kielégítésében, úgy honosul meg az udvariasság és a szimpátia, a társiaság érzése az egyébként önérdék-követő emberek között (persze párhuzamosan azzal, hogy növekszik a jólét és a tudás is). Az önzés vezérelte vetélkedés valaha erőszakos formái egyre szelídebbé válnak, míg nem a polgári hatóság által az erőszak megfékezésére kibocsátott törvények sem a szabadság terhes béklyóinak, hanem a joguralom eszközeinek tűnnek a felvilágosult szellemű, csiszolt modorú polgár-alattvalók számára. E feltűnően materialista logikát Robertson műveiben bőségesen lehet dokumentálni akár rövid, kiragadott idézetekkel – álljon itt egyetlen példa abból a szövegből, amelyet általában a narratív és stadiális történetírás közötti sajátos házasság klasszikusának tekintenek. A téma a középkori városi közösségek felébredése hosszan tartó szendergésükből: „Új életre kelt az iparkodás szelleme; a kereskedelem a figyelem középpontjába került, és felvirágozott; a népesség növekedésnek indult; elnyerték a függetlenséget, s vagyon áramlott a városokba, melyekben oly sokáig a nyomor és az elnyomás uralkodott. A gazdagságot megszokott társai, a hivalkodás és a fényűzés kísérték; s bár az előbbi merev volt és terhes, az utóbbiból pedig hiányzott az elegancia, fokozatosan mégiscsak a viselkedés és a szokások csiszolódását eredményezték. A modor e megjavulásával együtt a kormányzás és az igazgatás is egyre szabályszerűbbé vált. Ahogy a városok népessége egyre nőtt, s mind gyakrabban adódott alkalom az érintkezésre, mintegy természetesen szaporodtak meg a rendeletek és szabályok, és mindenki pontosan megértette, hogy fegyelmezett betartásuk és áthágóik szigorú, azonnali megbüntetése közös biztonságukat szolgálja. A törvénytisztelő és az engedelmesség, no meg a csiszolt modor, miután a városokban megjelent, észrevétlenül átjárta a társadalom többi részét is.”⁴⁰ Robertsonnak az anyagi fejlődés e modor- és tudatformáló hatásáról alkotott nézeteiből éppenséggel nem az következne, hogy az evangélium igazsága azonnali győzedelmeskedhetett a saját maga által is kezdetleges színben feltüntetett korabeli civilizációs állapotok közepette. S valóban, általánosságban úgy vélte, éppen saját évszázadában érkezett el az az idő, amikor a vallást, mely még a reformáció és az ellenreformáció korában is az Ige felettébb tökéletlen értésével kellett hogy beérje, s a babonáság és a rajongás pólusai között hanyódot, a keresztyének úgy értsék, ahogyan az a Mindenhatónak és küldöttének valaha szándékában állott. Megint csak a világi emberi történelemben zajló események, ezúttal a civilizációs fejlődés eseményei ké-

⁴⁰ Robertson, William: *A View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*. In: *The Works of William Robertson*. London, 1835. 319. Magyarul (részletek) *Az európai társadalom fejlődése a római birodalom bukásától a XVI. század kezdetéig*. In: *A skót felvilágosodás*, 201. A megjelent fordítást némileg módosítottam.

szítették elő a világot, ha nem is egy újabb kinyilatkoztatásra, de legalább arra, hogy a már meglévőt tudatosabban vallhassa magáénak.

