

Varia

De bloei van de psycho-therapie en de opmars van de talkshows

De geschiedenis van het persoonlijk leven, deel I

H.W. Pleket

P. Veyne ed., *De l'Empire romain à l'an mil*, Ph. Ariès en G. Duby ed., *Histoire de la vie privée*, Tome I (Parijs 1985) 637 bladzijden, zeer veel illustraties, Editions du Seuil, ISBN 2-02-00 8987.4, 350 Franse francs. Verschenen in het Nederlands onder de titel: *Van het Romeinse Rijk tot het jaar duizend*, deel I. Geschiedenis van het persoonlijk leven (Amsterdam 1987) 526 bladzijden, Uitgeversmaatschappij Agon BV, ISBN 90-5157-001-5 geb., fl. 75,00.

Inleiding

'Hoe komt dat op U over?'; 'het gaat erom wat de Franse revolutie mij nú nog doet'; de onstuitbare bloei van de psycho-therapie; de opmars van de eindeloze talkshows waarin naar Amerikaans voorbeeld hele volksstammen hun gevoelens blootleggen, analyseren of laten analyseren door de opvolgers van de christelijke geestelijkheid; belangstelling voor ego-documenten bij historici: kortom, het lijkt de hoogste tijd om Clio eens fors te ondervragen over het privé-leven van de overleden mens. Een uitgelezen equipe van voornamelijk Franse geleerden heeft de eerste duizend jaar van onze jaartelling voor zijn rekening genomen. P. Veyne behandelt het Romeinse Keizerrijk, P. Brown de Late Oudheid; Y. Thebert schrijft over privé-leven en woonarchitectuur in Romeins Afrika, terwijl M. Rouche en E. Patlagean voor respectievelijk de vroege westerse en de Byzantijnse Middeleeuwen tekenen. In 1987 waagde de Harvard University Press het om een Engelse vertaling uit te brengen. In het land van de onbegrensde aantallen psycho-therapeuten en talkshows lijkt een markt te zijn voor boeken die het privé-leven van verre voorgangers pretenderen te beschrijven.

Voor de zielepeurders en -knijpers onder ons biedt dit boek echter verrassend weinig. Veyne merkt gelijk maar even op dat de Romeinen weinig waarde hechtten aan de subjectieve belevenissen van de individu (168), terwijl Patlagean het bij de Hilversumse regisseurs wel

aardig bedorven lijkt te hebben met haar opmerking (569) dat het vrijwel ondoenlijk is om het domein van de intieme gevoelens van haar subjecten te betreden. We kunnen niet alleen niet meer aanschuiven bij de sofa van de therapeut van het verleden, het is zelfs de vraag of er wel wat aan te schuiven was. We hebben natuurlijk wel series brieven van privé-personen, op Egyptische papyri bewaard, maar die gaan toch meer over individuele gebeurtenissen en reacties dan over 'het ik'. Hetzelfde geldt voor de meer persoonlijke inscripties: grafteksten, wijdingsinscripties, graffiti. Bij de eerste twee categorieën is veelal sprake van gestileerde, gecollectiviseerde gevoelens, bij de laatste van korte, soms felle exclamaties. Een paragraaf over Grieks-Romeinse vervloekingsinscripties ('defixiones') had de lezer kunnen instrueren over de zielepijn van gefrustreerde minnaars en topsporters, omgezet in de meest afschuwelijke verwensingen jegens de tegenstrevers. De ellende wordt er uitgeschreeuwd, niet gekoesterd en vervolgens bij een therapeut neergelegd (vergelijk H.S. Versnel, *Hermeneus* 55 (1983) 196-206). Wellicht had ook wat aandacht besteed kunnen worden aan het befaamde droomboek van Artemidoros uit de tweede eeuw na Christus en aan de inkijkjes welke die bron ons eventueel oplevert in de zielerorselen van de individu en in de manier waarop hij of zij daarmee omgaat. Patlagean vermeldt overigens een Byzantijns droomboek uit de achtste tot de elfde eeuw. Een vergelijking tussen beide bronnen lijkt mij een wetenschappelijk desideratum. De *Confessiones* van Augustinus tenslotte schitteren door afwezigheid in dit boek.

Privé en publiek

Diverse interpretaties van het concept 'privé-leven' circuleren in dit boek. Uit de titel van zijn bijdrage blijkt dat alleen Thebert een duidelijke focus heeft gekozen: in hoeverre weerspiegelt zich in de huizenbouw een gevoel voor 'privacy'? Alle andere auteurs verschuilen zich achter een nietszeggende chronologische titel en concentreren zich vervolgens im- of expliciet op uiteenlopende aspecten van het concept: hoe ver reikt de arm van de staat? Wat was vrije tijd en wat deed men ermee? Over welke aspecten van iemands persoonlijk leven kon gewoon in de publiciteit gesproken worden? Duby probeert in een kort voorwoord nog even snel het zoeklicht te richten op het huiselijke in relatie tot de macht van de staat maar in zijn inleiding haakt Veyne daar niet op in, behalve dan met de mededeling dat Thebert genoemd materieel kader van het privé-leven onder de loupe neemt. Kortom, het bekende liedje: iemand lanceert een 'breed' idee, in diverse bijeenkomsten wordt er wat 'gebrainstormd' en daarna zoemt een ieder op zijn manier in op het thema.

