

Hádész kapujában*

Történelem és ókortudomány

Szilágyi János Györgynek

1869. május 28-án „Homérosz és a klasszika-filológia” címmel tartotta bemutatkozó előadását Friedrich Nietzsche, a baseli egyetem huszonöt esztendőös filológus professzora. Rövid beszédének végén az általa elgondolt ókortudományt az antik „istenek követének” nevezi, amely egy rég letűnt világ „fényes istenalakjairól” mesél. A tudós közönség figyelmét e kissé túlfeszített pátoaszú mondatnál bizonyára erősebben kötötte le a Senecát parafrazeáló zárómndat: „filozófiává lett, ami filológia volt”, s csak a hüsz esztendővel későbbi, a végérvényesen magányába záruló gondolkodó szellemi összeomlása, kivételes sorsa veti vissza kísérteties fényét a kivételes életmű e kezdőmondatára azzal, hogy tudniillik az istenek követe maga is isten. Mert a nagy tehetségű fiatal tudóst bűvöletében tartó kérdést valahogy így fogalmazhatjuk meg: miféle ember ez az antik ember, akinek éppen ilyen istenei vannak? S az erre a kérdésre választ kereső szenvedély egyre élesebben találja szembe magát egy ettől csak látszólag különböző, valójában vele egy töről fakadó másik kérdéssel: miféle ember ez a modern ember, akinek éppen ilyen tudománya van? (...)

Nietzsche 1879-ben végleg búcsút mond az akadémiai értelemben vett filológia művelésének és a baseli egyetemnek. A Wilamowitz-cal, illetve a szaktudománnyal támadt konfliktusára, „az ókortudomány történetében új korszakot nyitó összezapásra”¹ majd csak a „Tragédia születése”-nek 1886-os újradikadásában, illetve az ahhoz írt „Önkritikai kísérlet”-ben fog visszautalni. Az itt mondottakat érdemes szembesítenünk az öreg Wilamowitz „Emlékezései”-vel, ahol ez áll: ... hiszen itt nem a tudományos megismerés volt a cél; tulajdonképpen egyáltalán nem az attikai tragédia forgott szóban, hanem Wagner zenedrá-mája, amelyről viszont nekem nem volt fogalmam.”² Nietzsche viszont így ír említett önkritikájában: „Am akad ennél sokkal rosszabb is a könyvben... , mégpedig az, hogy a grandiózus görög problémát, úgy, amiként az kibomlott előttem, a legmodernebb dolgok belekeverésével voltaképpen *tönkretettem!*”³ E legmodernebb dolgokon Wagnert és a német zenedrámát érti. Láthatjuk, hogy „az új korszakot nyitó összezapás” résztvevői közt még abban sem jött létre soha egyetértés, hogy összezapásuk voltaképpen miről is szólt. Ez az új korszak napjainkig tart: a konfliktus különböző elemei újból és újból megjelennek, valahányszor a filológus és a filozófus a sajátjának vélt területen váratlanul szembetalálkozik a másikkal. (Ez gyakran még akkor is így alakul, ha egy személyben egyesülnek, mert ekkor is csupán perszónálunióról, és nem a két ország egyesítéséről van szó.) Jellegetesen ilyen terület például a görög filozófia, ahol a régi, megoldatlan harcot századunkban többek közt Heidegger és Walter Kranz vívták újra. A filológus mindig újból tudománytalanságot (ha ugyan nem tudatlanságot!) vet a filozófus szemére, aki viszont gondolatatlanságban marasztalja őt el. A már a tragédia-vita után készült, torzóban maradt „Mi, filológusok”-ban olvashatjuk (167. fr.): „Azok a *filológusok*, akik a tudományukról beszélnek, sohasem érintik a *gyökereket*, sohasem látják problémaként magát a filológiát.” Mit jelent a filológia, ha nem mint problémákat felvető és megoldó tudás- és módszerrendszert fogjuk fel, hanem egészeben fogjuk fel problémaként?