Hogy ezt alátámassza, Robertson azzal indítja a prédikáció konklúzióját, hogy felidézi, Európa milyen különleges helyet tölt be a kereszténység történetében. Nem lehet véletlen egybeesés – állítja –, hogy Európa, ahol a kereszténység első ízben elterjedt, a világ minden más térségét felülmúlja a tudományok és a hasznos találmányok terén. „Az európaiak a legmesszebb menőkig ki is használták e fölényüket minden vállalkozásukban, amelynek célja a kereskedelmi és birodalmi terjeszkedés volt [...] Nos, ugyanezeket a vívmányokat igen üdvös célokra is lehetne fordítani, a vallás támogatásában.”⁴¹ Európát (legalábbis egyes részeit) az a kitüntetett szerencse érte, hogy gyorsabb tempóban futotta be a stadiális fejlődés teljes pályáivét, s hamarabb érte el a kereskedelmi és civilizált szakasz csúcsát, mint a földgolyó azon közelebbi vagy távolabbi szegletei, amelyekbe az európaiak először éppen Robertson életében nyertek bepillantást. Az ő tapasztalatai szerint és az ő értelmezésében – továbbá az ő fogalmai szerint és szóhasználatával – a kereskedelem terjeszkedése együtt járt a modor finomodásával és a tudás növekedésével, s így előmozdította a kereszténység egy olyan típusának ügyét, amely mérsékeltabb és toleránsabb, mint az, amelyik a lelkeket a középkor folyamán rabságban tartotta, vagy az, amelyik utóbb a kontinensnyi területeket feldúló vallásháborúkat tüzelte. Miközben az európai nemzetek azáltal, hogy megismertetik a távoli vidékek barbár népeivel a kereskedést és a csiszoltságot – másként fogalmazva, felgyorsítják számukra a világi időt –, teljesítik civilizációs küldetésüket, Robertson arra figyelmeztetett, hogy több figyelmet fordíthatnának a bennszülöttek lelkének gondozására is: arra, hogy módszeresebben ismertessék meg őket az evangéliummal, ezáltal felgyorsítva a szakrális időt is – a haladást a „célközönség” számára a kinyilatkoztatás befogadása felé, valamennyi érintett számára pedig a megváltás felé.

Befejezésésképpen megismételhetnénk, hogy Robertson a stadiális történelem felvilágosodás korabeli paradigmáját a prédikációban arra használja fel, hogy igen dinamikus képet rajzoljon a szekuláris és a szakrális idő metszéspontjairól, és arról, hogy az emberi és az isteni cselekvőképesség miként játszik kölcsönösen kiegészítő szerepet ebben a dinamikában. Az idő és progresszió témájára adott variációinak azonban van még egy, ugyancsak jellegzetesen tizenharmadik századi aspektusa. A prédikáció – akárcsak voltaképpen valamennyi más munkája – gondolatmenetének háttérét az a megfontolás alkotja, hogy a térbeli utazás az időutazás karakterét öltheti. Az észak-amerikai vadon lakóit szemlélvén plasztikus képet alkothatunk Tacitus barbárjainak életmódjáról, a Csendes-óceán szigetvilága pedig mintha az adamita ember különböző válfajainak adna otthont. „A nemzetek jellemét az alakítja, hogy milyen a társadalom állapota, amelyben élnek, és milyen politikai intézményeket hoztak létre; s [...] az emberi szellem, ha ugyanolyan körülmények közé kerül, az egymástól legtávolabbi korokban és országokban is ugyanazt a formát ölti majd, s ugyanaz a modor jellemzi majd [...] Számos germán törzs civilizáltabb volt, mint az amerikaiak [...] Az állapotaik közötti hasonlóság azonban mégis nagyobb, mint bármely más esetben, amelyet a történelemben két civilizálatlan nép körében megfigyelhetünk, s ez a modor meglepő hasonlóságát idézte elő.”⁴² Vagy még egyszerűbben, az amerikai földrész Óvilágból való benépesülésének elmélete kapcsán: „Egy amerikai vadász jelleme és foglalatosságai kevéssé különbözhetnek az ázsiaitól, aki ugyanúgy a hajszából él. Egy vad törzs

⁴¹ Robertson: *Situation of the World*, 51.

⁴² Robertson: *View of the Progress*, 372.

a Duna mentén kísértetiesen kell hogy hasonlítson arra, amelyik a Mississipp-i mosta földet lakja.”⁴³