In het onderhavige werk valt er ondanks alles toch veel te genieten, gewoon omdat de auteurs goed zijn. Misschien is een equipe van werkelijk excellente alfa-geleerden wel nooit te vangen onder het hoedje van een strenge regisseur die de centrale vragen even vaststelt en oplegt. In Frankrijk circuleert tenslotte al heel lang het mopje dat toen God solliciteerde naar de post van president van het erg op equipes beluste CNRS (zoiets als ZWO/NWO bij ons) hij werd afgewezen omdat hij een 'chercheur individueel' was. De vernieuwers van NWO zijn dus gewaarschuwd, althans op alfa-gebied.

Anachronisme

Alle auteurs lijken het erover eens te zijn dat er geen omnipresente, autonome categorie van verinnerlijkt privé-leven is. Anachronisme geldt voor alle auteurs als een wezenlijk gevaar: het contemporaine ik-gevoel, de overmatige afscherming van ons privé-leven en onze privacy zijn een functie van een machtige, gecentraliseerde en verbureaucratiseerde staat. Anders gezegd: het karakter van onze publieke sector legt hier de nadruk op en op de intensiteit van de privacy-belevens. Binnen dat gecultiveerde en afgeschermd privacy-domein bloeit de cultus van de in zichzelf geïnteresseerde en delvende individu. Thebert is het duidelijkst in de afwijzing van de conceptie van een autonome sector van het 'ik' en van de bijbehorende psychologiserende, individualiserende benadering. Hij pleit terecht voor een sociologiserende aanpak: het gaat om een steeds wisselende verhouding tussen privé en publiek/maatschappij. Thebert wil gode zij dank ook niet mee doen aan die irriterende manie die overal de 'geboorte' van een fenomeen ziet, met alle teleologische gevolgen vandien. Het heeft echt zin noch betekenis om de oorsprong van individualisme en privatisering van het 'ik' ergens in de Middeleeuwen te leggen met als onderliggende (en veelal impliciet gelaten) gedachte dat die borelingen weldra uitgroeien tot de geprivatiseerde individu van het kapitalisme en de gemelde talkshows. Wat dat betreft is trouwens het minder psychologisch doch veel meer sociaal en economisch getinte individualisme dat A. MacFarlane onlangs al in de elfde eeuw in Engeland meende te kunnen ontwaren al even anachronistisch en teleologisch.

P. Veyne en de anderen: huwelijk en huwelijksmoraal bij heidenen en christenen

Veyne heeft als redacteur de meeste pagina's volgeschreven. Het is dan ook het handigst om enkele aspecten van zijn vertoog eruit te

lichten en te vergelijken met wat de anderen erover te melden hebben. 'Ieder mens heeft zijn geheim; in gemijmer vindt hij, zonder dat anderen het weten, vrede, vrijheid en berouw; tussen vrienden en minnaars, tussen alle mensen heerst eenzaamheid, verlatenheid': zo'n moderne zin - aldus Veyne - is ondenkbaar in de Oudheid. De volle nadruk ligt op de privé-persoon die de publieke sector als het ware binnendringt en annexeert, casu quo er door geannexeerd wordt. Status is belangrijker dan het 'ik'. Deze visie doordringt als een zuurdesem alle levenskringen die Veyne als een soort 'sociale geschiedenis van het ik' aan de lezer presenteert. Ik bespaar U de paragrafen over geboorte en opvoeding waarin de nadruk ligt op het ontbreken van een individualiserende benadering en ga direct over op het huwelijk. Veyne herhaalt hier de these van zijn befaamde *Annales*-artikel (1978) volgens welke in de eerste eeuwen der Keizertijd sprake is van een romantisering en verinnerlijking van de huwelijksmoraal, gebaseerd op wederkerigheid in liefde en trouw. Vriend en leerling (of ook een beetje leermeester?) van Foucault als hij is, moet het hoge woord eruit: we zijn getuige van 'de geboorte van het paar', al kan Veyne uiteraard moeilijk met teleologische bedoelingen geopereerd hebben: de barbaren verzieken immers alle teleologie met hun invallen! Tenzij Veyne bedoelt te suggereren dat deze nieuwe huwelijksethiek overgenomen en geïntensiveerd wordt door het christendom, dat alle barbaren overleeft.

Hoe dit ook zij, bij Veyne dringt de publieke de privé-sector binnen: de Romeinse senatoren en ridders hebben onder het keizerschap de kunst van het eigenmachtig bevelen verleerd. Zij zijn gedomesticeerd door de keizer en het is als gedomesticeerden dat zij hun vrouwen nu ook tegemoet treden. Het ontgaat Veyne kennelijk dat je net zo goed omgekeerd kan redeneren: de heren waren in hun politieke macht zó 'ont-mand' dat ze er thuis wel eens even de knoet over zouden leggen. M. Sommer meende in een artikel in *Skript* 4 (1982) 20-31 de verlichte huwelijksethiek al in de Republiek te kunnen ontdekken en verklaarde haar als beloning voor de meegaandheid van de geëmancipeerde elite dames, die met dwang niet meer te houden waren. Iedereen is het er dus over eens dat maatschappelijke constellaties of ontwikkelingen de huwelijksmentaliteit beïnvloeden, maar bij Veyne en Sommer zijn de verklaringen zo contradictoir dat ze niets meer zeggen.