Az ókortudomány kitüntetetten problematikus helye a többi tudomány közt abban gyökerezik, hogy történetileg nem egy modern érdeklődésből és szükségletből keletkező,

* A Fr. Nietzsche: Görög tárgyú írások (Európa, 1988.) című válogatás rövidített utószava.

nem is a múlt egy frissen felfedezett területe felé forduló tudásterületről van szó, hanem maga ez az érdeklődés és szükséglet is még az ókorban magában jött létre, s már az ókorban tudománnyá is vált, vagyis szisztematikus kutatássá szervezte magát. A filológiában a kései (alexandriai), nem klasszikus ókor fordul saját klasszikus korszakához vissza: a filológia genezisében ókor viszonyul ókorhoz. Az a hagyatéék, amit az ókor hagyományozott ránk, magában foglalja tehát a hagyományhoz *mint* hagyományhoz való viszonyt is — ettől *hagyomány*. A filológia tehát nem emlékekkel és maradványokkal foglalatostkodó, de ezekkel az emlékekkel és maradványokkal szemben genezisében valami külső és független, hanem az ókornak az a része — ha tetszik: szerve —, amely túlélte az ókort, anélkül, hogy mozdulata megszűnt volna ókornak lenni: megmaradt saját klasszikus korszaka, saját ideálja felé forduló testtartásában. A klasszika-filológia abban az értelemben is sokáig nevelője volt a többi humán tudománynak, a nem klasszikus filológiáknak, hogy azok ezt a habitust is eltanulták tőle. Azt a problémát azonban, amit az jelent, hogy egy tudásterület egyszerre akar tudomány és hagyomány lenni, vagyis hogy a benne végbemenő tudományos történések egyszerismind e tudás tárgyának a történései is legyenek, a modern filológiák egyedül a nemzeti tudomány fogalmában voltak képesek realizálni. Számukra a nemzet fogalma áll pontosan azon a helyen, ahol a klasszikus antikvitás tudománya számára az egyetemes fogalma áll. Jó példa erre a nemzeti történetírás: az ennek megírására vállalkozó szerző — teljes joggal — abban a tudatban végzi munkáját, hogy szigorú tudományos módszerességgel létrehozott alkotása egyben a nemzet tudományon kívüli életének is része, a nemzeti történettudomány a nemzet életnyilvánításainak egyike. A rákövetkező történetíró számára maga ez a most készülő munka egyszerre lesz tudományos előzmény és a nemzet történetének egyik forrása. Az az állítás, hogy a korábbi történettudományi munkák nem függetlenek a történelemtől: a kortól, melyben megszülettek, nem csupán a kor feltételeitől való függőségüket jelenti, vagyis nem csupán esetleges tudományos fogyatékokosságaikra mutat rá, hanem hogy e munkákban a történelem maga történik.

Tudomány és hagyomány egyszerre való művelésének bénító vagy teremtő feszültségétől a nemzeti történeti tudományok éppúgy nem szabadulhatnak, mint a klasszikus ókor tudománya. Csakhogy ez utóbbinál nem az élő nemzet az a keret, amin belül ez a feszültség megjelenik. Itt az európai hagyományról van szó, Európáról *mint* hagyományról, aminek magának nincs nemzeti hordozója. Ez a hagyomány nem azonos Európa nemzeti-történeti hagyományainak összességével sem: nem egy egész, ami nemzeti történelmekből mint részeiből állna össze. Ha a nemzeti történelmek sem külön-külön, sem összefüggésükben nem hordozói ennek a történelmi hagyománynak, s nem is egy földrajzi térség történeti hagyományáról van szó, nem marad más lehetőség, mint hogy tudomány és hagyomány említett feszültségének helye a klasszikus ókorhoz való viszonyunkban: a világtörténelem.