A távoli kontinenseken élő „primitív” népek megfigyelése, a róluk való adatgyűjtés empirikus és módszertani értelemben hallatlanul hozzájárult a korai etnológia fejlődéséhez,⁴⁴ miközben a kortársak szemében a fent említett misszió teljesítése elismerésre méltó, hősi cselekedetnek számított. De valóban szükséges-e óceánokat átszelni ahhoz, hogy az efféle antropológiai ismereteket az európai ember összegyűjtse, s mintegy ellentételezéseként a párhuzamos civilizációs szolgálatot megtegye? A Robertson mondataiban megjelenő, de korántsem egyedül általa képviselt felfogás szerint szó sincs erről. A térbeli és időbeli távolság közös nevezőre hozható egymással, jóllehet a viszony olykor megfordított: néhány hegyen átkelve az ember mintha évszázadokat repülne vissza a múltba. A prédikáció azzal az észrevétellel zárul, hogy „nem a távoli nemzetek megtérítése a Társaság a Keresztény Ismeretek Terjesztésére elsődleges feladata. Egy közelebbi tárgy kell hogy magára vonja közvetlen figyelmét. A skót Felföld és szigetek olyan látványt tárnak szemünk elé, amelyre aligha számítanánk egy olyan nemzet körében, ahol az igaz vallás és a csiszolt modor régóta virágzik. A társadalom itt durva és tökéletlen állapotában jelenik meg. Az ipart nem ismerve, a munkától idegenkedvén, a féktelen lakosok fosztogatásból élnek, lefitymálják a békés mesterségeket, és kaphatók minden merész, elszánt tette.”⁴⁵ A felföldi társadalom ezen elmaradottságát ki is használták „vallásunk és szabadságaink ellenségei”, mégpedig arra, hogy „a legsötétebb babonaság magvait és a kormányzás legkártékonyabb eszméit” hintsék el közöttük: Robertson a stadiális sémát hívja segítségül annak a magyarázatára is, hogy a felföldiek körében széleskörű támogatásnak örvendett az 1745-ös jakobita felkelés. Ezután pedig az emberi cselekvőkészséget ismét isteni célok előmozdításához hívja segítségül: sürgeti a törvényhozást, hogy folytassa és szélesítse ki azt a politikát, mely „a leghumánusabb szellemű törvényeket hozza annak érdekében, hogy a királyságnak ezt a részét kimentse a tudatlanságból és a barbárságból” – hozzátéve, hogy ettől az irányvonalától „a Társaság tagjai nagy segítséget remélnek terveik véghezvitelében”.⁴⁶

A szöveggörnyezetet tekintve ugyancsak beszédes ez a gondolatfűzés. A világ és az idő egyaránt „adott” Robertson számára, a szó legszorosabb keresztényi értelmében. Tervszerűség, elrendelés érvényesül mindkettő „berendezésében”, de olyan módon, hogy ha az egyik mozgásba lendül, az a másikat is mozgásba hozza, s e mozgás karaktere már nemcsak azon múlik, ami „adott”, hanem az egyszer adott világot az adott időben használó – az egyiket testi üdvére fordító, a másikban lelki üdvéreményét megtaláló –, befogadó cselekvő hozzáállásán is múlik. Ennyiben Robertson az időről és az eseménynek – különösen az isteni terv szempontjából különleges horderejű eseménynek – az idő folyamába való illeszkedéséről alkotott elképzelései igen érdekes árnyalatot képviselnek a felvilágosodás e kérdésekkel kapcsolatos gondolkodásában. Párhuzamként a forradalom fogalmának éppen az ő pályafutásával egy időben lezajlott átalakulása kínálkozik. Robertson megszületésének idején a *revolutio* még az, aminek Kopernikusz az égitestek mozgásával kapcsolatban leírta

⁴³ Robertson, William: *History of America*. In: *The Works of William Robertson*. London, 1835. 806.

⁴⁴ Lásd Kontler László: *Nemes és nemtelen vademberek. Civilizáció és faj Georg Forster Utazás a világ körül című művében (1777)*. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és esztétorténeti tanulmányok*. Budapest, 2004. 269–285. és az ott hivatkozott irodalmat.

⁴⁵ Robertson: *Situation of the World*, 53.

⁴⁶ Robertson: *Situation of the World*, 54–55.

