

Pierre Poiret: karteizianizmus és misztika között

Vajon milyen viszonyban áll egymással Descartes legelső módszertani elve, amely szerint soha semmit sem fogadhatok el igaznak, „amit nem evidens módon ismertem meg annak”,¹ és az a metafizikai gondolkodás, amely az első evidenciától az elgondolható határaihoz (az anzelmi *id quo maius cogitari non*hoz) halad előre, hogy ezen a határon állva a határon túli lehetőségével (az anzelmi *maius quam cogitari possit*al) is számot vessen?² Milyen kapcsolatban van továbbá mindez – tehát egyrészt a módszeres, kritikai attitűd, másrészt az elgondolhatón túli elgondolásának igénye – azzal a még ennél is radikálisabb kihívással (mondhatnánk, a gondolkodás számára elgondolható legradikálisabb kísértéssel), amely a *maius quam cogitari possit* alanyát egy személlyel azonosítja, s annak tudatában gondolkodik, hogy „szem nem látta, fül nem hallotta, emberi szív föl nem fogta, amit Isten azoknak készített, akik őt szeretik” (1Kor 2,9)? A korai felvilágosodás nemcsak a descartes-i módszer alkalmazásának, de – amint Henri Bremond fogalmaz – a „miszticizmus betörésének és térhódításának” is a korszaka, s e kettősség (ha benne a kor egy-egy egyformán lényeges, bár recepciótörténetileg messze nem egyforma gonddal kezelt dimenzióját látjuk) épp az imént megfogalmazott kérdésekre hívhatja fel a figyelmünket.³ Míg a karteizianizmus az értelem vilá-

¹ *Értekezés a módszerről*, II. rész. Vö. *Œuvres de Descartes*. Szerk. Charles Adam–Paul Tannery, Paris: Vrin. 12 vols. (Első kiadás: 1897–1913. A továbbiakban e kiadás kötet- és oldal-számaira AT VI. 18. formában utalok). Magyar kiadás (a továbbiakban: mk.): René Descartes, *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest: Ikon, 1996. 30.

² A latin idézetek forrásai az idézés sorrendjében: Anselmus Cantauensis, *Proslogion*. §§ 2–4. és 15. in *Uő, Opera omnia*. Szerk. Franciscus Salesius Schmitt. Edinburgh: Thomas Nelson, 1946. Vol. I. 101–104. és 112. Magyar kiadás: *Canterbury Szent Anzelm összes művei* (Teológiai, bölcseleti írások). Ford. Dér Katalin. Budapest: Szent István Társulat, 2007. 86–88. és 95.

³ Vö. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. 11 vols. Paris: Bloud et Gay, 1916–1933. (Új kiadás: Paris:

gosságát, addig a misztika a tiszta szeretet tapasztalatát teszi megfontolás tárgyává,⁴ ám e két attitűd mégsem idegen egymástól. Mindkettő szoros kapcsolatban áll a modern szubjektum születésének folyamatával,⁵ s számos esetben kölcsönös kihívást jelentenek egymás számára. Feszültségekkel terhelt viszonyuk számos gondolkodónál megfigyelhető, mégis ritka kivétel az, amikor e kettősség explicit formában jelenik meg egy szerző munkásságában. Ilyen kivételt jelent Pierre Poiret (latinosan Petrus Poiretus, 1646–1719), aki mind a karteizianizmus, mind pedig a 17–18. századi misztika történetének kiemelkedő alakja. Az alábbiakban ezért az ő munkásságával kapcsolatban teszem fel az imént megfogalmazott kérdéseket.⁶

Pierre Poiret több szempontból is enigmatikus alakja a 17. század utolsó s a 18. század első évtizedeinek.⁷ Gyakori értékelés szerint Descartes követése és a misztika kronológiailag elválasztott súlypontokat jelentettek munkásságában. Hubert Bost szerint „Poiret a *Cogitationes* idején művelt karteziánus

Armand Colin, 1967–1968. és Grenoble: Jérôme Millon, 2006). Az idézett kifejezések a 2., valamint a 3–6. kötetek alcímeiként szerepelnek.

⁴ A kvietizmus- és az ún. *amour pur-vita* tetemes szakirodalmából Bremond imént idézett munkáin kívül a következőket érdemes kiemelni: Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques – Le conflit Fénelon–Bossuet*. Paris: Desclée, 1958; Michel de Certeau, *La fable mystique, I. XVI^e–XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982; Michel Terestchenko, *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*. Paris: Seuil, 2000.

⁵ Vö. Michel de Certeau, *La pensée religieuse en France (1600–1660)*. In Uő, *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*. Paris: Gallimard–Seuil, 2005. 195–216., 203.

⁶ Pierre Poiret 1646-ban született Metzben. 1664-től Bázelen, Henauban, majd 1668-tól Heidelbergben folytatott teológiai tanulmányokat. Eleinte a Palatinatusba menekült különböző hugenotta közösségekben prédikált, megházasodott, majd 1672-től négy éven át a zweibrückeni Annweiler (ma Annweiler am Trifels) község protestáns pásztoraként szolgált. Ezekben az években kapcsolatban állt Descartes egykori levelezőpartnerével, Erzsébet hercegnő herfordi apátnővel. A bázeli évekre visszamenő Descartes-hatás ezekben az években egészült ki a rajnai misztika elmélyült ismeretével. A francia csapatok betörését követő, járványokkal terhelt, zűrzavaros időszakban Poiret súlyosan megbetegedett, majd a vérhasból kigyógyulván 1675-ben írta meg *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* című írását, amely a korai karteziánus irodalom egyik kiemelkedő darabja. Frankfurti tartózkodásai idején kapcsolatba került Johann Jacob Schutz köreivel és a korai pietizmussal (ehhez lásd Johannes Wallmann, *A pietismus*. Ford. Szabó Csaba. Budapest: Kálvin, 2000. V. fejezet). Erre az időszakra tehető Antoinette Bourignon első műveinek olvasása. Amikor 1676-ban elhagyta háború sújtotta parókiáját, Poiret azzal a céllal utazott Amszterdamba, hogy személyes kapcsolatba kerüljön Bourignonnal, akihez végül Hamburgban tudott csatlakozni. E tanítványi kapcsolat alapvető fordulatot jelent Poiret életében; ettől kezdve fáradhatatlanul védelmezte Bourignont, akiben szentet és igaztalanul üldözött prófétánót látott. Antoinette Bourignon 1680-as halála után Poiret előbb Amszterdamban, majd a Leidenhez közeli Rijnsburgban települt le. Itt érte a halál 1719-ben.

⁷ Poiret munkásságának legátfogóbb elemzését lásd Marjolaine Chevalier, *Pierre Poiret (1646–1719): du protestantisme à la mystique*. Genève: Labor et Fides, 1994.