Mielőtt továbbhaladnánk ebben a kérdésben, vissza kell röviden kanyarodnunk a filológia filozófiává változtatásának nietzschei követelményéhez. A filozófiatörténet Hegelig tartó vonulatában minden filozófus a filozófia rendszerének megalkotásán fáradozik; ha történetfilozófiát alkot, a világtörténelem filozófiáját építi fel. Nietzschevel egy olyan új filozófiatípust jelenik meg, aki a *saját* filozófiáját akarja megteremteni, aki nem a filozófiatörténet feladta — aktuálisan lehetséges és szükségszerű — kérdésekre válaszol, hanem a *saját* kérdéseire: a saját gondolkodói — és nemcsak gondolkodói — létezésére mint hozzáintézett kérdésre keresi a saját választ.⁴ Annak a filozófiai hagyománynak, amitől Nietzsche elszakítja magát, az a kiinduló előfeltevése, hogy a világ, a mindenség, egyszóval a létezés gondolható. Abból a feltevésből, hogy minden a gondolhatóság módján létezik, következik az ellenkezője is: ami nem gondolható, az nem létezik. Részben innen fakad például, hogy a platóni ideatanon belül el lehet gondolkozni azon, hogy a szörszálnak vagy a sárnak van-e ideája, de azon még gondolkozni sem lehet, hogy

Szókratésznek volna-e ideája. A konkrét egyednek mint olyannak persze van viszonya az igazán létezőhöz, de mint személynek nincsen. Ebből érthető, miért halad a görög filozófia a hagyomány istenszemélyeinek kiiktatása felé, miközben az isteninek a létezését állítja. Az isten általános fogalma alá eső egyedi istenpéldány maga már nem isten. A filozófia gondolható mindenségén kívül rekedő személyes jóidőre a művészetben talál otthonra.

Amikor Nietzsche a filológia filozófiává változtatásának igényével lép fel, ez utóbbin nem a tradicionális filozófiát érti, az ókortudományt nem az egyetemes filozófiában kívánja feloldani, hanem a saját filozófia, s így a saját filológia felé keresi az utat. A hagyományos filozófiai vagy tudományos kérdés és a saját kérdés közti leglényegesebb különbség abban áll, hogy míg az előbbi megengedi a tudósnemzedékek egymásra épülő munkája során felgyűlő részleges és ideiglenes érvényű válaszokat is, addig az utóbbi, a saját kérdés, csakis teljes és végleges válaszokat tűr meg. Saját életkérdéseim nem adhatók stafétaeszerűen tovább, esetleges későbbi megoldásuk *engem* tökéletesen — és örökre — megoldatlanul hagy. A wilamowitzi tudós típusa ebből a szempontból úgy értelmezhető, mint a Hegel előtti filológia alakja, aki törekvése centrumába az ókor egyetemes megismerését állította. Wilamowitz a tudós önfeladás követelményét ábrázolva ezt írja 1908-ban: „Valamennyien tudjuk, hogy a halottak szellemei nem beszélnek, amíg vért nem ittak: és nekünk a szívünkben kell vért adni a szellemeknek, amelyeket felidézünk.”⁵ Ugyanezt a képet használva Nietzsche így ír: „Én is, akárcsak Odüsszeusz, voltam az Alvilágban, s még gyakran leszek is; és nem csupán kost áldoztam, hogy egynehány holttal beszélhessek, hanem saját véremet sem kíméltem.” A hangsúly az *egynehány* halotton van, akiket Nietzsche megnevez, s akiknek nagy része nem is görög. A wilamowitzi *egyetemes* Hádész-kutatás helyén itt egy látszólag részleges célkitűzés áll: csupán „egynehány” halottal folytatott dialógusról van szó, ám akik „oly elevennek tűnnek nekem, mintha most, a halál *után*, soha többé nem tudnának belefáradni az életbe. Mert az *örök elevenségről* van szó: ugyan, mi múlik az -örök életen-, és egyáltalán, az életen?”⁶

