

Schmal Dániel

A TERMÉSZETI ESEMÉNY MINT TÖRTÉNETI JEL A 17. SZÁZADBAN

A Rotterdamban élő hugenotta gondolkodó, Pierre Bayle *Történeti-kritikai szótára* a mű 1696-os megjelenése után azonnal a kortárs filozófiai és teológiai viták középpontjába került. Bayle bámulatos erudícióval igyekszik elvégezni azt a herkulusi munkát, amelynek során a tiszta ész ideái rendezett viszonyokat kell hogy teremtsenek a történelem és a filozófiai hagyomány Augeiasz-istállójában.¹

A szótár fő támadási pontja az úgynevezett *‘discours de Socrate’*, a filozófia szókratészi vonulata, amely a természet kutatását etikai megfontolásoknak rendeli alá. Szókratész ugyanis azt kívánta – fogalmaz Bayle az *‘Anaxagoras’* szócikkben –, hogy „a természetet teljes egészében erkölcsi megfontolások, a rend és a tökéletesség ideái által magyarázzuk”.² E szókratészi program kritikája egyidős a modern természettudomány Galilei–Descartes-féle tervezetével, és paradigmatisma formájában a kopernikuszi világkép körüli vitákban fogalmazódik meg. A csillagászat ptolemaioszi rendszere – Cyrano de Bergerac hasonlatával élve – olyan, mintha pacsirtasütés közben a kemencét forgatnánk a nyárs körül.³ Az az elképzelés, amely az ember centrális pozíciójából kiindulva az asztrológia egy bonyolult rendszerét részesíti előnyben, a 17. század közhelyszerű felfogása szerint az emberi gőg és önszeretet megnyilvánulása. A fizika egyszerű matematikai rendszere antropomorf nézőpontunk feladását követeli.

Az antropomorf elvek eltávolítása a természet területéről ugyanakkor számos feloldhatatlannak tűnő nehézség forrása a korban. Mi a szerepük azoknak a sajátos emberi fogalmaknak, amelyek a morál, a politika és a teológia területén egyaránt nélkülözhetetlenek? A természeti események ugyanis, amelyek a fizikában egy dezantropomorfizált, matematikai nyelven írhatók le, gyakran egyszersmind az emberi világ eseményei is, értékek, szándékok és vágyak tárgyai – részei tehát egy olyan elbeszélésnek, amelynek kitüntetett szereplője az ember. E narratíva keretét ekkoriban az a bibliai elbeszélés alkotja, amely az emberi sors eseményeit egy, az idő kezdő- és végpontja közé írt történet mozzanataiként ábrázolja. A kérdés tehát a következőképpen szűkíthető: Hogyan viszonyul egymáshoz a világ fizikai és morális leírása, vagy – a korabeli terminológia szerint – hogyan kooperál a történelem eseményeiben az isteni akarat megnyilvánulásának két formája: természet és kegyelem.

Pierre Bayle *Pensées diverses sur la Comète* című műve egy üstökös megjelenése kapcsán veszi célba azokat a hiedelmeket, amelyek a váratlan természeti jelenség felbukkanását valamely fenyegető veszedelem előjelének tekintik. Az írás fiktív levelek sora, amelyeket a szerző egy párizsi doktorhoz ír. Tézise röviden összefoglalható:

„[K]éptelen vagyok megérteni – írja a címzettnek –, hogy egy olyan nagy tudós, mint ön (aki az üstökös visszatérének megjósolása után nem kételkedhetett volna abban, hogy e testek alá vannak vetve a természet rendes törvényeinek, s nem minden szabály nélküli csodás események)

¹ „Je prétends avoir une vocation légitime pour m’opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire” – idézi Bayle hitvallását Hubert BOST, „Le »lego« de Pierre Bayle”; in: O. ABEL, P-F. MOREAU (éds), *Pierre Bayle: La foi dans le doute*; Labor et Fides, Genève, 1995, 87. o.

² Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*; (éd. Alain NIDERST) Éditions Sociales, Paris, 1974, 32. o.

³ Cyrano de BERGERAC, *Holdbéli utazás*; (ford: SZÁVAI Nándor) Magyar Helikon, Budapest, 1962, 10. o.