protestantizmusról irracionális spiritualizmusra váltott”.⁸ Ez az áttérés azonban soha nem volt teljes. Egyrészt Poiret már a karteziánus fő mű megírása idején foglalkozott misztikával, másrészt az Antoinette Bourignonnal való találkozás – tehát a legerősebb lelkeségi hatás – után sem hagyott fel a professzionális filozófiai munkával. Egyetértek tehát monográfusa, Marjolaine Chevalier értékelésével: „Úgy véljük, hogy az az elképzelés, amely élesen szembeállítja az első korszakot, amelyben Poiret jó karteziánus, és a második, amelyben Poiret a miszticizmus homályába merült, karikatúra.”⁹ Az ugyanakkor igaz, hogy Poiret az említett karteziánus mű, a *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* (1677) későbbi kiadásaiban (1685, 1715) visszavonja a korábbi descartes-i tanítását, miközben hangsúlyossá válik „a romlott emberi értelemmel szembeni bizalmatlanság”, valamint „a bizonyosság, hogy a lélek közvetlen megvilágosodásban részesülhet”.¹⁰ Igaz továbbá, hogy 1691-ben Poiret tollából megjelenik egy munka, amely aligha tekinthető másnak, mint a descartes-i *Értekezés a módszerről* ellenpárjának. Ez a *Vera methodus inveniendi verum* címet viselő szöveg a *De eruditione solida* előszavaként lát napvilágot, s rendkívüli népszerűsége tesz szert a korban. (Erdélyben Andreas Teutsch adja ki önálló kommentárral).¹¹ Ennek ellenére a descartes-i filozófiával történő szakítás – mint látni fogjuk – korántsem mindig radikális. Ha pedig ez így van, akkor ez azt a kérdést veti fel, hogy vajon mi köze van a Poiret-féle karteizianizmusnak az Antoinette Bourignon-féle misztikus szemlélethez. Az alábbiakban három szempontot szeretnék adni e kérdés megválaszolásához. Voltaképpen három olyan összefüggést – három „affinitást” – fogok megjelölni, amelyek hidat képeznek e két, erősen eltérő szemlélet között. Mindhárom szempont arra utal, hogy a korai karteziánus hatás nem múlt el nyomtalanul Poiret későbbi életében, vagyis a korai pietizmus felé mutató devocionális attitűd nem minden pontján idegen a felszíni rétegekben elvetett és megtagadott kritikai racionalitástól.

⁸ Hubert Bost, *Pierre Bayle*. Paris: Fayard, 2006. 140.

⁹ Marjolaine Chevalier, *Pierre Poiret*. Baden-Baden: Valentin Koerner, 1985. 12.

¹⁰ Boros Gábor: Kora újkori filozófia. In *Filozófia*. Szerk. Uő. Budapest, Akadémiai, 2007. 740–741.

¹¹ Font Zsuzsa, *Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában*. Szeged: SZTE, 2001. 98. A szöveggel kapcsolatban lásd még Carlo Borghero, *Scepticism and Analysis: Villemandy as a Critic of Descartes*. In *The Return of Scepticism*. Szerk. Gianni Paganini. Dordrecht: Springer, 2003. 213–229., 224. skk.

1. Első affinitás: a szkepszis

Richard Popkin jól ismert tézise szerint a kora újkori gondolkodás válasz arra a szellemi és egzisztenciális kihívásra, amelyet ő *szkeptikus krízisnek* nevez.¹² Popkin tézisé első megfogalmazása óta számos kritika érte,¹³ annyi azonban kétségtelen, hogy a kor vallási irodalmában igen erőteljesen vannak jelen az ókori szerzők műveiből ismert szkeptikus érvek. Az első affinitás a descartes-i filozófia és a misztika között összefügg ezzel a jelenséggel. Ha kézbe vesszük Poirét szövegkiadói munkásságának jellegzetes darabját, a *Pratique de la vraie théologie mystique* (1709) című gyűjteményes kötetet, amelynek előszavát ő maga írta,¹⁴ szkeptikus közhelyek sokaságára figyelhetünk fel. A kor vallási és erkölcsi válságát Poirét például azzal a jól ismert képpel érzékelteti, amely a szekták és az egymással ellentétes tanok sokaságát labirintushoz hasonlítja, amelyből az egyszerű hívek nem találnak kiutat, s ezért az istenkereső lelkek „a különböző tanok sokaságának súlyos terhe alatt nyögnek”.¹⁵ A helyzet leírása jól látható strukturális párhuzamot mutat a *diafónia*-érvnek nevezett pürrhonista argumentummal. Ennek megfelelően a mű nyitószövegében világosan megjelenik a *kritérium* klasszikus problémája is.¹⁶ Poirét szerint a kereső ember azzal a megoldhatatlannak tűnő kérdéssel szembesül, hogy miként válassza el egymástól az igaz és a hamis vallási tanokat, amelyek „a Sátán ravaszsága miatt” alaposan össze vannak keveredve. Ehhez a művelethez biztos *világosságra*, voltaképpen a szó karteziánus értelmében vett evidenciára lenne szükség vallási kontextusban.¹⁷

¹² A tétel mára klasszikussá vált megfogalmazását lásd Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen: Van Gorcum, 1960. A szerző e művét később fokozatosan bővítette, legteljesebb alakját a következő kiadásban érte el: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford UP, 2003. Popkin tézisééről több magyar nyelvű összefoglalás is olvasható. Lásd Altrichter Ferenc, Reneszánsz, reformáció, karteziánizmus. *Világosság* 18, 1976, 493–500.; 608–617.; 729–738. (Kötetben Uő, *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Budapest: Atlantisz, 1993. 185–255.); Faragó-Szabó István, *Az újkori szkepticizmus története*. Budapest: Áron, 2005.

¹³ Lásd például Stephen Gaukroger, *Descartes – An Intellectual Biography*. Oxford, Clarendon, 1995. 183–184. Popkin recepciótörténetéhez pontos eligazítás: *Scepticism in the Modern Age – Building on the Work of Richard Popkin*. Szerk. José R. Maia Neto–Gianni Paganini–John Christian Laursen. Leiden: Brill, 2009.

¹⁴ Vö. Marjolaine Chevalier, Préface. In Pierre Poirét: *Écrits sur la théologie mystique: préface, lettre, catalogue*. Szerk. Marjolaine Chevalier. Grenoble: Jérôme Millon, 2005. 85. jz. 163.

¹⁵ „...gémissent sous le joug de cette multiplicité accablante de doctrines. [Pierre Poirét,] *Introduction aux vrais et solides principes de la théologie chrétienne et de la théologie mystique*. In *La pratique de la vraie théologie mystique*. Liège: Henry Steiner, 1709. 4.

¹⁶ Uo. I. 7., 10.

¹⁷ Uo. II. 9., 12.

Két megjegyzés kívánczik ide. Először is a kritérium problémájára fektetett hangsúly nem mond ellent a korábban említett antikarteziánus mű, a *Vera methodus* módszerének, amely határozottan ellenzi a szkepszis alkalmazását. A *Vera methodus* lapjain Poiret elutasítja ugyan azt a descartes-i gondolatot, hogy a filozófiának módszeres kétellyel kellene kezdődnie, alaposabban megnézve azonban ellenérzései nem a kritérium problémájával kapcsolatosak, hanem a kétely jellegével. Állítása szerint elhagyva a józan ész természetes bizonyosságát a descartes-i mesterséges kétely túlzónak bizonyul, mert olyasmiben bizonytalanít el, amiben az egészséges ember nem kételkedhet. Ezért az ilyen túlzó (hiperbolikus) szkepszis hatása olyan, mintha egészségesen vennénk magunkhoz gyógyszert, amely azután megbetegít. Poiret e kritikája nem ismeretlen a korban, a gondolatmenet vélhetően Gassendi antikarteziánus érveinek hatását tükrözi. A descartes-i kétely e bírálata ugyanakkor nem jelenti annak tagadását, hogy az ember bizonytalanul tévelyeg az igazságkeresés útján, s ezért a sokféle tanítás közötti választás (a *diafónia*) helyzetében *kritériumra* szorul.