Amikor Odüsszeusz, a legkíváncsibb görög, akit itt mindkét tudós a filológus östípusául választ, aláhatol a Hádészba, a múlt felé rajzó árnyözönét mindaddig kardjával tartja távol a vértől, míg azt az egyetlen árnyat felbukkanni nem látja, akit nem a múltból, hanem a jövőből, a *saját* jövőbeli sorsáról akar faggatni. Az egész görög mitológiában nem ismerünk olyan alászállást, amelynek célja a tiszta megismerés volna. Hádész házában minden ott van, ami elmúlt. S éppen Nietzschétől tudjuk, hogy az „örök eleveneken” kívül nemcsak a „tudni nem érdemes dolgok” végtelensége rajzik odalent: „Sok dolgot kell meghagynunk Hádész féltudatos derengésében, s nem megváltani akarni árnylététől, mert máskülönb — mint gondolat és szó — démoni urainkká válnak, és könnyörtelenül vérünket áhitózzák.”⁷

Amikor Nietzsche a saját filozófia kérdését állítja a filozófiai kérdés helyére, és a filológiát ezzé a filozófiává akarja változtatni, a saját „örök eleven” halottait akarja szóra bírni. A kifejezés tradicionális értelmében megszűnik filológus, történész lenni: az egyetemes múlt nem kíváncsi többé, kardjával tartja távol a bárki áldozati véréből megszólaló árnyakat. Saját maga, saját világának sorsa, s e saját világ története igazgatja.

A modern kor filológiájának, ókortudományának története — a Nietzsche nyomdokain járó kísérleteket nem számítva — kettős irányt vett: vagy a nemzeti történettudomány keretei közt maradván a nemzeti történelem és az antikvitás valamely részelemének kapcsolatait kutatja, vagy az antik népek történetét tanulmányozza mintegy nemzeti történet gyanánt, azaz mint a világ számos nemzeti történelmeinek egyikét. Az első esetben a fő veszély az egyetemes ókortudományról való provinciális leszakadás, a másodikban a klasszikus ókor tudománya nyom nélkül elveszti tárgya klasszikus voltának tudatát. E folyamat pillanatnyi végeredményét abban összegezhetjük, hogy a mintaadó — azaz klasszikus — ókor, és a ráirányuló, azt közvetítő, mintaadó — azaz klasszikus —

tudomány napjainkra ezt a kitüntetett szerepét elvesztette. Idézett tanulmányában Szilágyi János György ezzel kapcsolatban ezt írja: „Az ókortudományra bízott hagyomány mindenestre csak egy lesz a többi, egyenjogú társa mellett.” A jövőre, a tudomány sorsára irányuló kérdést pedig így fogalmazza meg: „Az ókortudomány... feladatai között a legelső mindenképpen az lesz, hogy ... meghatározza, mi az, amit az egyetemessé váló emberi kultúrában mint sajátos, egyedül rá váró szerepet vállalnia kell vagy lehet...”⁸ E kérdésre — az előbbieik alapján — azt a paradox választ kockáztathatjuk meg, hogy az ókortudományra bízott, s a többi kulturális hagyománnyal immár egyenjogú hagyomány feladata az „egyetemessé vált emberi kultúrában” ennek az *egyetemességnek* a biztosítása és őrzése. Ha az ókortudomány ezt a feladatot nem akarja vagy nem tudja betölteni, akkor az *egyetemesség* minden irányt magába foglaló, de ugyanakkor *eggyé* is változtató értelemben ez a világkultúra — ha létre is jön — csak világkultúra, de nem egyetemes lesz. Mit jelent ez?

Az egyetemességet a fenti értelemben véve, a világtörténelem az emberiség egyetemes történelmét jelenti, vagyis az *egy* világunk történetét, nem pedig az emberiség történelmeinek, történeti világainak összességét. A különböző egyes történelmek hordozói között a világtörténelem nevű összefüggésnek éppúgy megvan a maga meghatározott hordozója, vagyis akinek a *sajátjaként*, *akinek a számára* ez az összefüggés egyetemes, mint minden egyéb történeti összefüggésnek. A világtörténelem *egy* hagyomány a többi hagyomány között, aminek hordozó híján való feladása annak a világnak magának a hagyományát is felmondja, amelynek a történetéről szó van. Ami utána következik, az lehet, hogy szintén világtörténet lesz, de bizonyosan egy olyan világe, ami innen nézve nem tűnik világnak. Az előbb idézett tanulmány kérdését tehát a következőképpen fogalmazhatjuk át: miben állt és állhat az antikvitás világtörténeti jelentősége — *számunkra*, Európa számára?