De verlichte moraal is mijns inziens overigens vooral een produkt van Griekse auteurs als Antipater van Tarsos, Plutarchos en Musonius Rufus. Naar mijn gevoel schreven deze heren niet voor Romeinse senatoren maar voor de elites in de talloze Griekse steden. Uitgerekend in deze steden treedt in de laat-Hellenistische periode de bourgeois-dame buiten haar huis, de volle publiciteit van het stads-

leven in: zij wordt weldoenster, bekleedt sociaal-politieke functies en wordt object van eredecreten van de raad en volksvergadering: de moeder van het gezin wordt moeder van de stad, zoals pa vader van de stad wordt. In die context ligt een accentuering van wederzijdse liefde en trouw in de geschreven moraal voor de hand.

P. Brown (236-239) omarmt evenzeer de these van de veranderde huwelijksmoraal maar zijn verklaring is een andere: in de steden van het Rijk heersten uiteindelijk keizer en gouverneur; dit betekende onderworpenheid en discipline voor de lokale notabelen, die diezelfde zelfdiscipline nu ook binnen het huwelijk toonden: een variant dus op de verandering in attitude die Veyne bij de senatoren ontwaart. En even onwaarschijnlijk als Veynes variant, al was het alleen maar omdat de veranderingen in de geschreven moraal beginnen lang vóór de tijd van de Antonijnse keizers, waarin volgens Brown de correlatie zou beginnen door te werken. Even verderop is Browns nieuwe huwelijk 'une miniature de l'ordre civique' geworden; dat is dus weer wat anders. De eendracht en welwillendheid in het stedelijk leven weerspiegelen zich in even geciviliseerd gedrag binnen het huwelijk. Ook hier geen spoor van enig besef van de verandering in de maatschappelijke positie van de laat-Hellenistische elite dames.

Brown wil vooral de invloed van het christendom op huwelijksbeleving en -moraal traceren. Al direct valt op dat hij op het punt van de relatie tussen moraal en praktijk een zekere inconsistentie vertoont. Enerzijds schrijft hij op diverse plaatsen alsof de christelijke moraal de wereld daadwerkelijk kneedde en stempelde; dan weer verklaart hij dat het christendom heel lang geen dominante macht was en dat men zich in de praktijk van alle dag weinig van asceten en monniken aantrok. Die laatste toon klinkt overigens ook door in Rouches bijdrage over de vroegste Middeleeuwen en lijkt mij de toon van de pragmatische, gezonde historicus. Op theoretisch niveau is het bij Brown niet alles helderheid en overtuigingskracht wat de klok slaat. Op pagina 254 lezen we dat de sexuele discipline van de christenen (absolute onthouding; huwelijks-eendracht; geen tweede huwelijk ('remariage')) vrij heidens was, doch opgenomen werd in de structuur van het christelijk denken en daarmee onder het beslag kwam van de conceptie van de 'eenvoud des harten'. Dus: de eenvoud in het christelijke hart versterkte en verinnerlijkte de huwelijksband. Alleen als men aanneemt dat *simplicitas* (Grieks: *haplotes*) een exclusieve christelijke deugd was, zou men de structuur van het denken hier eventueel verantwoordelijk kunnen houden voor een heroriëntering van een stukje antieke moraal. *Haplotes* was evenwel een deugd die in de heidense epigrafiek van de Keizertijd al opdook: weg vernieuwing dus. Absolute onthouding - het celibaat dus - lijkt mij een weinig heidens gebruik, al zijn er enkele, meestentijds vrij archaisch-

primitieve culten bekend waarin de priester(es) levenslang onthouding pleegde. Hier bracht het christendom dus wel iets nieuws, zeker voorzover het een alom opgelegde levensvorm voor geestelijken betreft. Afwijzing van een tweede huwelijk was formeel geen onderdeel van het heidense moraliteitspakket maar de frequente toepassing op gestorven vrouwen van het *epitheton ornans* 'univira' (met één man geleefd hebbend: éénmannig) lijkt er toch op te wijzen dat de christenen in feite tot norm verhieven wat in de praktijk al veelvuldig werd voorgeleefd.

Als Brown wil verklaren (256-257) waarom de christenen het celibaat omarmden, volgt een pure tautologie: het gaat niet om de afkeer van het lichaam die al lang in de heidense moraliteit gekoesterd en, na een zekere vervreemding van hun joodse afkomst, door de christenen overgenomen en verder ontwikkeld zou zijn; neen, de christenen gaven de sexualiteit op omdat men klaar was voor God; en de totale beschikbaarheid voor God vroeg om afzwering van lichamelijke activiteiten. Waarom men ineens zo absoluut klaar wilde staan voor God en waarom men die gereedheid dan koppelde aan het celibaat blijft een raadsel.

Ik krijg, na het lezen van vele boeken over het fascinerende probleem van de opkomst en uiteindelijke dominantie van het christendom, wel eens het gevoel dat vele pogingen tot verklaring in feite evenzovele pogingen tot beschrijving zijn. Het eenvoudigst - te eenvoudig wellicht - maakt L. Fox het, die Constantijns bekering en daarmee de penetratie van het christendom in de macht tot essentiële factor verheft. R. MacMullen is zakelijker en concreter. In zijn *Christianizing the Roman Empire* zet hij zijn kaarten op wat Augustinus later *timor* (angst) noemt, gepaard gaand met een verlangen naar zegeningen en wonderen. Hij deduceert dit uit 'passages ... that clearly indicate motive ... leading a person to conversion' (MacMullen, 108).