Noha szkeptikus motívumok mindkét esetben megjelennek, a kétellyel szembeni érvelésben egészen más stratégiát követ a két szerző. Poiret magát a kételyt, a vallási bizonytalanságot tekinti olyan problémának, amely az emberi természet romlottságából fakad. Az általa javasolt gyógymód ezért nem egy első igazságot keres, amely a végletekig feszített szkepszissel szemben is rendíthetetlen „arkhimédészi pontot” jelenthetne, mint a descartes-i *cogito*, hanem azoknak a morális-pszichológiai tényezőknek a feltárására tesz kísérletet, amelyek magát az elbizonytalanodást okozzák. Ez pedig nem más, mint az Istentől való eltávolodás, amely a szívre tartozik, s amelyet ezért csak a szív romlottságának megszüntetésével, nem pedig észérvekkel lehet orvosolni. Poiret-t nem a bizalmatlanná vált ember számára megszerezhető biztos tudás érdekli, hanem a kezdeti bizalom visszaszerzése, az ember eredeti, paradicsomi bizonyossága. Innen érthető Descartes-tal kapcsolatos kritikája: „előbb azon kellett volna elgondolkodnia, hogy miként szerezi vissza lelki képességeinek egészségét”.¹⁸

Másodszor, a sokféle vallási tanítás labirintusában eltévedt lélek képe a *Pratique* lapjain új hangszerelésben tárja az olvasó elé a véleménykülönbséggel kapcsolatos szkeptikus közhelyeket. Mert a vélemények sokfélesége (*diafónia*) itt nem egyszerűen az ész, hanem elsősorban az érzések (*sentiments*) számára teremt kiismerhetetlen helyzetet. A bizonytalanság a hívek lelkiis-

¹⁸ *de sanitate facultatum recuperanda prius fuerat cogitandum...*, *Vera methodus*, 22.

meretében (*dans leur conscience*) hat pusztító erővel, ami lehetetlenné teszi a lélek nyugalmának (*tranquillité*) elérését. A hagyományos argumentum Poiret-féle áthangolása ismét a szív szerepének kiemelésére szolgál, emotív színezetet adva ezzel a kételynek. Ez az affektív jelleg ellentétben áll a descartes-i szkepszisnek azzal a – meglehet, vitatott – olvasatával, amellyel magam is szimpatizálok. Eszerint a descartes-i szkepszis nem egzisztenciális jellegű bizonytalanságot takar, hanem az új tudomány kidolgozásához szükséges olyan módszertani konstrukció, amelynek tisztán instrumentális szerepe van Descartes filozófiai vállalkozásában.¹⁹ A descartes-i szkepszis e megközelítése ellentmond a szkeptikus krízissel kapcsolatos popkini tézisnek. Poiret-t olvasva azonban világos, hogy az a probléma, amely Descartes esetében többféle, egzisztenciális és instrumentalista értelmezést enged meg, Poiret-nál – tehát vallási összefüggésben – minden megszorítás nélkül érvényesnek tűnik. Míg a vélemények sokféleségének hangsúlyozása Descartes számára eszköz azoknak az igazságoknak a megtalálásához, amelyek lehetővé teszik az új tudomány felépítését, addig Poiret esetében ugyanez az üdvösséggel kapcsolatos mély egzisztenciális krízisről árulkodik.

2. Második affinitás: „Egy könnyű és biztos szabály”

A 16–18. század páratlan vallási pezsgés időszaka Európában. Különösen erőteljesek azok a rendkívül sokszínű prófétai mozgalmak, amelyekre Leszek Kołakowski a *chrétiens sans église* kifejezéssel utalt úttörő monográfiájában.²⁰ Poiret misztikus írásai ezekhez az állandó szellemi és fizikai mozgásban lévő közösségekhez kapcsolódnak. A különböző felekezetekhez tartozó intézményes egyházak sokasága mellett ezeknek a karizmatikus közösségeknek a nagy száma különösen is érthetővé teszi a vallási döntés előtt álló ember dilemmáját, amelyre a *diafónia*-érv kapcsán utaltam. Amire e nézeteltérések közepette szükség lenne, az Poiret szerint „egy könnyű és biztos szabály” (*une règle*

¹⁹ Erről részletesen írok a *Kezdet nélküli kezdet – Descartes és a karteizianizmus problémája* című könyvem 5–6. fejezetében (Budapest: Gondolat, 2012).

²⁰ Leszek Kołakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Ford. Anna Posner. Paris: Gallimard, 1969. (Az eredeti cím: *Świadomość religijna i więź kościelna*.) A szövegnek létezik egy kéziratban lévő magyar fordítása: *Keresztények egyház nélkül: A vallási tudat és a felekezeti kötelék a XVII. században*. Ford. Szigeti Csaba. Hálás vagyok a „Spiritualista irodalom a kora újkori Erdélyben” című NKFIH-projekt résztvevőinek, amiért a kéziratba beletekintheztem.

aisée et certaine),²¹ azaz egy olyan világos útmutató a kötelességek terén, amely elvezet az Istennel való egyesüléshez is.²² Ez a kívánság rendkívül jellemző a kor vallási irodalmára, s egyike azoknak a motívumoknak, amelyek az említett prófétai mozgalmakat szembeállítják az intézményesült egyházakkal. Igen hangsúlyosan jelenik meg e „könnyű szabály” ígérete például a tiszta szeretetről (*amour pur*) szóló viták idején annak a híres misztikusnak, Jeanne Guyonnak az írásaiban, akinek műveit ugyancsak Poiret fogja majd publikálni a misztikus szerzőket bemutató sorozatában.²³ Guyon *Le moyen court* című művében olyan módszerrel akar megtanítani „a szív és nem a fej imádságára”, amely mentes minden teológiai bonyodalomtól, s amely az írni-olvasni nem tudó hívek számára is kényelmesen hozzáférhető, könnyű és egyszerű útmutatást ad. A „könnyű és biztos szabály” ígérete ily módon egyfajta vallási ellenkultúrához tartozik. Nem utolsósorban ez tette lehetővé a mindig is erőteljes női hang határozottabb megnyilvánulását ezekben a misztikus körökben, amelyekben egy Madame Guyon vagy egy Mademoiselle Bourignon egyértelműen a spirituális vezető szerepét tölthette be. Olyan irodalom ugyanis ez, amelyben az egyszerű lelkek (*idiots, esprits simples*), a bevett művelődési formákon kívül rekedt emberek (*idiot et sans lettres*) állnak a középpontban.²⁴ Ugyanakkor a misztikus irodalom e közvetlen hangvétele a könyvnyomtatás és az írni-olvasni tudás terjedésével vált széles körben hozzáférhetővé. Mind Jeanne Guyon, mind pedig Antoinette Bourignon a hivatalos teológia szubtilitásait elutasító, alternatív vallási kultúrát ígér, s számos esetben ezért válik a hivatalos egyházi szervek gyanújának és cenzúrájának tárgyává. Kétségtelenül ez a tiszta szeretetről folytatott Bossuet–Fénelon-vitának is az egyik aspektusa. Vajon szükséges-e, hogy egy lelkiségi szerző teológiailag kifogástalan formában fejezze ki a tanítását, illetve lehetséges-e teológiailag korrigált megfogalmazását adni a laikus szerzők által népszerűsített spirituális irodalomnak?

Meglepő módon mindez párhuzamot mutat a descartes-i filozófia recepciójával. Elsősorban a németalföldi viták idején jelenik meg vádként,²⁵ hogy Descartes olyan filozófiai módszert javasol, amely egy csapásra feleslegessé

²¹ *Introduction aux vrais et solides principes*, 4.

²² Vö. *règle sûre et aisée*, uo. II. 9., 11.

²³ Vö. Madame Guyon, *Le Moyen court et autre récits – Une simplicité subversive*. Szerk. Marie-Louise Gondal. Grenoble: Jérôme Millon, 1995. 59.

²⁴ *Introduction aux vrais et solides principes*, II. 17., 19.