Ha a világtörténelmet egy többé-kevésbé végtelen zsáknak gondoljuk, amibe fokozatosan behalmozódik minden vidék, nemzet és nép története, akkor e zsáknak tagadhatatlanul *egyik* tartalma a görög és római nép története is. Az egykorú összefüggéseken túli összefüggéseket a bekerülő új és új anyag — már csak pusztá súlyával is — újra meg újra átszervezi. Ha a kutatót valamely ide bekerült tárgy mint a zsák sokrétű tartalmának *egyike* érdekli, akkor az antikvitásnak nincsen világtörténelmi jelentősége, és tulajdonképpen sosem volt: csupán amíg a zsák tartalma volt még viszonylag szerény — mert feltöltése még az elején tartott —, addig bírhatott a jelentőség látszatával, ami azonban a megismert tartalmak gyarapodásával tovatűnt. Ebben a felfogásban a világtörténelmi összefüggést elsősorban a zsák képviseli — mint a különböző történelmeket *kívülről* egybefogó keret, az egyes történelmek jelentősége egyedül abban áll, hogy belül vannak a zsákon, ez viszont mindannyiuk közös jelentősége. A halmozódó tartalmak egyikének szempontjából sem létezik világtörténet (egyikük sincs kitüntetett viszonyban a zsákkal), egyedül a zsák szempontjából, neki magának azonban nincsen története, hiszen akkor önmagát is tartalmaznia kellene.

Ha a történettudomány ezt érti világtörténeten, akkor fokozatosan átalakul a legkorábbi leleteket feldolgozó kötetekkel induló, a végtelen idővel végtelen számúra duzzadó, „Világtörténet” feliratot viselő kötettömeggé, amit egy napon elhelyeznek Borges bábeli könyvtárában, ahol már ott sorakozik a világ minden kultúrájának története a világ minden nyelvére lefordítva.

A kultúrák és múltak egy olyan világkultúrává és világmúlttá integrálódásának folyamata, amely az antikvitást vissza kívánja szorítani a világtörténelemben játszott „reális” szerepére, *világtörténelmének* alapjául a világnak egy olyan fogalmát választja, ami nem a történeti világ „világa”, hanem a csillagászat Föld nevű bolygója, vagy a geológia földfelszín-fogalma, s így világtörténetnek tekint mindent, ami e bolygó felszínén valaha zajlott és zajlani fog. A történettudomány számára azonban a *világ* nem az emberi történések *természet* adta színhelye: az ember saját történetének világában él, aminek a

természet az *előfeltétele*, világ *előtti* feltétele. Világgá a természetet éppen az ember teszi, a természet egy darabja nemcsak akkor lesz egy darab világgá, amikor vízierőműbe fognak egy folyót, hanem akkor is, amikor megfestik: a természetben önmagában nincsen *táj*. A művész valóban megszólaltatja a világot, pontosabban világgá szólít egy darab természetet, nyelvet kölcsönöz neki, kiszabadítja csak magánakvaló, önmagába merült némaságából. A természettudomány ebben az ember előtti némaságában ismeri meg a természetet. A festő a természet mentén elhaladva annál a pontnál áll meg, amely számára tájjá érett, amelyik nem némán összehalmozódott természeti dolgokként, hanem tájként szól hozzá: segítségét kéri a tájjá teremtődéshez. A képi tájban a természet egy részlete olyan időbeli életbe lép át, amihez képest eredeti természeti léte *elmúlt*, tisztára múltbéli lét.