Angst zal men zowel voor externe als interne verschijnselen gevoeld hebben; extern betreft uiteraard de toenemende oorlogsdreiging der barbaren; bij intern valt te denken aan wat Brown in ander verband opmerkt (262-263) over de veranderingen in de laat-Romeinse maatschappij: de toenemende polarisering binnen de stedelijke elites tussen een kleine, puissant rijke groep van *potentes* en de rest der relatief verarmde elite-genoten. In de eerste twee eeuwen bestond die tweedeling uiteraard ook wel onder de elite maar de termen en - belangrijker - de erachter schuilgaande sociale realiteit waren een andere. De top van de stedelijke elite heette de top tien (of twintig; Grieks: *dekaprottoi*, *eikosiprottoi*) of ook wel de *primores*, de rest de *inferiores*, maar er heerste meer eendracht onder de heren en dientengevolge verzachtte het euergetisme van de elite de armoede

der burgers en slaven in de steden. Toen de centrale belastingdruk steeg, steeg tevens de onwil van de *primores* om solidair te zijn met de *inferiores* op het stuk van garant staan voor het inzamelen van de opgelegde belastingssommen. Het gevolg was dat de rijksten zich gingen onttrekken aan het stedelijk leven, zich terugtrokken op hun landgoederen en niet meer bijdroegen aan de financiering van de sociale cohesie in de steden. De stedelijke volksmassa's kregen angst om hun hachje: de Kerk stond klaar, met haar ideologie van rijke gemeenteleden die niet meer gevierd werden als *philopatris* (vriend van het vaderland [= stad]) maar als *philoptochos* (vriend van de armen) (280).

Ik stel me zo voor dat in het kader van een desintegrerende en zich hiërarchiserende maatschappij het christendom als leverancier van zegen, wonderen en gemeentelijke armenzorg steeds aantrekkelijker werd. De vraag blijft echter liggen waarom het christendom zo fel en ascetisch met het lichaam en het huwelijk ging omspringen. Maakte angst mensen gevoelig voor gevoelens van zondigheid en werd de in heidense kringen sluimerend aanwezige angst voor ongebreidelde seksualiteit - één van Foucaults stokpaardjes - onder de druk der tijden omgezet in angst voor seksualiteit tout court? Werd het lichaam van een bron van potentieel kwaad tot het kwade zelf?

Monniken en gewone mensen: het dilemma van P. Brown

Brown werkt deze veranderde visie op het lijf - en in het kielzog daarvan op het huwelijk - langs twee lijnen uit. Ik neem aan dat zijn recente *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in early Christianity* (Columbia 1988; 504 bladzijden, fl. 103,05!!) alle gewenste details zal bevatten. Ik heb het boek nog niet kunnen bemachtigen. De twee lijnen convergeren zijns inziens niet. De eerste is die van de Griekssprekende heremieten en monniken uit het oostelijk rijkdeel (285-288): levend in onthouding en onthechting waren zij de 'holy men' van de dorpen. Adam en Eva verkeerden voor de zondeval sexloos in het paradijs. Sex was gewoon slecht en daar moest je vanaf. Monniken hadden in hun dromen wel knap last van sexuele gevoelens maar dat waren uiteindelijk allemaal tekenen van een emotionaleiteit waar je doorheen en vanaf moest.

In het Westen zou het volgens Brown met Augustinus allemaal anders gaan (295-297). Adam en Eva waren al vóór de zondeval gehuwd; de zondeval zorgde ervoor dat er een ongeremde 'begeerte naar het vlees' kwam. Dit betekent volgens Brown dat Augustinus uiteindelijk het heidense ideaal van de gematigde sex-binnen-het-huwelijk demonteerde en in de huwelijksliefde toch iets ongepasts zag. Passie en

strelingen raakten 'out'; er ging in het Westen 'een grote koude wind' blazen van intoming en strijd tegen vleeselijke begeerte. Augustinus zag sex binnen het huwelijk kennelijk als een vrij 'cleane', afstandelijke, bijna etherische zaak. Hoe dit ook zij, als op pagina 299 gezegd wordt dat voor de Latijnse christenheid de sexualiteit probleem nummer 1 was, terwijl men in het Griekse Oosten onder invloed van het door de monniken op de woestijn heroverde paradijs geobsedeerd zou zijn door de 'orgueil et ... violence plus noirs et impersonnels du "monde"', denk ik dat een nuanceverschil opgeklopt wordt tot een overdreven tegenstelling. In ieder geval was het Byzantijnse huwelijksleven streng gereguleerd (288-289) en blijkt op pagina 297 dat ook in de Latijnse Middeleeuwen huwelijk en liefde streng gecontroleerd werden door de kerkelijke moraal.

Het gekke is dat rond twaalfhonderd een schrijver van een biechtboek, die op de Augustiniaanse lijn zat en verkondigde dat kuisheid en ingetogenheid de inzet waren van de grote strijd en oorlog, in één moeite door vertelde dat dit de boodschap van Ovidius, Juvenalis, Ambrosius en Augustinus was (299). Niks demontage dus, voor zijn gevoel. Zou deze biechtvader misschien toch een realistische koers varen dan Brown, met dien verstande dat uiteindelijk de Westerse christenheid een aantal heidense aanzetten enigermate aanscherpte maar daarmee niet het antieke huwelijksdenken demonteerde en op de schroothoop gooide?