²⁵ E viták legalaposabb bemutatása máig Theo Verbeek könyve: *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637–1650*. Carbondale–Edwardsville: The Southern Illinois UP, 1992.

teszi a múltban felhalmozott tudás elsajátítását, a régi szerzők olvasását és általában a művelődést. „Descartes búcsút mond a könyveknek” (*Cartesius... libris valedicit*) – foglalja össze a descartes-i módszer első lépéseit Jacobus Revius (1586–1658),²⁶ aki Descartes ellen írt művében alapos kritika tárgyává tette ezt a „tudományok mankója nélkül” (*absque studiorum adminiculo*) pusztán elmélkedésekre támaszkodó igazságkereső módszert. Jacobus Revius (Jakob Reefsén), Martin Schoock, Gisbertus Voetius (Gijsbert Voet) és a descartes-i filozófia más korabeli kritikusai beválthatatlan ígéretnek tekintették Descartes módszerét, amely az alkimisták gyors gazdagsággal kecsegtető receptjeihez hasonlóan könnyű utat kínál a bölcsességhez azoknak, akiknek nem fűlik a foguk a fáradságos egyetemi stúdiumokhoz.

Ez az ígéret újabb kapcsolatot jelenthet Poiret karteizianizmusa és miszticizmusa között. A „könnyű és biztos szabály” (a *régle aisée et certaine*) igénye ugyanis a kortársak megítélése szerint mindkét tradíció sajátja. Amit Descartes ígér, az egy egyszerű és könnyű módszer, amely kisegíti a tanulmányai után kétségek labirintusába bonyolódott elmét, amit pedig Poiret kínál a misztikus tradíción keresztül, az ugyancsak kiút a labirintusból, s könnyű út az üdvösséghez, amely oly drága áron vétetett meg számunkra. Miben áll ez a Poiret által népszerűsített, egyszerű szabály? Nem a descartes-i *cogito* evidenciájában, hanem abban az alapvető igazságban, amelyet Poiret így fogalmazott meg: „minden tudás és Isten igéjének valamennyi misztériuma a *szeretetben* foglaltatik.”²⁷ Noha a Descartes- és a Poiret-féle *fundamentum inconcussum* (a *cogito* és a *szeretet*) látszólag ellentmond egymásnak, számos közös előfeltevés tapintható ki mögöttük. Először is, Poiret szerint tudás nem lehetséges a megfelelő lelki beállítódás megteremtése, azaz szeretet nélkül. Az ő egyszerű módszere tehát mindenekelőtt a tudáshoz szükséges lelki diszpozíció kialakítását javasolja. Descartes az *Elmélkedésekben* – s ez az első közös pont – ugyancsak a bizonyossághoz szükséges lelki diszpozíció kialakításán fáradozik.²⁸ Másodszer, a módszer egyszerűsége mellett Poiret tanításában az igazság *közvetlensége* is fontos szerepet játszik, ő ugyanis azt állítja, hogy Isten szelleme közvetlenül világosítja meg azokat, akik megtisztult

²⁶ Jacobus Revius, *A Theological Examination of Cartesian Philosophy – Early Criticisms* (1647). Szerk. Aza Goudriaan. Leiden, Brill, 2002. 135. (*Methodi Cartesianae consideratio theologica* cp. V.)

²⁷ *Introduction aux vrais et solides principes...*, 22., *Préface* (saját kiemelésem).

²⁸ Vö. I. Elmélkedés, AT VII. 22., mk. 30.: „Ám az még nem elegendő, hogy erre fölfigyelim. Gondoskodnom kell róla, hogy minderre emlékezzem is, hiszen szakadatlanul visszatérnek a megszokott nézetek...”

lélekkel fordulnak hozzá, s ezért az Istentől jövő világosság csálhatatlan.²⁹ A módszer egyszerűsége és közvetlensége végül azt is jelenti, hogy a szóban forgó teológia egyfajta spirituális minimumra törekszik, amennyiben Poiret szerint a helyes tanítás csak a lelki élethez legszükségesebbek terén tarthat igényt a tévedhetetlenségre: „Ez a csálhatatlan jelleg csak azokat az igazságokat illeti, amelyek feltétlenül szükségesek Isten szeretetének gyakorlásához az üdvösség útján.”³⁰ A Poiret által ígért egyszerű módszer tehát i) megfelelő lelki diszpozíciót kíván, ii) közvetlen bizonyosságot ad, és iii) radikálisan leszűkíti a szükséges igazságok körét. Mindhárom igazság elmondható a descartes-i módszerről is. Miben áll ezek után e kétféle *fundamentum* különbsége?

Jóllehet Poiret szeretet-kritériuma, mint láttuk, sok tekintetben rokonítható a descartes-i módszerrel (mindkettő gyors és megbízható kiutat kínál a vélemények labirintusából), egy szempontból azonban alaposan különböznek egymástól. Noha Descartes *Elmélkedései* a *meditatio* keresztény műfaját elevenítik fel, s noha maga Descartes úgy véli, hogy Isten intellektuális ismerete nélkül egyáltalán nem lehetséges tudásra szert tenni,³¹ az általa megkövetelt istenismeretnek nem feltétele a gyakorlati értelemben vett *katharszisz*, azaz a lélek erkölcsi megtisztulása, s így az elmélkedések spirituális jellege nála sok szempontból formális marad. Elvégre rögtön az első elmélkedésben kijelenti: „most nem a cselekvéssel, hanem a megismeréssel foglalkozom”.³² Ezzel az éles megkülönböztetéssel szemben Poiret-nál a szeretet fundamentális tapasztalata nem lehetséges valóságos konverzió és lelki megtisztulás nélkül. Poiret tudatosan újra összeköti azt, amit Descartes szétválasztott: a filozófiai értelemben vett tudást és a vallási misztériumot. Nézete szerint ugyanis nemcsak a vallási, de ismeretelméleti bizonyossághoz sem elegendő az az intellektuális tudás, amely elvezet Isten létének felismeréséhez, sőt még csak a spinozai *amor Dei intellectualis* sem elegendő ehhez. A tudás alapja a szeretet, s amit Poiret az igaz teológiáról mond – hogy a teológia alapja a „szeretet *tapasztalata*” –,³³ az általában is elmondható minden valódi bizonyosságról. E meg-

²⁹ Vö. *Introduction aux vrais et solides principes...*, II. 32., 35.

³⁰ Uo. II. 33., 36.: *Cette infailibilité ne regarde que les vérités absolument nécessaires dans la pratique de l'amour de Dieu et dans la voye du salut.*

³¹ Descartes számos alkalommal állítja, hogy az ateisták számára nem lehetséges a szó szigorú értelmében vett tudás, ez ugyanis Isten ismeretétől függ. Lásd pl. V. *Elmélkedés*, AT VII. 71., mk. 87.; Válaszok az ellenvetések második sorozatára, AT VII. 141., magyarul lásd az *Elmélkedések az első filozófiáról* idézett kiadásában, 120.

³² AT VII. 22., mk. 30.