A világtörténelem világfogalma maga is történeti fogalom kell legyen. A görög—perzsa háborúknak világtörténelmi, vagyis egyetemes mondanivalója csak görög oldal felől nézve van, perzsa nézőpontból a sikertelen hadjáratok egyikéről van szó. Természetesen nem a győzelem teszi a nézőpontot egyetemessé: Izrael Asszíriától elszenvedett vereségének van egyetemes mondanivalója, Asszíria győzelmének *ugyanakkor* nincs. A perzsa birodalmat ez a veresége, Asszíriát ez a győzelme hozza világtörténelmi összefüggésbe — Európa számára. Ez a két háború a földkerekség akkor lezajlott valamennyi háborújával csak a történeti *világot* megelőző természet szempontjából nézve egyidejű.

Eszerint a világtörténelem nem úgy jön létre, hogy a különböző történelmek — mozgásuk során — előbb-utóbb mind-mind összetalálkoznak egymással, hanem úgy, hogy a sok-sok történelem *egyike* világtörténelem, a történeti hagyományok egyike világtörténeti hagyomány, amivel a többi hagyomány — ki-ki a maga idejében, a maga idejének valamely pontján — összefüggésbe kerül. A világtörténelem tehát nem a többi történelem feje fölött lebegő mindent átfogó absztrakció, hanem a történeti valóságok *egyike*. Ennek a világtörténet-hagyománynak a nézőpontja az, amit a vele kapcsolatba került történelmek a magukévá tesznek, ha belépnek a világtörténelembe. Ha a görög—római ókornak nem az ösztörténeti, hanem a világtörténeti helyére kérdezzük, azon az összefüggésen belüli helyére kérdezzük, amely összefüggés ezt az ókort az európai népek közös ókorává, közös hagyományává tette, noha tisztán történeti értelemben sohasem volt e népek közös múltja. Az európai népeknek nem a története közös, hanem a világtörténete. A nemzeti tudományokként szerveződő modern filológiákkal szemben ez az a pont, ez az a *saját*, ahol a klasszikus ókortudomány számára tudomány és hagyomány egységének feszültsége megjelenik, ahol tudományos alkotása egyszersmind *megettörténik* tudása tárgyával.

Amikor Nietzsche a tragikus héroszban nem csupán az antikvitás, hanem az egész eddigi emberi történelem legmagasabb típusát látta meg, olyasmit vélt meglátni, ami szerinte nemhogy nincs meg az európai kultúrában, de amivel ez a kultúra egyenesen ellentétes. Gondolkodói munkássága céljaul — ennek megfelelően — nemcsak a keresztény Európának és értékeinek lerombolását tűzi ki, hanem az ókor mindazon elemeinek leküzdését is, amelyek e későbbi fejlődést tünnek előlegezni. Ezt a programot Nietzsche új világtörténelmet szabó, az embert a maga ember voltában érintő, egyetemes célkitűzésnek fogta fel. Lássuk, túllível-e ez a terv az imént körvonalazott „régii” világtörténeten?

Az európai népek közös világtörténetének kezdőpontján az antikvitás áll, még pontosabban — és ez a pontosság itt nagyon lényeges — az antikvitás *vége*.

A *mi* világtörténetünk — nem a kultúránk! — az antik világ globális tagadásával kezdődik, az antik módon isteninek látott világ valamennyi értékének lerombolásával. Ez az új tagadás a *teremtettség* fogalmával sújt le az isteni kozmoszra, a *kinyilatkoztatás* fogalmával az ókor tudására és műveltségére, s a *megváltás* fogalmával a „humanitas” emberére. Az ókor egyetemes emberének ideálja az, akinek a szemével nézve ez az új világ — Pál apostol szavával — „örültség”. A világtörténelem itt keletkező európai fogalmának a görög—római ókor világa mint a tagadott „evilág” alkotja részét, a tagadás egyete-

mességénél fogva egyetemes „részét”. E világ történetének legdicsebb lapjai továbbra is a görög és római történelem lapjai maradnak, de a világtörténelembe való belépés feltételeként őseiket Noé utódai közé kell rendezniük. S ahhoz, hogy a világ lakható legyen, maga a megtagadott, immár pogánnyá letű antik világ nyújt segítséget gyakorlati és szellemi eszköztárával. Az antik ókor ebbe az összefüggésbe kerülve ölti fel a tipikus világ, a tipikus teremtetlen világ képét, az antik ember a tipikus pogány alakját, tudása pedig ekkor válik „evilág bölcsességévé”. Az ideális antik ember — a reneszánszig titkolt, attól kezdve nyílt csodálat tárgya — így lesz a mintaadó-klasszikus pogány: a *csak emberi* legmagasabb rendű, egyetemes példánya.