Er zijn nog twee dingen die mij dwarszitten in Browns benadering. Het eerste is dat met Augustinus het Westen ingrijpend het 'paradigme monastique ... de l'Orient' (296) gewijzigd zou hebben. Ik vat dit niet; voorzover ik Brown kan volgen, komt het er uiteindelijk toch op neer dat voor de monniken sex sowieso zondig was (Adam en Eva deden er niet aan in het paradijs), terwijl Augustinus en de zijnen een uiterst passieloze, puur procreatief georiënteerde sexualiteit theologisch nog net verantwoord vonden. Dus: de monniken verwierpen sex zonder meer, Augustinus ontdeed haar eerst van alle seksuele gevoelens en laat vervolgens een etherische, bijkans ontchechte om niet te zeggen ontsexte of uitgeklede sex toe. Ik zie daar eerder een afslijpen van de scherpe kantjes van het systeem van de rigide monniken in dan een 'modifier de façon si significative'.

Het tweede punt dat aandacht verdient is dat in Brown de ideeën-historicus op gespannen voet lijkt te leven met de maatschappij-historicus. Daar is allereerst zijn bijkans euforische beschrijving van de 'holy men' in het Oosten: zij zijn de sociale helden van de dorpen; hun bestaan en succes bewijzen de kwetsbaarheid van de stedelijke maatschappij; zij zien de stad zelfs ineenstorten en zorgen ervoor dat de stad als focus van de elite wegwijnt. Brown pendelt moeiteloos heen en weer tussen de beschrijving van de monachale voorstellings-

wereld en de idee dat wat die heren zich in hun toch licht getrouwde geesten voorstelden ook metterdaad de maatschappij her- en omvormde. In werkelijkheid stortte de stad in de vierde en vijfde eeuw na Christus natuurlijk in het geheel niet in. Uit het optreden van ascetische heiligen in verafgelegen dorpen of zelfs in de woestijn kan men eerder afleiden dat de steden nog springlevend waren en geen ruimte, sociaal of psychologisch/mentaal boden voor deze gekte. In sommige dorpen werkten die vreemde pilaarzitters voorzeker als een magneet op de dorpelingen en traden zij als *patroni* op. Dit neemt allemaal niet weg dat het civiele dorpsbestuur, met zijn dorpsoudsten en zijn *primores*, wel degelijk het heft in handen hield en voor relaties met de stad borg stond.

Als Brown mededeelt dat ook het urbane opvoedingssysteem plaats moest maken voor dat van de kloosters ('het einde van de opvoeding voor de stad'; 281), begint hijzelf nattigheid te voelen, en wel zo veel, dat hij ineens opmerkt dat in werkelijkheid het 'nieuwe paradigma' - kunnen we niet eens ophouden met die zwaar misbruikte term? - weinig invloed had op de stad tot het einde van de vierde eeuw; ik denk dat we er nog rustig een eeuwje bij kunnen doen. De achteruitgang van de stad heeft in het hele Romeinse Rijk uiteraard niets te maken met de activiteiten van monniken of 'holy men' op het platteland; zij springen hoogstens in het gat in de markt dat door heel andere factoren ontstaan was. Verontrustend is het dat Brown blijkbaar in het geheel niet verontrust wordt door het feit dat hij bladzijden lang de monniken de wereld daadwerkelijk laat hervormen - en dat niet alleen in hun eigen geest! - en vervolgens doodleuk, langs zijn neus weg vertelt dat de wereld er weinig toe deed. Dat is niet te redden met veel enerzijds-anderzijds of een scheut ambivalentie: hier heerst gewoon inconsistentie, en daar heb ik het niet op.

Ook op het gebied van de relatie monniken (of denkers *tout court*) - huwelijksmoraal zien we dit merkwaardig intellectueel gedrag. Op pagina 279 injecteerden de monniken in de christelijke familie een nieuwe 'geur'. Op pagina 283 lezen we dat zonder de diepe invloed van diezelfde monniken op de elite vanaf vierhonderd na Christus de intimiteit van het moderne huwelijk niet te vatten is: waarachtig alweer een soort 'geboorte van het paar' maar nu ineens een paar eeuwen later en met een heel andere signatuur. Op pagina 287 is het al weer aardig voorbij: de preoccupaties van de asceten met de sexualiteit hebben geen enkele invloed op de getrouwde mensen; zij raken het leven van de gewone leken nauwelijks (288). Als op pagina 297 het einde van het Rijk in het Westen bereikt wordt, blijkt er van Augustinus' worsteling met de begeerte geen invloed uitgegaan te zijn op het gedrag van de mensen: men pleegde gewoon sex, alleen bij voorkeur niet op zondag; dat is mijns inziens echter gewoon de chris-

telijke aankleding van een in allerlei Griekse tempelwetten reeds eeuwenlang bekend voorschrift om zich op bepaalde dagen òf te onthouden van sex òf, deed men het toch, zich 'x' dagen verre te houden van de tempel in verband met de opgedane onreinheid: sex is immers ook een beetje vies, materieel-fysiek gezien, als je het tenminste zo wilt zien!