³³ *Introduction aux vrais et solides principes...*, II. 33., 36.

határozásban az átélt tapasztalatnak igen hangsúlyos szerepe van, a teológia nem spekulatív vállalkozás, hanem tapasztalati tudomány. Poirer olyan tapasztalatra hivatkozik, amely elképzelhetetlen az önmagunkról való lemondás aszketikus gyakorlatai nélkül. A megismerés kulcsa ezért szerinte az őszinte vágy,³⁴ amely eltökélten engedelmeskedik Istennek, s lemond a világról és önmagáról: „ez az egyedüli kulcs, amely megnyitja számunkra az igaz teológia kapuját”.³⁵

A vágyra és aszkézisre alapozott tapasztalat poirer-i elve mélyen ellentmond a modern tudományosság értéksemleges követelményének. Ugyanakkor ez a neutrális objektivitástól való elhatárolódás azonnal érthető lesz, ha – mint korábban tettük – ismét figyelembe vesszük, hogy Poirer számára nem a tudományos értelemben vett tudás megszerzése a tét. Nála a szkepszis mögött egzisztenciális válság érezhető, egy olyan meghasonlott állapot, amelyet ő maga a betegséghez hasonlít: a kételybe bonyolódott beteg emberi léleknek nem *tudásra*, hanem *gyógyulásra* van szüksége. Poirer módszere éppen ezt ígéri:

„Így a jóakarató lelkek, amelyek zavarban érzik magukat a kételyek miatt, bárhogyan választanak is az üdvösség útján, amelyet mutatnak nekik, kezdenek vigaszt találni abban a reménységben, hogy végre-valahára biztos orvosságot lelnek Isten irgalmában.”³⁶

Poirer számos szentírási fogalmat értelmez át ebben a szellemben. A *megterheltek*, a *megfáradtak*, a *vakok* és a *bilincsbe vertek*, egyszóval a *megváltásra váró* emberi lelkek képét egytől egyig a vallási kételytől meggyötört lélek belső, pszichológiai állapotainak felelteti meg. A tudást kereső, bizonytalan lélek ezért soha nem csupán a descartes-i *Elmélkedések* „oly hatalmas kételyek” közé vetett alanya,³⁷ hanem a keresésben „megfáradt és megterhelt” lélek, aki Istentől nem annyira tudást, mint inkább „felüdülést” vagy „megnyugvást” vár. Itt a Descartes által említett „váratlan örvény” több, mint metafora.³⁸

³⁴ Vö. *un coeur avide*, uo. II. 13., 16.

³⁵ *C'est la l'unique clef qui nous ouvre la porte de la vray théologie*, uo.

³⁶ Uo. II. 14., 16.: *Ainsi que les ames de bonne volonté, qui se sentent agitées de doutes, quelque choix qu'elles puissent faire des voyes du salut qu'on leur montre, commencent à se consoler par l'espérance de trouver enfin un remede certain à leurs maux dans la misericorde de Dieu.*

³⁷ Vö. *tantae dubitationes*, AT VII. 23., mk. 33.

³⁸ Vö. „Sőt, mintha váratlanul mély örvény rántott volna magával, amely úgy sodor hol ebbe, hol abba az irányba, hogy sem a mélyben nem tudom megvetni a lábam, sem pedig

Ugyanez a különbség tapintható ki a tévedéssel kapcsolatos episztemikus problémák kezelése terén is, amely a descartes-i módszer jól ismert témája. Poiret egy megjegyzése szerint ahogyan a legtökéletesebb lelkek is vétkezhetnek,³⁹ ám Isten megbocsátja a bűnöket, úgy a legtökéletesebb tudás is tévedhet, de Isten megbocsátja a tévedéseket is. Poiret e kijelentése ismét világossá teszi, hogy a tudás és a tévedés kérdése nem csupán a megismerésre tartozik, hanem egyszersemind etikai kérdés is.⁴⁰ Ahogyan a szkepszis nem pusztán ismeretelméleti, hanem egzisztenciális probléma is, úgy a tudás is egyszerre morális és egzisztenciális összefüggésekben jelenik meg. Poiret ezzel határozottan elutasítja a modernitásnak azt az alapvető gesztusát, amely a hatalmi ágak megosztásához hasonlóan egymástól jól elkülöníthető illetékességi területeket jelöl ki a különböző diskurzusformáknak (tudomány, teológia, politika, morál).

Ezen a ponton jól érzékelhető Antoinette Bourignon hatása, aki Poiret mellett olyan magasan képzett gondolkodók számára is fontos viszonyítási pontot jelentett életük egyes szakaszaiban, mint Robert Boyle, Jan Swammerdam vagy Johannes Amos Comenius.⁴¹ Hogy e hatás milyen követelményeket támasztott ezekkel az entellektüelekkal szemben, azt jól érzékelteti Bourignon egy Jan Swammerdamhoz – a kor egyik legnevesebb természettudósához – címzett levele, amelyben Swammerdam korábbi, bemutatkozó levelére reagál. Bourignon szerint mindannak, amit Swammerdam az eddigi életéről leírt, semmi köze az örökkévalósághoz.⁴² Az anatómia éppoly haszontalan az örökkévalóság szempontjából, mint az orvostudomány. Bourignon ítélete sarkos: „abból az elbeszélésből, amelyet ön az életéről adott, azt látom, hogy az egész nem más, mint a sátántól való szórakozások sora”.⁴³ A hivatás minden jó szándék dacára nagy akadály a annak, hogy az ember a Jézus Krisztus által

úszva fölemelkedni a felszínre nem vagyok képes. De nem szabad megtörnöm!” (AT VII. 23–24., mk. 33.)

³⁹ *Introduction aux vrais et solides principes...*, II. 14., 16.

⁴⁰ Vö. *Mais Dieu, qui a la bonté de pardonner les pechés du cœur, a aussi, sans doute, la bonté de pardonner les erreurs de l'entendement.* (Uo. II. 33., 36.)

⁴¹ Vö. Kolakowski, i. m. X. fejezet; Eric Jorink, 'Outside God there is Nothing' – Swammerdam, Spinoza, and the Janus-Face of the Early Dutch Enlightenment. In *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650–1750 – Selected Papers of a Conference, Held at the Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 22–23 March 2001.* Szerk. Wiep van Bunge. Leiden–Boston: Brill, 2003. 81–107.

⁴² Lásd az 1673. VIII. 17-i levelet, amely az *Early Modern Letters Online* programnak köszönhetően digitálisan is elérhető: <http://ckcc.huygens.knaw.nl/epistolarium/letter.html?id=swam001/0048> (letöltve 2019. június 15.).

⁴³ *...car par le narree que m'aves fait de vostre vie, je voie que tout n'at estes que des amusements de satan...* (Uo.)

előírt egyszerű és radikális evangéliumi életet kövesse, ezért Bourignon arra szólítja fel a tudóst, hogy szakítson meg minden köteléket a korábbi életével, s ne engedje, hogy a sátántól eredő szórakozás töltse ki a napjait.⁴⁴ Aligha lehet kétségünk afelől, hogy spirituális mentora Poirer-val szemben is hasonló követelményeket támasztott. Annál érdekesebb, hogy – amennyiben az eddigi fejtegetések megállják a helyüket – Poirer e követelménynek nem a filozófiával történő radikális szakítás formájában tett eleget, hanem szakítva a tárgyterületek megkülönböztetésének modern elvével, a leghatározottabban kapcsolta össze az észszerű gondolkodás intellektuális normáit az istenszere-tet affektív dimenzióival.

3. Harmadik affinitás: ismeretelmélet

A descartes-i filozófia értelmezésének egyik legvitatottabb pontját a 17. század második felében az a kérdés jelentette, amelyre manapság az „ideák fátyla” kifejezéssel szokás utalni.⁴⁵ A probléma abban áll, hogy Descartes megszüntetni látszik a közvetlen kapcsolatot a gondolkodó alany és a gondolkodás transzcendens (elmén kívüli) tárgyai között, úgy véli ugyanis, hogy bármi, amit megismerünk, csak ideáink közvetítésével ragadható meg. A 17. század második felében Malebranche és Antoine Arnauld részvételével vita bontakozott ki arról, hogy hogyan is kell értelmezni ideáink e közvetítő szerepét. Bár mindketten elismerik, hogy nem lehetséges megismerés ideák nélkül, Arnauld úgy véli, hogy az ideák eszközei, és nem közvetlen tárgyai, a megismerésnek, így az elme az ideák segítségével mintegy „kilép” önmagából, gondolatainak közvetlen tárgya nem maga az idea, hanem az elmén kívüli dolog (úgy, ahogyan az az ideán keresztül adódik).⁴⁶ Malebranche ezzel szemben amellet érvel, hogy az ideák a megismerés közvetlen tárgyai. E két filozófus vitáját igen nagy figyelem kísérte a 17. században. Poirer a *Cogitationes* második kiadásában (tehát már a Bourignon-hatás után) ehhez a meglehetősen technikai jellegű témához szól hozzá egy olyan ellenvetésre válaszolva, ame-

⁴⁴ *Rompee doncq tout ces liens et faicts que le diable ne vous amuse davantage...* (Uo.)