– ön tehát mégis hagyta, hogy magával sodorja az ár, s a kevés kiválasztott észérvei dacára azt képzelet a többi emberrel együtt, hogy az üstökösök mintegy hírnökök, akik azért jönnek, hogy hadat üzenjenek az emberi nemnek Istentől.”⁴

A szöveg két, élesen szembeállított gondolati pólus köré rendeződik. Az egyik oldalon az észérvek állnak (*raison*), amelyek a kisszámú ‘kiválasztott’ tulajdonát képezik, akikhez a címzett mint a Sorbonne doktora maga is hozzá kell hogy tartozzon. E kevés kiválasztottal szemben az emberek maradéka áll, akiket a képzeletük vezet. Az ész oldalára sorolódik továbbá a ‘jóslás’ (*prédire*) abban a tudományos értelmében, ahogyan ma predikciókról beszélünk, míg a másik oldalon a jelzés isteni üzenetet tételez az események mögött. Az üstökös tehát két interpretációs séma metszéspontjában helyezkedik el. Az egyik az isteni akarat különleges megnyilvánulásának tekinti az üstökös megjelenését, a másik egy állandó és változatlan természeti rend háttérébe illeszti azt vissza.

A 17. századi filozófia karteziánus nyelvezetében azonban az utóbbi értelmezés is az isteni akarat megnyilvánulását látja az események mögött. A szókratészi diskurzus kizsorítására tett kísérlet Bayle-nél nem a materialisztikus természettudomány és a világ teista szemlélete közötti vita egy hadmozdulata – sokkal inkább a teremtés és az isteni akarat viszonyának két eltérő teológiai koncepcióját hivatott szétválasztani. A neves francia filozófus, Nicolas Malebranche terminusaival élve – aki ebben az időben alapvető hatást gyakorolt Bayle-re – a kérdés a következőképpen fogalmazható meg: az üstökös megjelenése a világot fenntartó isteni akarat *különös* megnyilvánulásának tekintendő, vagy Isten *általános akaratának* a következménye? A kérdés tétje voltaképpen a természeti események *általános* klasszifikálhatóságának és az üdvtörténet szingularitásának viszonya. Isten általános akarata (*volonté générale*) Malebranche felfogásában olyan akaratú aktust jelöl, amely egy általa megállapított, általános törvény alapján fejti ki egyedi hatását.⁵ Amikor tehát Bayle azt állítja, hogy az üstökösök megjelenése általános szabályt követ, felfogása része annak a kora újkori trendnek, amely a természet anomáliáit immár nem egy aktív és invenciózus *phüszisz* szeszélyeinek tulajdonítja, hanem igyekszik megtalálni az összefüggéstelen jelenségek mögött rejtőző rendet. Az üstökösökhöz kapcsolódó jelentésképződmények megnyirbálása egy egyszerre gyakorlati és teoretikus értelemben vett integrációs stratégia része, amelynek célja: visszanyerni a rendkívüli eseményeket a rend egy általános koncepciója számára.⁶

Bayle érvek egész sorát vonultatja fel az üstökösökhöz kapcsolódó babonás tévképzetek ellen. Lehet-e összefüggés – kérdezi – egy természeti esemény és az emberi világban bekövetkező történeti események között? Bayle állítása szerint a ‘historia’ – vagyis a természet leírása – csupán események egymásutánját tudja megállapítani, a köztük lévő ok-okozati kapcsolatok rögzítésében nem kompetens, hiszen az eseményeket összekötő erő a jelenségek mögött rejtőzik. Ha egy polgár – írja Bayle – kinéz az ablakon, biztos, hogy embereket fog látni a Pont St-Michelen. Ám e polgár nem ‘oka’ és nem ‘jele’ annak, hogy a hídon délelőttönként emberek sétálnak. Ha egy hölgy kitekint Párizs egy forgalmas utcájára, biztos lehet benne, hogy hamarosan megpillant egy hintót, amely elhajt az ablaka alatt. De joggal hihetné-e, hogy az ő arcának felbukkanása az előjele a város valamennyi

⁴ Pierre BAYLE, *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète* 3.§; in: *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*; La Haye: Compagnie des Libraires, 1737. – Reprint: (avec une introduction par Elisabeth LABROUSSE) Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, vol. III. 10. o. (A továbbiakban a reprint kiadást OD² formában rövidíttem.)