Een vleugje vroege Middeleeuwen

Betrekken we Rouches bijdrage over de vroegste Middeleeuwen erbij, dan blijkt in de Merovingische en Karolingische tijd de Augustijniaanse gestrengheid voornamelijk een papieren gestrengheid. Tweede huwelijken waren normaal; tot in de negende eeuw was scheiding-inconsensus een normale zaak: de Romeinse mentaliteit moest hier de Germaanse versoepelen want de Germanen waren erop tegen dat de vrouw een scheiding zou kunnen initiëren. Zelfs toen de kerk in de jaren 814-840 scheiding verbood, ging het in de praktijk gewoon verder. De Gallo-Romeinse adel vond het concubinaat met een eigen slaavin vrij normaal en zelfs in de tiende eeuw toen de Kerk haar ideologie van monogamie en overbrekelijkheid doordrukte, bleken concubine-achtige verhoudingen met eigen slavinnen/dienaressen gemeengoed te blijven. In dit verband is het niet onverstandig zich te herinneren dat in de Keizertijd volgens Veyne een gehuwd man geen officieel concubinaat werd geacht aan te gaan met een vrijgeboren vrouw of met een vrijgelatene van buiten zijn huishouding die concubine was van de eigen patroon. Anders gezegd: binnenshuis mocht men wel met slavinnen en ongebonden vrijgelatene avonturieren; blijkbaar was het in de tiende eeuw niet veel anders. Het is overigens humoristisch te zien dat het Romeinse equivalent voor ons rokkenjager de term *ancilliarolus* is: slavinnenjager (86). Het zou niet oninteressant zijn eens na te gaan in hoeverre de teruggang van de slavernij in de Middeleeuwen, met name van de grote aantallen domestieke slaven, de permissiviteit op sexueel gebied als het ware automatisch heeft ingesnoerd. Met vrijgeboren vrouwen mocht buiten het huwelijk ook in de Oudheid door gehuwde mannen niets worden uitgestukt. Anders gezegd: door de terugloop van de slavernij (en dus ook van het vrijgelatenendom) gingen de radicaliteit van de heidense en de christelijke samenleving steeds meer op elkaar lijken. Het christendom bracht steeds minder omwenteling teweeg zowel in theorie als in de praktijk van alle dag.

Slavernij

Nu we het toch over slavernij hebben: ook op dit punt maakt Brown en passant een verontrustende opmerking. Op de pagina's 252 tot 253 lezen we dat de nieuwe moraal rond het huwelijk ook de positie van de slaven beïnvloedde. Ze mochten ook huwen en - zo kunnen we met Veyne (77-79) toevoegen - ze mochten niet meer in willekeur door hun meester gedood worden; bij verkoop mocht de verkoper stipuleren dat de slaaf door zijn nieuwe meester niet in de prostitutie te werk gesteld werd: kortom het beruchte thema van de humanisering van de slavernij onder Stoïsche invloed tijdens het Principaat. Volgens Brown nam het christendom deze moraal over en veranderde ze haar op subtiële wijze: de moraal kreeg een universele gelding en ging het innerlijk van de gelovige individu meer doordringen. Ik houd het liever bij Veyne en Finley (*Ancient Slavery and Modern Ideology* (Londen 1980) 121-122) die beide benadrukken dat noch Stoa noch christendom de principiële onmenselijkheid en rechteloosheid van het systeem ter discussie hebben gesteld: 'neither the New Testament nor the Church Fathers added anything significant to the rhetoric of the Roman Stoics'. Gepraat over universalisering en verinnerlijking van een hoge christelijke moraal bij de individuele gelovige steekt schril af bij wat keizer Constantijn koeltjes opmerkte over heren die slaven doodgeslagen hadden: 'zij zijn niet te berispen als zij door correctie van zeer verdorven handelingen een beter gedrag van hun dienaren zeker wilden stellen. Het is onze wens dat bij zulk optreden geen gerechtelijk onderzoek zal plaatsvinden met betrekking tot de vraag of de straf eenvoudigweg als straf is opgelegd of met de expliciete bedoeling de man te doden' (Finley, 122).

De individu als 'vader/moeder van de stad'

Voor het overige verdienen vooral Veyne en Rouche aandachtige lectuur. Veyne toont schitterend aan hoe vooral de Romeinse elite het publieke domein als het ware privatiseerde. Het Keizerrijk was een maatschappij waar onder de keizer allerlei functionarissen nu eens in koor en om het hardst 'L'état, c'est nous' riepen, dan weer, als ze in hun eigen steden waren, 'L'état, c'est un peu de moi' (het Frans is van mij en waarschijnlijk fout). Leden van de elite, op rijks- en stadsniveau, waren de vedetten van het publiek. De gemeenschap dienen betekende tegelijkertijd zichzelf bedienen. Publieks- of staatsbelang tegenover de sfeer van de individuele burger afzetten is gevaarlijk modernistisch en dus anachronistisch. 'Un noble romain, voire un simple notable, ressemblait plus à (un) "parrain" [een soort

maffia-baas, HWPJ qu'à un énarque' (104-108). Een énarque is het product van de ENA, één van de Franse grandes écoles, waarvan de alumni automatisch topambtenaren worden van de Franse republiek. Op lokaal niveau zien wij de notabelen voortdurend in de weer met hun cliënten, en wel zó erg dat in hun huizen de eet- en slaapkamers niet eens zo ver weg lagen van de publieke ontvangstruimten. Grote stukken van het antieke atrium- en peristylum huis waren gewoon leeg en dienden gevuld te worden met personen die de waardigheid van de eigenaar gestalte moesten geven. Een ontvangst bij Cicero was toch heel wat anders dan een feestje bij Lubbers of één van zijn (hoge) ambtenaren. De privatisering van de maatschappij blijkt overduidelijk uit de reeds gememoreerde gewoonte om notabelen te sieren met titels als 'vader van de stad' (*casu quo* zoon, dochter of moeder). De stad was één grote familie van kinderen die het gezag van vader en moeder erkenden en toejuichten.