– körkörös mozgás, egy korábbi állapot újbóli elfoglalása, mint az 1688-as angliai *Glorious Revolution* –, vagy olyan, kifürkészhetetlen erő – a Gondviselés, a sors, a szerencse, a szükségyszerűség – hirtelen megrázkódtatással járó beavatkozása az emberi dolgokba (általában persze a kormányzásba), amely fölött az embernek nincs ellenőrzése. Éppen azokban az években, amikor Robertson prédikációja megjelent, kezdett kialakulni ez utóbbi nézetnek egy olyan változata, mely szerint az efféle megrázkódtatások a felvilágosult emberek számára alkalmat adhatnak arra, hogy kezükbe vegyék saját sorsuk irányítását – anélkül persze, hogy ez azt jelentette volna, maguk készítenék elő a sorsfordító eseményt, de az eseményt ugródeszka gyanánt felhasználva utána szuverén cselekvőkké válhatnak.⁴⁷ Robertson logikája ennek bizonyos értelemben a fordítottja: a kereskedő, csiszoló, megismerő emberek e világi cselekvéssel mozdítják elő a keresztény történelem menetét, amennyiben ez által a maguk számára könnyítik és rövidítik meg az Ige tiszta megértéséhez vezető utat, miközben annak végső kimenetelét nem befolyásolják. Mindkét megközelítést lehet úgy értelmezni, mint amelyre építve a történelmi változásokkal és e változásokban az emberi cselekvők által játszott szereppel kapcsolatos modern fogalomhasználat kialakult. Éppen ilyen hasznos és érdekes azonban, ha ezeket az eszmetörténeti unokatestvéreket, így Robertson álláspontját nem egy későbbi, „kifejlettebb” gondolat egyelőre „tökéletlen” megelőlegezéséként, hanem mint egy, a felvilágosodáson belüli sajátos, kiérlelt, önnön magán érdeklődésre számot tartó felfogásnak tekintjük. Kosellecknek a bevezetőben idézett gondolatmenetéhez visszatérve és őt parafrázálva úgy mondhatnánk, Robertson prédikációja azt a pillanatot jeleníti meg, amelyben a történelem felgyorsulásának fogalma még nem egészen vált el a végítéletet megelőző időszakok megrövidülésével kapcsolatos apokaliptikus várakozástól, de már magán viselte a történelmi remény fogalmává való átalakulás jegyeit. De szerencsésebbnek tartanám azt a megfogalmazást, mely az előző mondatból elhagyná a „még” és a „már” szócskát, s a „pillanat” helyére – mondjuk – a „perspektívát” állítja.

⁴⁷ Baker, Keith Michael: *Inventing the French Revolution*. In: Baker, Keith Michael: *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge, 1990. 203–223. Lásd még Bulst, Neithard – Fisch, Jörg – Koselleck, Reinhart: *Revolution*. In: Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, 1984. Bd. 5. kül. 714–724.

LÁSZLÓ KONTLER

*Time and Progress – Time As Progress.
An Enlightened Sermon by William Robertson*

This article examines the thesis, advanced by Reinhart Koselleck in *Futures Past*, of the “temporalization of history” as interpreted in terms of the changing perception of the “compression” (or “acceleration”) of time that supposedly precedes the onset of the “future”, against a 1755 sermon by the eighteenth-century Scottish ecclesiastical leader and historian William Robertson. The framework of analysis is offered by a version of the model of the “multiplicity of enlightenments” and that of the “conservative Enlightenment” employed most forcefully by John Pocock, but also by other scholars. Looking at previous and contemporary schemes of historical time, it is demonstrated that Robertson, drawing on intellectual sources ranging from Arminian theology through philosophical history to stadial or conjectural history, worked with a synergetic view of historical agency in which human actions may be seen as expressions of divine providence, while at the same time God’s providence may be conceived as offering so many opportunities for the exercise of human will. But it is also important to recognize that he was capable of doing so because he allowed the patterns of socio-cultural and economic progress, discovered in the eighteenth century, to play a dynamic role in advancing the cause of Christian salvation, especially by “compressing time” at critical junctures of history. In Koselleckian terms: true to his character as a protagonist in Pocock’s “conservative Enlightenment”, Robertson’s notion of the acceleration of history was not quite divorced from the apocalyptic hope attached to the ever shortening periods preceding the last judgment, while at the same time clearly displaying aspects of a notion of historical hope.