⁴⁵ A probléma klasszikus ismertetése: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton UP, 1979. III. fejezet.

⁴⁶ E témáról mára számos monografikus feldolgozás és tanulmány született, ezek mégoly vázlatos áttekintése is meghaladná egy lábjegyzet lehetőségeit. A legfontosabb szakirodalmi utalások a megjelenés dátumáig megtalálhatók a *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban* című könyvem III. fejezetében (Budapest: L'Harmattan, 2006. 85–125.).

lyet Pierre Bayle fogalmazott meg a *Cogitationes* első kiadásához fűzött latin nyelvű megjegyzéseiben.⁴⁷

Poiret szerint a lélek a megismerés során nem lép ki önmagából a szó fizikai értelmében, de kilép önmagából intencionális értelemben, amennyiben megismerőtevékenysége egy rajta kívüli tárgy mint *cél* felé irányul. Ezt a nem fizikai jellegű kilépést Poiret a lélek természetének egyik legfontosabb ismérveként mutatja be, s igen egyszerűen magyarázza:

„Isten mint megismert és szeretett nem maga az elme vagy az elme egy módosulása, hanem az elme tárgya. Isten olyan szeretete a lélek végső célja, amely valóságosan nem különíthető el – vagyis nem választható el – a lélektől, ám a lélek mégsem önmaga a célja a saját szeretetének. A lélek a szeretet alanya, nem pedig a tárgya.”⁴⁸

Poiret érvelésének érdekességét az adja, hogy teológiai összefüggésben vizsgál egy meglehetősen technikai jellegű, ismeretelméleti kérdést. Tömör érvelése két lépésben bontakozik ki. Először azt veszi szemügyre, hogy vajon a lélek, amikor megismer egy tárgyat, a saját ideáját (azaz végső soron önmagát) ismeri-e meg, vagy kilép magából, és tranzitív értelemben kerül kapcsolatba a tárggyal. Úgy véli, hogy ha tagadnánk a megismerés tranzitivitását, akkor a lélek – amint azt Pierre Bayle felveti⁴⁹ – voltaképpen csak önmagával, és nem Istennel állna közvetlen kapcsolatban mind a megismerés, mind pedig a sze-

⁴⁷ Bayle ellenvetései Poiret munkájával szemben Gianluca Mori szerint kulcsfontosságúak a rotterdami filozófus szellemi fejlődésének útján, itt jelenik meg ugyanis először az az alapvető bayle-i gondolat, hogy a racionális teológia apóriákhoz vezet. A szöveget Bayle nem publikálta; műveinek *Ceuvres Diverses* című kiadásában olvasható (La Haye [Trévoux]: Compagnie des Libraires, 1737. [2. kiadás] IV. kötet, 146–161). Poiret, miután közös barátjuk, a metzi lelkész, David Ancillon (1617–1692) közvetítésével megkapta Bayle ellenvetéseit, a *Cogitationes* második, 1685-ös kiadásában publikálta is őket a saját válaszaival együtt (vö. Bost, i. m. 139–140). Poiret válaszai Bayle egy kései megjegyzése szerint „nem sokat érnek”. (Lásd 1705. VII. 3-i levél Desmaizeaux-nak. In *Ceuvres Diverses*, i. m. IV. kötet 859b; vö. Elisabeth Labrousse, Pierre Bayle: *Hétérodoxie et rigorisme*. Paris: Albin Michel, 1996. 146. jz. 69. [első kiadás: 1964].)

⁴⁸ Petrus Poiretus, *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*. Amsterdam: Johannes Pauli, 1715. (3. kiad.) 759. Hosszabban idézve (kiemelések az eredetiben): *Non vadit extra se physice, at vadit extra se quatenus aliud quaerit quam se pro objecto, fine, motivo etc. Neque Deus congenitus et amatus est mens ipsa, aut ejus modus, sed ejus objectum. Amor Dei est finis animae nec realiter distinctus seu separabilis ab anima, nec tamen anima est finis sibi suus: Est illa subjectum amoris, non objectum.* (A központozást itt és a további latin idézetekben modernizáltam.)

⁴⁹ Pierre Bayle: *Objectiones in libros quatuor De Deo, anima et malo*. In *Ceuvres diverses*, IV. kötet, 152a.

retet aktusa során. Ez azonban teológiai képtelenség: a szeretet tárgya nem a lélek (azaz nem „Isten ideája” a lélekben), hanem maga Isten, akivel a megismerés és a szeretet közvetlen kapcsolatot teremt. A megismerés és a szeretet tehát olyan episztemikus-affektív reláció, amely egyrészt elszakíthatatlan a lélektől, hiszen annak módosulása, másrészt kivezeti a lelket önmagából, hiszen valamilyen külső – az elme szempontjából transzcendens – valósággal kapcsolja össze *közvetlenül*. Az istenlátás ígérete itt (amint egyébként számos skolasztikus szerzőnél is) ismeretelméleti állásfoglalást igényel: ideáink – ahogyan azt tisztán filozófiai összefüggésben Arnauld is állította – nem a megismerés közvetlen tárgyai, hanem pusztán eszközök, amelyek elvezetnek a tárggyal való kognitív-affektív egyesüléshez.

Egy második lépésben Poiret az ideát mint a megismerés eszközét (mondhatnánk, „vehikulumát”) veszi szemügyre. A megismerő aktus nézete szerint nem több, mint út a megcélzott tárgy felé, és ennyiben közvetítő, nem pedig végcél.⁵⁰ Amikor a megismerés végbemegy, azaz a megfelelő képesség eléri a maga aktualitását, a lélek eljut a megcélzott tárggyhoz, amelyet ettől kezdve birtokol:

„A megvalósult viszony – vagy még inkább egy Istentől jövő megszállottság (*infusio*) – a cél birtoklása (*possessio*); s aki e célt birtokolja, az megfelelkezik önmagáról és a saját aktusairól, s hogy úgy mondjam, nem tekint hátra. Helyesebben maguk az aktusok nem tapadnak önmagukhoz, vagyis nem vonatkoznak önmagukra.”⁵¹

Az az ismeretelméleti álláspont, amit itt Poiret kissé körülményesen megfogalmaz, a következőképpen adható vissza. A tárgyra irányuló megismerő aktus az alanyt elvezeti a tárggyhoz, amelyet a megismerés pillanatában megismer, azaz birtokol, és eggyé válik vele. Maga a megismerő aktus eközben nincsen tudatában önmagának. Ez annyit jelent, hogy a megismerő aktus úgy vezet el a tárggyhoz, hogy ezt nem önmaga (mint elsődleges tárgy) megismerésén keresztül teszi. Mindez világos állásfoglalás az említett vitában: az idea nem tárgy. Ideáink oly módon eszközei a megismerésnek, hogy a megismerőt elvezetik egy tárggyhoz, ám az így létrejött kognitív viszony közvetlen, mert nem az idea előzetes megismerésén keresztül realizálódik.

⁵⁰ Vö. *Actus sunt viae et media*. (Petrus Poiretus, *Cogitationes rationales...*, uo.)