Natuurlijk, die antieke notabelen waren ook wel eens moe: 'laat al die cliënten nou maar eens, en kom rustig bij me dineren' (112). Maar vergis U niet: hoe meer er literair geklaagd werd over het stof en het gejacht op het forum of in het senaatsgebouw, hoe leuker ze het vonden. Het is net als met de keizers: hoe meer 'refusal of divine honors', des te happiger waren ze. Die schaarse dichters die tijdens de late Republiek de *militia amoris* predikten - de verrijnde vorm van 'Wein, Weib und Gesang' - en de schaarse filosofen die de *bios theoretikos* prefereerden boven actie, harde actie, waren het tegendeel van trendsetters en toekomstbepalers. Zij voerden constant achterhoedegevechten die alleen door verhitte, classicistische breinen geherinterpreteerd kunnen worden als beloftevolle verkenningstochten en voorhoedeschermtuselingen.

Privé-vermogen, economie en kapitalisme

Ronduit verbluffend van virtuositeit is Veynes discours over de economie. Wat heeft dit nu in hemelsnaam met 'vie privée' te maken, zult U zeggen? Veyne legt het U uit: voor de elites in het Keizerrijk was de economie gewoon een deel, een verlengstuk van hun privé-vermogen en -leven. Er waren geen N.V.'s of, nog beter, geen Sociétés Anonymes. De anonimiteit van het moderne bedrijfsleven, met aandeelhouders en managers, wier privé-leven en -kapitaal zorgvuldig afgeschermd zijn van de firma, bestond niet. De Ouden bedreven een 'affaires patrimonial'.

Veyne ziet heel scherp in dat Romeinse senatoren op allerlei manieren geïnvolveerd waren in produktie en handel. Om met De Tocqueville te spreken, ze waren bedreven in het 'faire des affaires'

maar waren niet van plan om 'être dans les affaires'. Het eerste betekent indirecte deelname via kapitaal en stromannen (slaven, vrijgelatenen), het laatste het uitoefenen van het *beroep* van entrepreneur en/of koopman.

Er is geen senator bekend die zich *negotiator* genoemd heeft. Op dit punt is er een werkelijk griezelig frappante overeenkomst tussen gedrag en mentaliteit van de senatoriale Romeinse adel en van de centrale Franse adel van het Ancien Régime. Ik snap dan ook niet helemaal waarom Veyne toch weer een zeker verschil construeert. *Dérogance* had weliswaar geen Latijns equivalent maar een recente studie van T. Schleich in *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte* 3 (1984) 39-41 toont aan dat de Franse adel *grosso modo* dezelfde niet-agrarische, rijkdom genererende activiteiten ontwikkelde als de Romeinse senatoren, met dezelfde neiging tot 'Abwicklung dieser Geschäfte durch Mittelsmänner und Agenten'.

Veyne heeft ook een scherp oog voor bepaalde kapitalistische trekken in de Romeinse elite-mentaliteit. Op pagina 156 verzamelt hij interessante gegevens voor een investeringsmentaliteit en zelfs voor een duidelijk bewustzijn van de noodzaak tot winstmaximalisering. Waar het uiteraard in verdere studies om zal moeten gaan is precieze vergelijking tussen de Romeinse strategieën tot winstvermeerdering en latere pre-industriële methoden. Veyne spreekt mij iets te gemakkelijk over een kapitalistische mentaliteit. Het epitheton is acceptabel voorzover het bedoelt de Romeinse economische mentaliteit onder één noemer te brengen met de latere pre-industriële Europese mentaliteit (*pace* M. Weber, Sombard, Finley); het is gevaarlijk voorzover het een soort teleologische benadering suggereert, waarin een verondersteld commercieel-kapitalistisch voorspel reeds de duidelijke kiemen in zich draagt van het latere industrieel-kapitalistische systeem.

Wie over de veronderstelde moderniteit van het commercieel kapitalisme van Middeleeuwen en Ancien Régime eens een goed stuk wil lezen, neme A. Caillé's 'L'emprise du marché' in: *Lire Braudel* (Parijs 1988) 93-132 (met dank aan Peer Vries voor de verwijzing), die terecht benadrukt dat de greep van de markt grote sectoren van de economie nauwelijks beroerde, dat er sprake was van een enorme fragmentatie van kleine, lokale marktjes en dat de internationale handel in luxe producten in wezen een 'commerce d'aventure' was. Blijft staan dat Caillé toch de wortels van het kapitalisme situeert in de buurt van de handelaren in massakoopwaar, waarvoor hij een min of meer geïntegreerde regionale of nationale markt ziet met synchroon werkende vraag en aanbod als prijsbepalende mechanismen. Hoe dit te rijmen valt met de door diezelfde Caillé sterk benadrukte fragmentatie van de markt in pre-industrieel Europa is een probleem,

dat hij niet oplost. A.R. Bridbury, in zijn 'Markets and freedom in the Middle Ages' in B.L. Anderson en A.J.H. Latham ed., *The Market in History* (Londen 1986) 79-119, levert een schitterend pleidooi tegen al te moderniserende beschouwingen over de middeleeuwse economie. Een enkel citaat wil ik de lezer niet onthouden: 'The most striking features of the economic institutions of medieval life is how like they were to those that we find both earlier and also later in European history' (Bridbury, 91), en: 'Societies which cannot reduce transport costs are condemned to a regimen of narrow markets and restricted growth'. Niet dat Bridbury zekere veranderingen niet wil zien maar 'many things can change without anything developing' (Bridbury, 95). Het lijkt erop dat de Middeleeuwen ook hun Moses Finley krijgen, en dan te bedenken dat Finley de primitieve Oudheid juist contrasteerde met de veronderstelde modernere Middeleeuwen! Maar Finley voer dan ook op het kompas van Max Weber.