Az a kérdés, hogy az antikvitás tudományának, illetve tárgyának van-e ma, és lehet-e a jövőben egyetemes jelentősége, azt kérdezi, világtörténelmi-e az ókor. Az előbbiekből az következik, hogy európai értelemben vett egyetemességét mind az antikvitás hagyománya, mind a bibliai hagyomány az egymással elkezdett — és soha be nem fejezett — *dialógusában* nyerte. E dialógus-viszonyon kívülről szemlélve, azaz bármely más — egyébként reális — történelmi összefüggésben szemlélve, e hagyományok egyike *sem* egyetemes. A filológia mint a számtalan múlt *egyikének* tudománya — ezt a dialógust mondja fel, figyelmét valójában arra az ókorra koncentrálja, amelyik *számunkra* nem szólalt meg. Amikor az antik hagyományt kivonja a bibliai hagyománnyal kezdett vitából, hogy a többi, egyenrangú történelmi hagyomány közé tagolhassa, a világtörténelem elé, a mi világunk története előttre küldi vissza, a céhszerű szaktudomány Hádészába. Mert a nem antik világgal folytatott párbeszéd egyedül az, amiben az antikvitás élettelen árnyai „szárnyas szavakat” szólnak.

Az európai kultúra, amikor a Bibliát tette alapkönyvévé, történelemképébe, a történelmi drámáról alkotott képébe egy olyan tagolást, egy olyan szimbolikus rendet vitt be, amelyben a görögök, rómaiak és zsidók örök szimbolikus vonatkoztatási pontokká váltak. A történelmi dráma tere, amelyben mi magunk is állunk — éppen, mert benne állunk —, nem a geometria homogén tere. Létesíthetünk persze olyan térkonstrukciót, amelyben az antikvitás vagy a bibliai kor vonatkoztatási pontjai teljesen egyneműek bármely más vonatkoztatási ponttal, vagyis ahol a helyek és irányok tartalmi különbségei eltűnnek az egymáshoz képest elfoglalt helyek tér- és időbeli viszonyaiban. Ez a történelemgeometriai elrendezés is realitást ábrázol: csak hogy a káosz realitását, ami nem a rend és összefüggés hiányát, hanem a *bármiféle* rend és összefüggés lehetőségét jelenti. Világtörténelem-fogalmunk értelmében a bármiféle rend lehetősége korábbi a rendezettségénél, a történelmek egyneműsége korábbi a világtörténelemnél. Egy ilyen egynemű történelem-halmazban (egy ilyen semmilyen festőtől tájja „meg nem váltott” természetdarabban), amit Panofskyval úgy jellemezhetünk, hogy benne az 1510-ben készült néger szobor „egyidejű” Michelangelo mennyezetfestményeivel a Sixtus-kápolnában, egy ilyen halmazban értelmezhetetlen Kerényi Károly megfogalmazása, miszerint „a filológus személyében mai ember lép érintkezésbe az antik világgal”.⁹ E halmaz-szemléletben ugyanis a mai ember holnapra már tegnapi emberré válik, s annak, hogy az egyik árny a másik árnyal, a tegnapi ember egy tegnapelőtti emberrel hogyan lépett érintkezésbe, legfeljebb tudománytörténelmi érdekessége van.

Más a helyzet azonban, ha ez a mai ember az ő „maiságát” éppen az antikvitáshoz való viszonyában *definiálja*: ez hozzászólás a dialógushoz, ez világtörténelmi tevékenység. Az egymást követő európai korszakok, az egymást követő „mai” emberek közös ókora épp ebben a tevékenységben létezik. A *mi* ókorunkat a továbbra is múló idő semmilyen hatalma nem változtathatja — mondjuk — prehistóriává, kivéve, ha mi magunk elhagyjuk azt a nézőpontot, ahonnan a világtörténelmet egykor megpillantottuk.