⁵¹ Uo. 759–760.: *Habitus vel potius divina infusio possessio scopi est quem qui possidet sui et suorum actuum obliviscitur, ut sic dicam, nec spectat retro. Imo actus sibi ipsis non adhaerent, seu se non spectant.*

Ami Poiret szavait érdekessé teszi, az nem csupán az, hogy mindezt az istenismeret – pontosabban az istenszeretet – aktusain keresztül magyarázza el az olvasónak, hanem mindenekelőtt az, hogy az általa adott technikai magyarázat mindvégig teológiaiilag pregnáns kifejezésekben fogalmazódik meg, így Poiret ismeretelméleti pozíciója azonnal teológiai állásfoglalássá is válik. Ilyen teológiai konnotációkkal rendelkező összetétel az iménti idézetben a *divina infusio* és a *possessio scopi*. Mindkét kifejezésnek pontos teológiai jelentése van, méghozzá – korántsem mellékes módon – a misztikus teológia területén. A *divina infusio* így filozófiai értelemben jelentheti azt a módot, ahogyan egy tárgy – jelen esetben Isten – a megismerés folyamatában önmagát adja a megismerőnek, s jelentheti teológiai értelemben Isten önközlését, pontosabban e közlés emanatív megvalósulását.⁵² S hasonlóképpen a *possessio scopi* egyszerre utalhat a cél birtoklására (mint *genitivus obiectivus*) és a cél általi megszállottságra (mint *genitivus subiectivus*). Az utóbbi kifejezés *possessio Dei* formájában az Istennel való misztikus egyesülés *terminus technicus* Poiret írásaiban.

Ugyancsak spirituális tartalma van annak, hogy a megismerő aktus a tárgyra irányuló intencionális mozgásban mintegy „megfeledeznek” önmagáról, ahogyan az a mozzanat is túlmutat a közvetlen filozófiai jelentésen, hogy amikor az aktus Isten felé törekszik, csak a tárgyban – azaz jelen esetben csakis Istenben – tud megnyugodni (*acquiescere*). Végül biblikus áthallásai vannak annak az episztemológiailag döntő megállapításnak is, hogy a megismerő aktus nem vonatkozik önmagára, mert „nem tekint hátra”. Anélkül, hogy Poiret kifejezetten jelezne, e megfogalmazás félreérthetetlenül Lk 9,62-re utal: „Aki az eke szarvára teszi kezét és hátrafelé néz, nem alkalmas az Isten országára.”

Ami tehát a kérdés technikai, ismeretelméleti részét illeti, Poiret azt állítja, hogy amikor a megismerő aktusok megcélznak egy tárgyat, akkor ugyan nem válnak el az elmétől, amelynek az aktusai, de csak akkor érik el céljukat – azaz csak akkor lesznek *azok, amik*, tudniillik véghez vitt megismerő aktusok –, ha közvetlenül a tárgyhoz jutnak el, és nem önmagukhoz. A megisme-

⁵² E kifejezést Antoine Furetière korabeli szótára így határozza meg: „Spirituális összefüggésben átvitt értelemben azt a természetfeletti módot jelenti, ahogyan Isten kiárasztja valakire a kegyelmét.” (Lásd az *infusion* szócikket, in *Dictionnaire universel: contenant generalement tous les mots françois, tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts...* Második, bővített kiadás. Szerk. Basnage de Bauval. Rotterdam: Leers, 1701.) Ebben az értelemben beszél például Fénelon a tiszta szeretet habitusáról, amelyet *felülről* kap a lélek: *L'habitude en demeure infuse dans l'âme...* Vö. François de La Mothe Fénelon: *Explication des maximes des saints*, §. IV. In *Œuvres*. Szerk. Jacques Le Brun. Paris: Gallimard, 1983. I, 1020.

rő aktus Poiret szerint nem tárgya önmagának, nem reflexív, azaz nem vonatkoztatja önmagát önmagára, hanem maradéktalanul elmerül a megcélzott tárgyban, amely hozzá képest külső. Ezen a ponton Poiret gondolkodásának ahhoz a legmélyebb rétegéhez érkeztünk, ahol a szakfilozófiai érvelés a misztikus tapasztalat leírásával szoros egységbe fonódik. Az iménti állásfoglalást ugyanis úgy is olvashatjuk, hogy Poiret az ideák karteziánus elméletét magyarázva voltaképpen egy speciális megismerés feltételeit rögzíti, egy olyan megismerését, amelyben az alany nem vonatkoztatja vissza önmagára a megismert-szeretett tárgyhöz fűződő viszonyát, hanem maradéktalanul átadja magát a tárgynak, amely önmagát adja a megismerőnek. Ezen a ponton a magyarázat félreérthetetlenül a reflexivitás misztikus teológiai problémájára – az önmagára történő visszahajlás tilalmára – utal.⁵³ Poiret keze alatt az „ideák fátylának” kérdése a tiszta szeretet – az *amour pur* – episztemológiájává válik. Mindez nem kevesebbet jelent, mint hogy Poiret (a karteziánus hagyományban egyedülálló módon) a tiszta szeretet tapasztalata felől kívánja megérteni az intencionalitás kérdését és az emberi megismerés problémáját.

„Sőt, ezeknek az aktusoknak a formája – ha helyesen hajtjuk őket végre – nem is egyéb, mint hogy valamennyi teljes mértékben faképnél hagyja magát, megszűnik, s *mintegy passzív dolog gyanánt* átadja magát Istennek, aki mindenben minden, és aki maga cselekszik mindent. Egyedül az igaz szeretet képes ezt elevenen ábrázolni. Isten felé mint a boldogságunk eszöke felé törekedni, s önmagunkat tekinteni végső célnak – ez túlságosan is a fizetséget kereső szellemre jellemző.”⁵⁴

⁵³ A tiszta szeretet érdek nélküli jellegéhez szorosan hozzátartozik annak a reflexiónak a hiánya, amely az üdvösségéért aggódó emberi lélek „valódi állapotának” ismeretét eredményezhetné. Ehelyett a tiszta szeretet állapotát olyan bizonyosság jellemzi, amely nem képes kívülről rákérdezni a szeretetaktus valódi jellegére. Fénelon megfogalmazásában: „Ám ez a belső bizonyosság gyakran olyan egyszerű, oly közvetlen, oly gyors és pillanatszerű cselekedetben valósul meg, amely oly mértékig mentes minden reflexiótól, hogy a lélek, amely a cselekvés pillanatában tudatában van annak, hogy ezeket cselekszi, később semmiféle tartós és kivehető nyomát nem találja e cselekedeteknek.” (Fénelon, i. m., § XIII., I, 1013.) E viszony hátterét alaposan elemzi Vető Miklós Fénelon-könyve: *Fénelon, penseur de la volonté : Lecture spirituelle d'un philosophe*. Paris: L'Harmattan, 2017. 96. skk.

⁵⁴ *Quinimo actus illi haud aliud pro forma habent (uni recte fiunt) quam omnimodam sui ipsius cujusque derelictionem et cessationem, traditionemque sui veluti rei passivae Deo qui fit et agat omnia. Verus amor haec vivide illustrare solus aptus est. Tendere ad Deum ut in instrumentum felicitatis, respicere se ut finem ultimum, mentium est nimis mercennariorum.* Uo. 760. A magyar fordítás kiemelései nem szerepelnek az eredetiben.