⁵ vö. Nicolas MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grace*; (éd. Ginette DREYFUS) Paris: Vrin, 1976² (André ROBINET (éd.) *Œuvres complètes* vol. V.), 147. o.

⁶ A monstrozitás felfogásában bekövetkezett 17–18. századi változások elemzése igen szemléletesen mutatja be ezt a folyamatot Michael HAGNER munkájában: „Enlightened Monsters”; in: William CLARK, Jan GOLINSKI, Simon SCHAFFER (eds), *The Sciences in Enlightened Europe*; Chicago–London: The University of Chicago Press, 1999, 175–217. o., lásd különösen: 177. skk. o.

polgára számára, hogy hamarosan egy hintó fog feltűnni a sarkon? Az ok-okozati kapcsolatok feltárása tehát nem a *'historia'*, hanem a fizika területére tartozik. Csak ez állapíthatja meg, hogy a nap- vagy a holdfogyatkozások mikor és miért következnek be:

„Ha a napfogyatkozások az égitestek mozgásának szükségszerű következményei, akkor az *embertől függetlenül* következnek be, s nem állnak semmiféle viszonyban az emberi érdemekkel vagy bűnökkel. Következésképpen ugyanígy mennének végbe, Isten akár meg akarja büntetni az embereket, akár nem, úgyhogy mindez nem lehet előzetes jele az isteni igazságszágnak. Mi több, le kell mondanunk a józan észről, vagy bele kell nyugodnunk, hogy *egy természeti esemény csak akkor lehet valaminek a jele, ha ő maga az oka vagy az okozata valaminek, vagy pedig ha mindkét esemény ugyanattól a dologtól ered.*”⁷

Az idézet világosan mutatja, hogy Bayle eredeti szándéka a Szókratész-kritikával voltaképpen a természeti jelenségekhez kapcsolódó jelentésképződmények ellenőrizetlen burjánzásának kíván gátat vetni. A természeti események jelentéshordozó képessége Bayle-nél – első megközelítésben – egyirányú: egy természeti esemény csak egy másik természeti esemény jele lehet, ha közöttük meghatározott összefüggés áll fenn: egy lehulló kő nem lehet tehát az isteni igazságszolgáltatás jele. Hogyan viszonyul azonban egymáshoz az okkazonalista magyarázat e háttere előtt természet és erkölcs, a természettörvények és a kegyelem világa? A lehulló kő példája gyakran visszatérő hivatkozási alap a probléma tárgyalásakor. A Bírák könyvében Abimelek – Gedeon fia – Tebec városa alá vonul, ahol „egy asszony egy kézimalmom követ dobta Abimelek fejére, amely bezúzta a koponyáját”.⁸ Semmi kétség, a lehulló kő a természet törvényeinek engedelmeskedett. Ám a Biblia hozzáfűzi: „Így fizetett meg Isten Abimeleknek azért a gonoszágáért, amelyet apja ellen követett el, amikor meggyilkolta hetven testvérét.”⁹ Események egy és ugyanazon sorozata szemmel láthatólag különböző leírások irányában nyitott. Ha azonban a fizika – általános törvények alapján – kimerítő módon magyarázza az események bekövetkezését, miben alapozható meg annak a történeti leírásnak az érvényessége, amely egy értelmes akarat megnyilvánulását véli felfedezni a lehulló kő mozgása mögött? Vegyünk szemügyre néhány lehetséges álláspontot.

1) Spinoza az *Etika* első részének függelékében éppen a lehulló kő példáján igyekszik megmutatni, hogy az a morális diskurzus, amely az események folyását az ember partikuláris érdekei alapján szemléli, tudatlanság eredménye. A 'jó' és a 'rossz', a 'bűn' és az 'erény', a 'szépség' és 'rútság' vagy a 'rend' antropomorf fogalmai mögött az a hamis meggyőződés áll, hogy a természet – csakúgy, mint az ember – mindent valamilyen cél érdekében tesz. E tévképzet az okok ismeretének hiányosságában, pontosabban szólva az ideák eredeti rendjének és kapcsolatának megbontásában, az inadekvát ideák csonkaságában gyökerezik, és az *imaginatio* képességeiben realizálódik. A világ imaginatív megragadása vezet az ámulathoz, a csodák és a világ erkölcsi kormányzatának torz eszméihez. Az okok felismerése során azonban „a tudatlanság megszűntével megszűnik az ámulat is”.¹⁰ A *Tractatus*ban nyomon követhetjük, hogy Spinoza miként írja át az üdvtörténet hagyományos terminusait a természet rendes menetével kapcsolatos fogalmak egzakt nyelvezetére.