A múlt század második felében a teológia uralma alól felszabaduló antik vallástörténelmi kutatás növekvő mértékben látta kicsúszni kezei közül a klasszikus ókor egyetemességét. Szimptomatikus, és nem magyarázható egyedül Nietzsche hatásával, hogy az úgynevezett

vallástörténeti megújulás képviselői (pl. W. E. Otto, de kisebb mértékben Kerényi is), amikor az antikvitás egyetemességét hangsúlyozzák, mindig viszonyulni kényszerülnek az európai kultúra bibliai elemeihez is, mégpedig általában ellenségesen. Mindazok, akik a görög és a bibliai ember — Európa történetét és világtörténetét teremtő — dialógusában kötelességüknek tudták, hogy részt vegyenek és állást foglaljanak, a klasszikus ókor igenelt vagy tagadott *egyetemességét* vallották.

Magát a tudományt illetően ebből az következik, hogy ha ez az egymásra vonatkozottság megbomlik, az egyik oldalon a bibliai filológia válik az ókori Közel-Kelet tárgyterületeinek egyikévé, a másikon a klasszika-filológia lesz a Mediterraneum történeti tudományainak egyikévé. Egyetemesség-igényüket csakis az egymáshoz fűződő kivételes viszonyukból támaszthatják, olyankor is, amikor ezt a viszonyt éppen ellenséges viszonyként élik. Ez *is* Nietzsche öröksége.

Amikor a régész behatol egy ókori sírba és kézbe veszi a sírmellékleteket, ókortudósi feladata nem merül ki sem a lelet körülményeinek pontos rögzítésében, sem a tárgyak megtisztításában és helyreállításában, sem a kormeghatározásban, s végül a múlt jobb megismerésében sem. Ez a tevékenység a múltat érintetlenül hagyja, a jelent pedig nem más, jelenvaló elevenséggel gazdagítja, csupán gyarapítja köröttünk az elmúlt jelenek árnyait. A filológia filozófiává változtatásának követelménye annyit jelent, hogy a tudományos interpretációból nem maradhat ki maga a helyzet: a történész, amint kezében fogja a sírleletet. Már pusztán tetteivel is értelmez: átértelmezte a sírmelléklet sírba kerülési feltételeit, a temetés célja nem ez volt. A múlt egy darabja megváltozott. A tudós nem csak egy tárggyal és nem csak egy ismeretlen emberrel találkozott: saját tetteivel is. Ennek a helyzetnek az értelmezése helyezi valóban közös kontextusba a múltat és a jelent. Hádészba nem lehet áldozat nélkül alászállni, a tudós fáradozása pedig önmagában nem áldozat, hanem egyszerűen csak kötelesség. A lent lakókat meg kell szólítani, a magunkét ajándékozni, hogy ők is adjanak a magukéból.

Jegyzetek: 1. Szilágyi János György: „Mi, filológusok”. Antik tanulmányok, 1984. XXXI/2. 172. o. — 2. Idézi Kerényi Károly: Wilamowitz filológiája és a magyar föld antik emlékei. In: uő.: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, 1984. 97. o. — 3. Fr. Nietzsche: A tragédia születése. Budapest, 1986. 17. o. — 4. Vö. Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Haag, 1976. 10. o. ssk. — 5. Idézi Szilágyi i. m. 172. o. — 6. Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. k. 533. o. sk. — 7. Uo. 526. o. — 8. Szilágyi i. m. 196. o. sk. — 9. Kerényi Károly: Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok. In: Kerényi i. m. 50. o.

Számunk írói

Békés Gellért bencés, a római Szent Anzelm Egyetem professzora
Fehér Márta filozófus, Műszaki Egyetem, Budapest
Tatár György az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa
Somorjai Ádám bencés főiskolai tanár