Poiret szerint egyedül a tiszta istenszeretet alkalmas arra, hogy feltárja a megismerés – voltaképpen az intencionális viszony – természetét. Az igaz – vagyis a „tiszta” – szeretet itt úgy világítja meg az intencionalitást a maga legalapvetőbb szerkezetében, hogy egyszerre ad magyarázatot az elmeállapotok tárgyvonatkozására, arra, hogy az elme nyitott a világra, és teszi érthetővé, hogy miként lehetséges érdek nélküli szeretet. Az idézetben szereplő kifejezés: „fizetséget kereső szellem” (*mens mercennaria*) a tiszta szeretettel kapcsolatos viták egyik kulcsfogalma. Karthauzi Dénes 14. századi meghatározása szerint a bérre tekintő szeretet (*amor mercennarius*) „olyan affekció, amellyel valamit nem ennek a javáért szeretünk vagy kívánunk, hanem csak amennyiben számunkra hasznos, ahogyan a ruhát, a vagyont, az állatokat szeretjük”.⁵⁵ A korabeli viták döntő kérdését az jelentette, hogy vajon létezik-e olyan érdek nélküli szeretet, amelyik nem a várható bérre vagy jutalomra tekint, azaz amelyikkel kapcsolatban nem állja meg a helyét La Rochefoucauld maximája: csak önmagunk vonatkozásában tudunk bármit is szeretni.⁵⁶ Másként fogalmazva: létezik-e olyan szeretet, amelyik nem keresi a saját megelégedését a szeretet tárgya felől érkező viszonzszeretben, azaz amelyik semmiféle egoista mozzanatot nem tartalmaz, mert a másik felé haladva nem „fordul vissza önmaga felé”? Poiret azzal, hogy a reflexivitás e morális és teológiai problémáját összekapcsolja a tudatossághoz tartozó reflexivitással, az ágostoni *De Trinitate* ismeretteológiai hagyományát eleveníti fel a descartes-i filozófia kontextusában.

Pierre Poiret munkássága egyszerre tartozik a karteizianizmus és a kora újkor misztika történetéhez. Kérdés, hogy e tényre történő rácsodálkozás nem annak a 21. századi előítéletnek a lenyomata-e, amely ezeket a hagyományokat egymást kizáró gondolati alakzatoknak tekinti. Meggyőződésem szerint e kérdésre nem adható egyszerű válasz, mert sem a pozitív, sem a negatív felelet nem világítja meg kellőképpen a korai felvilágosodásra jellemző komp-

⁵⁵ *Amor mercennarius est affectio qua aliquid amamus seu cupimus non propter commodum eius, sed inquantum est utile nobis, sicut diligimus vestem, pecuniam, bruta.* (Dominica XVIII. post Trinita., sermo III.) *D. Dionysii Carthusiani Epistolarum ac Euangeliorum dominicalium totius anni enarratio, adiunctis homiliis et sermonibus variis* [pars altera de Sanctis]. Köln: Petrus Quentel, 1537. Fol. 341r (A). A kifejezés gyakran fordul elő a kvietizmusvita szereplőinél, lásd pl. Fénelon, i. m., §§ I–II., I. kötet, 1013–1015.

⁵⁶ „Csak önmagunkra vonatkoztatva tudunk bármit is szeretni, és ha barátainkat jobban szeretjük önmagunknál, még mindig csak a magunk izlését és hajlamát követjük...” François, duc de La Rochefoucauld: *Reflexions ou Sentences et Maximes morales* (1664). Paris: Librairie Générale Française, 1991. 90. (§ 81.), mk. Maximák. Ford. Szávai János. Budapest: Helikon, 1990. 25. (A fordítást módosítottam.)

lex folyamatokat. Egyrészt ugyanis igaz, hogy Poiret nem áll egyedül a korban azzal a filozófiai érzékenységgel, amely teljes természetességgel állít egymás mellé ismeretelméleti-metafizikai témákat és a misztika történetéhez tartozó spirituális belátásokat. Hasonló tendenciákat figyelhetünk meg Malebranchénál, s hasonló természetességgel jelenti ki Fénelon is, hogy a tiszta szeretet aktusaival kapcsolatos álláspontja „összhangban van az összes megbízható filozófus véleményével”.⁵⁷ Másrészt azonban az is jól látható, hogy e területek összehangolásának igénye korántsem magától értetődő a korban. Ezért részesítettem előnyben az *affinitás* kifejezést, amely a korra egyre határozottabban jellemző szétválasztások helyett – amelyek talán Pierre Bayle munkásságában jelennek meg legtisztábban – a tárgyalt összefüggések rokonságát és összetartozását húzza alá. Ennek az összetartozásnak a kifejezéséhez Poiretnek radikális, mély változtatásokat kellett végrehajtania a descartes-i filozófia rendszerén. Annak megmutatására törekedtem, hogy e változtatások nem egyes karteziánus tanok elutasításában merültek ki. Amikor Poiret az ideák természetével kapcsolatos kérdéseket közvetlenül az Istennel való *unio mystica* lehetőségéhez rendeli, s kijelenti, hogy az elsődleges – tudniillik az ember számára elsődlegesen lényeges – ismerettárgy Isten, akkor ezzel nem kevesebbet állít, mint hogy mindaz, ami a misztikus tapasztalatban egyszerre megjelenik és visszahúzódik – s amire Anzelm szavaival élve a *maius quam cogitari possit* formulával utaltunk korábban –, voltaképp minden elgondolhatóság alapja és feltétele.⁵⁸

⁵⁷ Fénelon, *Explication...* § XIII., i. m. I, 1045.

⁵⁸ A tanulmány megírását az NKFIH 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták. Különösen is hálás vagyok a Szegedi Tudományegyetem kora újkori spiritualitással foglalkozó kutatócsoportjának és a témában 2019. május 15-én tartott konferencia szervezőinek, akik felhívták a figyelmemet Pierre Poiret munkásságára.

Megújító újdonság

* * *

TANULMÁNYOK
VETŐ MIKLÓS
GONDOLKODÁSÁRÓL

SZERKESZTETTE
MEZEI BALÁZS
SCHMAL DÁNIEL



SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST 2020



A kiadvány
a Pázmány Péter Katolikus Egyetem támogatása keretében valósult meg:
Központi Alapok Program KAP19-13004-1.8-HTK

© A kötet szerzői, 2020
© Szent István Társulat, 2020

ISBN 978 963 277 855 6

Szent István Társulat
1053 Budapest, Veres Pálné utca 24.
www.szit.katolikus.hu
Felelős kiadó: Dr. Rózsa Huba alelnök
Felelős kiadóvezető: Farkas Olivér igazgató
Nyomdai munkálatok: Mega-Galaxis Kft.

TARTALOM

KÖSZÖNTÉSEK

ERDŐ PÉTER
Vető Miklós köszöntése

11

ÉTIENNE VETŐ
Apám

17

* * *

TÖRTÉNELEM

ULLMANN TAMÁS
Az eltaszított alap.
Hangoltság, ontológia és idő a kései Schellingnél

25

PAVLOVITS TAMÁS
A végtelen észlelése Fénelonnál

39

SCHMAL DÁNIEL
Pierre Poiret: karteizianizmus és misztika között

51

FABINY TIBOR
Jonathan Edwards és a történelem tipologikus szemlélete

69

SEPSI ENIKŐ

Kenózis és színház Simone Weil misztikájában

90

BOROS GÁBOR

Szerelem kolera után

101

* * *

ELVEK

MEZEI BALÁZS

Megújító újdonság.

Vető Miklós gondolati architektonikája

117

PETER OCHS

Transzcendentális visszatérés a Teremtőhöz és Megváltóhoz

132

EMMANUEL GABELLIERI

Kenózis és teremtés.

Simone Weiltől a metafizika kiterjesztéséig

141

TAKÁCS ÁDÁM

A módszer és a stílus.

A fenomenológia használata Vető Miklós metafizikájában

156

WILLIAM C. HACKETT

Elv és értelem között.

Vető Miklós az emberiség intellektuális kalandjának ösvényein

165

VETŐ MIKLÓS

Isten filozófiai megközelítése

178

FÜGGELÉK

Vető Miklós munkásságának bibliográfiája
189

A kötet szerzői
220

Szerkesztői jegyzet
222

* * *

IN MEMORIAM VETŐ MIKLÓS
223