2) Malebranche álláspontja, amely az 1680-as évek elején igen mély hatást gyakorol Bayle-re, első látásra elfogadhatóbb *modus vivendi*t kínál a természettudományok és a kinyilatkoztatás számára.

⁷ *OD²III*:38. o. Saját kiemeléseim.

⁸ Bír 9, 50–53. o. A Magyar Bibliatársulat fordítása, A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1994.

⁹ Uo. 56. o. vers.

¹⁰ Benedictus de SPINOZA, *Etika* I. rész, függ. Magyarul: (ford. SZEMERE Samu fordítása nyomán BOROS Gábor); Budapest: Osiris Kiadó, 1997, 76. o. skk.

Malebranche szerint az Isten tökéletességét leginkább kifejező cselekvési mód, az általános – vagyis szabályokat követő – akarat tevékenységét feltételezi. Malebranche mégsem tagadja, hogy Isten – ha jónak látja – felfüggesztheti e rendet, és egyedi akaratú aktusokkal módosíthatja a természettörvények által alakított világ állapotait. Mindaddig azonban, amíg nem kapunk elfogadható kritériumokat az isteni cselekvés e két módozatának megkülönböztetésére, a *‘volonté particulière’* (az egyedi akaratú aktus) irányában tett gesztusok kitöltetlen, üres csekkhez hasonlatosak. Mi alapján tudjuk tehát megállapítani, hogy egy esemény az isteni *‘volonté générale’*, vagy a *‘volonté particulière’* az általános vagy az egyedi akarat eredménye? Malebranche a következő szempontokat jelöli meg. Az egyetemes természettörvények – tehát az isteni *‘volonté générale’* – művéről van szó, ha egy esemény bekövetkezését azonnal követi egy másik, amelyet a megszokás alapján a dolog okozatának nevezünk. Eszerint nincs okunk csodára gyanakodni, ha a fájdalom, amelyet az ujjunkban érzünk, egy tű szúrását követi. Nem beszélhetünk csodáról akkor sem, ha egy esemény valamely ismert törvényszerűséggel összhangban megy végbe. Biztosra vehetjük, hogy az isteni *‘volonté générale’* áll a háttérben, ha az esemény nem egy meghatározott cél érdekében történik. Például ha eső hull a termőföldre, de azt látjuk, hogy eközben köves talajra is esik, aligha tekinthetjük csodának ezt az eseményt. Isten ugyanis miért cselekedne partikuláris akarata révén – mely egy egyedi cél elérésére irányul – feleslegesen? Ugyanígy, ha egy földműves esőért imádkozik, s valóban eső hull a földre, nem szabad elhamarkodottan csodáról beszélnie, hiszen ez olyan esemény, amely máskor is előfordult már. Malebranche elméletének szembetűnő vonása, hogy az általa adott szempontok segítségével akárhányszor megalapozottan hihetjük, hogy az anomáliát mutató események mögött a rendes isteni akarat áll, azt azonban – ha nem is zárhatjuk ki – sohasem feltételezhetjük kellő megalapozottsággal, hogy csodával van dolgunk. Ha olykor egészen rendkívüli esemény megy is végbe – például egy kő akkor esik le, amikor látszólag senki sem löki meg –, lehet, hogy a természetes okok olyan bonyolult összjátéka áll a háttérben, vagy egy olyan törvény idézi elő a váratlan mozgást, amely előttünk ismeretlen – például egy angyal akarata indítja el a kő hullását. „Így – foglalja össze az eredményt Malebranche – gyakran biztosak lehetünk abban, hogy Isten általános akaratú aktusok alapján cselekszik, de még a leghitelesebb csodák esetében sem szerezhetünk hasonló bizonyosságot arról, hogy partikuláris akaratú aktusok révén tevékenykedik.”¹¹