Finley maakte de kapitale fout om de senatoriale economische mentaliteit, door hem gereconstrueerd op basis van onder andere Cicero, *De officiis* I 150-152, in één moeite door representatief te verklaren voor de mentaliteit van de tienduizenden leden van de lokale stedelijke elites in het rijk. Veyne doet daar een beetje aan mee, voorzover hij het bestaan van een bourgeoisie in het Romeinse rijk ontkent. Hij miskent daarmee het feit dat er wel degelijk productiesteden in het rijk bestonden waarin entrepreneuriale-commerciële oligarchieën de macht bezaten (zie mijn artikel in *Epigraphica Anatolica* 12 (1988) 25-38). Bovendien hebben we in een aantal steden in het Latijnse Westen het fenomeen van de grote aantallen (twee- à driehonderd) zeer vermogende, vrijwel onafhankelijke vrijgelatenen die grotendeels in de niet-agrarische sector rijk waren geworden. Ik stel voor de term pseudo-bourgeoisie op hen los te laten. Het was eerder de sociale organisatie van de Romeinse maatschappij dan de economische, die afweek van die van de Middeleeuwen. Veyne realiseert zich overigens dat er steden als Aquileia waren met een dominante groep van kooplieden. Hij gaat zelfs zover de stad het Venetië van de Oudheid te noemen, wat mij vooralsnog iets te ver gaat. Helemaal consistent is Veyne uiteraard niet, als hij een paar bladzijden tevoren uitvoerig de ontstentenis van een aan die van de Middeleeuwen en Ancien Régime verwante bourgeoisie onderstreept.

Europa krabbelt weer omhoog uit een diep dal

In dit kader verdient Rouches bijdrage over de vroege Middeleeuwen alle aandacht. Hij penseelt met verve en overtuiging een beeld van de zeer geprimitiviseerde en geprivatiseerde Merovingische en Karolin-

gische maatschappij. Bloedwraak, geweld, uiterst zwakke centrale regeringen, almachtige feodale landheren, een zwak belastingstelsel, een relatief zwakke vraag naar luxe produkten, een even zwakke internationale handel, een economie waar ruil, gift en tegengift in de beste tradities van Karl Polanyi domineren: kortom voor de oud-historicus wordt het zeer verleidelijk om deze periode te vergelijken met die van de Homerische edelen en monarchen in de tijd van de aarzelande verstedelijking van de achtste en zevende eeuw voor Christus.

Het is onthutsend om te zien hoe zwak en klein de Merovingers en Karolingers waren in vergelijking met de puissant rijke en machtige Romeinse keizers van vóór de demise van het rijk. Die keizers lieten buitengewoon veel over aan de talloze lokale elites, maar vóór de vierde of vijfde eeuw hing hun lot niet af van de goedwillendheid van die elites op de manier waarop Rouche de afhankelijkheid van de Merovingers en Karolingers van de feodale landbaronnen schetst. De fragmentatie van de macht begint zich aan te kondigen in de laat-Romeinse tijd; dan gaan zich machtsverhoudingen aftekenen die in de vroege Middeleeuwen geïnstitutionaliseerd worden.

Al met al krijgt men de indruk dat na de val van het rijk het Europese Westen uit een zeer diep dal omhoog moet klauteren. Tegen die achtergrond is het eigenlijk *a priori* onwaarschijnlijk dat, als het geklauter eenmaal op gang gekomen is, totaal nieuwe economische en mentale structuren tot stand komen. De technologische revolutie die Lynn White in de vroege Middeleeuwen ontwaarde, en de agrarische revolutie die Duby optekende, zijn concepties die mijns inziens zo snel mogelijk op de rommelzolder van Clio bijgezet moeten worden. Degenen die zulke theorieën lanceren ontbreekt het meestal aan kennis van wat zich vóór het betrokken tijdperk afspeelde. Anders gezegd: het gepraat over technologische en agrarische revoluties is een functie van bijziendheid.

In een alleraardigste bespreking van het onderhavige boekwerk in de NRC van 28 mei 1988 schreef H. Pley dat allerlei gedragsvormen uit de klassieke Oudheid 'later nog eens door de Middeleeuwen herhaald worden'. Hij besluit: 'Het blijft aantrekkelijk om de Middeleeuwen als grootscheepse herhalingsoefening te zien van de klassieke Oudheid, met een nieuwe regisseur'. Het vernis dat die regisseur erover legt, moeten we goed bestuderen maar wat er onder zit is belangrijker. Er zou al heel veel gewonnen zijn als de historici van Middeleeuwen en Ancien Régime wat meer terugkeken en als de oud-historici eens over hún schutting heen tuurden en hun oude geschiedenis zó presenteerden dat de terugblikkers er ook wat meer mee kunnen doen.