3) Malebranche fáradhatatlan ellenfele, a janzenista teológus, Antoine Arnauld ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy – szöges ellentétben az oratorianus atya jámbor felfogásával – arra nem lehet elegendő alapunk soha, hogy egy eseményt teljes bizonyossággal a természettörvények működésének tulajdonítsunk. Ha az Abimelek fejére hulló kő *látszólag* csupán a természet törvényeinek engedelmeskedik is, sohasem tudhatjuk, hogy az események bonyolult láncolatában valamelyik korábbi elem (amelytől a kő jelenlegi mozgása függ) nem a partikuláris gondviselés műve-e. A Szentírás által elbeszélt történet háttérében „kicsiny események végtelen sora áll – írja –, melyek csupán a legközelebbi okokat tekintve általános törvények következményeinek tűnnek – ilyenek az éhínségek, a dögvészek, a hajótörések. A vallás azonban arra tanít minket, hogy Isten ezer és ezer, előttünk rejtett módon avatkozhat és avatkozik is bele valóban ezekbe az eseményekbe”.¹² A világ fizikai rendje mindig nyitott tehát a természetfeletti összefüggések tágabb jelentéshorizontja felé, csoda és természet mégis két diszparát, elkülönült eleme marad az események lehetséges kapcsolatainak.

4) Leibniz felfogása éppen e szembeállítás alapjait kérdőjelezi meg az 1686-os *Metafizikai értekezésben*, amely sok tekintetben közvetíteni kíván Malebranche és Arnauld álláspontja között. A csoda e filozófusoknál kivételként van definiálva, amely szemben áll az általános renddel, s ugyanez igaz

¹¹ MALEBRANCHE, i.m. 150. o.

¹² Antoine ARNAULD, *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*; in: *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*; Paris–Lausanne: Sigismond d’Arnay 1775–1783. (repr. Brussel: Culture et Civilisation, 1967.), tom 39, 177. o.

Bayle felfogására is. Leibniz ezzel szemben úgy véli, hogy „a csodák éppúgy a rendhez tartoznak, mint a természetes események”. A két fogalom közötti különbség csupán abból adódik, hogy „a természet nem egyéb, mint Isten szokása, amelyet felfüggeszthet, ha nyomósabb oka van rá, mint amelyik arra készítette, hogy ezeket az elveket alkalmazza.”¹³ A megoldás kulcsát a 'nyomósabb oka van rá' kifejezés hordozza. Ezek szerint a felfüggesztés aktusa (a csoda) nem az isteni önkény megnyilvánulása, hanem valamely magasabb ésszerű elv szükségszerű folyománya. Leibniz a későbbiekben még tovább megy. Mint ismeretes, Malebranche okkacionalizmusát előszeretettel nevezi 'folyamatos csodának', jóllehet, mint láttuk, az okkacionalizmus az isteni cselekvés rendjét maga is természet törvényekhez köti. Leibniz szerint azonban mindez nem elegendő ahhoz, hogy valamit természetesnek nevezzünk. A megközelítés ugyanis, amely csupán annak alapján tesz különbséget természetes és csodás események között, hogy a jelenség beleillik-e egy feltételezett rendbe, pusztán külsődleges: *denominatio extrinseca*. Ezt a megközelítést alkalmazva – írja – ugyanazt az 'A' eseményt természetes jelenségnek tekinthetnénk, ha az előző és az őt követő jelenség vele azonos jellegű, s csodának mondhatnánk, ha az ezt megelőző állapot nem hasonlít hozzá. A csoda valódi értelme ezzel szemben nem olyan eseményre utal, amely kivétel a rend alól, hanem valami olyanra, ami nem következik a dolgok természetéből. Ha például egy test, amelyre semmilyen erő nem hat, körmozgást folytat, a jelenség Leibniz szerint még akkor is csodának minősül, ha teljes rendszerességgel megy végbe. Ugyanígy, bírálja Leibniz Malebranche elméletét, test és lélek közlekedése, amíg ennek nincsen alapja a szubsztanciák természetében, még akkor is csoda marad, ha történetesen kivételt nem engedő rendszerességet mutat is. A természetesség alapja tehát nem a rendszeresség, hanem a megmagyarázhatóság.¹⁴ E felfogás – hiszen Leibniz rendszerében mindennek van elégséges alapja – nyilvánvalóan nem enged meg csodát, Leibniz mégsem egészen Spinoza vagy Malebranche álláspontját fogalmazza meg, hiszen a csoda e felfogása az Arnauld-féle ellenérv szellemében gondolja át a fogalmak viszonyát. Lehetségesek olyan kivételes esetek, amelyeket a természet törvények jelenlegi regularitása kizár. Ám ezek az esetek maguk sem ok nélküliek. Egy magasabb racionalitás rendjébe éppúgy beletartoznak, mint a természet törvényeknek megfelelő események. Ami a természet megszokott működését felfüggeszti, nem a providenciális isteni önkény, hanem az ész magasabb elveinek követelménye, amely egybefogja a természet és az erkölcs világát.

Világosság
2002/4–5–6–7

Schmal Dániel:
A természeti
esemény mint
történeli jel
a 17. században

Végezetül tekintsük át Bayle álláspontját! Bayle, mint láttuk, úgy véli, a természeti események nem hordozhatnak természetfeletti utalásokat. Szavai szerint lehetetlen, hogy egy, a fizika területén magyarázható esemény *egyszersmind* Isteni különleges akaratának is jele legyen. A természeti jelek ugyanis minden esetben általános törvényekre támaszkodva teszik lehetővé a predikciót, általánosságuknál fogva pedig nem alkalmazhatók valamely különleges cél megvalósítására. Kézenfekvő ellenvetés, hogy a fizika egyetemes törvényeinek engedelmeskedő inga egy óra szerkezetében minden további nélkül jelölheti az *adott egyedi ember számára*, hogy munkába kell indulnia. Igen, feleli Bayle, ám amíg egy természeti jelenséget jellé tehetünk önmagunk számára az erkölcsi világban, addig azt csak Isten teheti meg, hogy egy természeti esemény egy másik esemény jele legyen. A szignifikáció e viszonya pedig csak kétféleképpen válhat számunkra világossá. Vagy úgy, hogy a kapcsolat hozzáférhetővé lesz természetes értelmünk számára a természeti törvények rendszeres működése alapján, vagy speciális kinyilatkoztatás révén. Minthogy egy üstökös megjelenése és a közeli dögvész között semmiféle természetes kapcsolat nem mutatkozik, az előbbi mindaddig nem tekinthető az utóbbi előhírnökének, amíg a kinyilatkoztatás ezt *expressis verbis* ki nem jelenti.

¹³ *Metafizikai értekezés* vii., in: Gottfried Wilhelm LEIBNIZ *Válogatott filozófiai írásai*; (ford. ENDREFFY Zoltán és NYÍRI Tamás), Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986, 13. o. sk.

¹⁴ „Réponse de Leibniz à Lamy” (1703); in: André ROBINET (éd), *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*; Paris: Vrin, 1955, 377–378. o.

Minthogy azonban a szent szövegek e tekintetben nem adnak pontos útmutatást, egy rendes természeti jelenség nem lehet egy rendkívüli esemény jele.

Különös módon a végeredmény mégsem egészen az, amit várnánk. Bayle konklúziója nem abszolút értelemben tagadja, hogy egy természeti esemény valamilyen természetfeletti szándék hírmondója legyen. Pusztán annyit állít, hogy amikor Isten az általános törvények nyelvét használja, nem adhat át valamilyen partikuláris, pusztán a kiválasztottak egy kicsiny csoportjának szóló üzenetet. Az *egyetemes törvények erkölcsi üzenete maga is egyetemes*. Egy pestis, vagy a villámlás fenyegetése valóban Isten haragjának jele, amely *általában* szólítja fel az emberiséget a bűnbánatra. A 'discours de Socrate' elleni érvelés így csak az egyik azon motívumok közül, amelyek a természettudományok és a morál megváltozott viszonyát érintő vizsgálódásokat ösztönzik. A diskurzusok szétválasztása és megkülönböztetése a vonatkozásba állítás és az utalás mozzanataival egészül ki.

Abimelek történetének különböző értelmezései nem annyira a biblikus üzenet szekularizációjának folyamatát mutatják, mint inkább azt az igyekezetet, hogy a történelem antropomorf, sorsfordító eseményei – biblikus szóhasználatban a csodák – maguk is az ész egyetemes elveinek ellenőrzése alá foglaltassanak.

Világosság
2002/4–5–6–7

Schmal Dániel:
A természeti
esemény mint
történeti jel
a 17. században