

Vallás és filozófia a 17. századi Franciaországban*

A 17. században létezik vallás és létezik filozófia, de nem létezik az a diszciplína, amelyet ma *vallásfilozófiának* nevezünk. Mert jóllehet a metafizika meghatározó súllyal van jelen a kor gondolkodásban, ami a transzcendenciához fűződő viszonyban specifikusan vallási, az ebben az időszakban nem kitüntetett tárgya a filozófiai eszmélődésnek.¹ Amire az alábbiakban mégis kísérletet teszek, az a filozófia és a vallás kora újkori kapcsolatrendszerének feltérképezése egy általam fontosnak tartott szempont segítségével. E szempontot a 17. század egyik jelentős hitszónoka, Jacques-Bénigne Bossuet nemes egyszerűséggel a következő szavakban öntötte formába: „A keresztények Istene nagy.”² E kijelentés Bossuet korában már hosszú múltra tekinthetett vissza, ám az az interpretáció, amelyet e tradicionális kijelentéshez fűztek a kora újkorban, jelentős változásokról tanúskodik. Tanulmányomban tehát a „nagyág” modern fogalmának filozófiai és vallási implikációit igyekszem kibontani.

1. A fizikai tér nagysága

A 17. századi gondolkodás egyik legfontosabb fejleménye, amely mély nyomot hagyott a kultúra valamennyi szegmensében (ott is, ahol erőteljes ellenállást fejtettek ki vele szemben), a geocentrikus elméletet felváltó új kozmológia sikere. A kopernikuszi csillagászat eredményeit hagyományosan a világegyetemben élő ember centrális helyzetének megszűnésével szokás összefüggésbe hozni, s nem is alaptalanul; a kopernikuszi elmélet lassú térhódítása nyomán a Föld nem tekinthető többé egy zárt és emberléptékű világegyetem középpontjának. Érdeemes ugyanakkor felidézni, hogy a csillagos eget szemlélő ember a középkorban sem feltétlenül tudta magát a kozmosz abszolút középpontjában, hiszen e helyzet a Föld centrumát, s nem a földfelszínen – tehát a centrumtól távol élő – lényeket illette meg. Nicolas Oresme (1320/5–1382) e különbségre utalva jelenti ki a *De visione stellarum* lapjain, hogy „a Holdat [legtöbbször] máshol látjuk, mint ahol van”, hiszen „az az egyenes, amely a szemből kilépve a hold testén keresztül tart az égig – ez a vizuális egyenes –, illetve az az egyenes, amely ugyanezen a testen keresztül a Föld középpontjától vezet az égig, metszi egymást”.³ Mindebből az következik, hogy a föld felszínén elfoglalt nézőpont a geocentrikus modellben legtöbbször ugyanúgy megtéveszt a jelenségek lokalizálása során, mint később a heliocentrikus magyarázat szerint. A különbség mégis kézzel fogható: Oresme számára létezik olyasmi, mint a tárgy *valóságos helye*, hiszen a Föld középpontjától mérve megadható a Hold

* A tanulmány megírását a BO/00459/09/2 számú Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint a 81165-ös témaszámú OTKA-támogatás tette lehetővé.

¹ Kivételt képez e megállapítás alól a vallás mint társadalmi-politikai jelenség, amely Hobbestól Spinozán át Locke-ig elmélyült reflexió tárgya.

² JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET: *Cinqième avertissement sur les lettres de M. Jurieu*, XIV., in uő. *Oeuvres complètes*, Outhenin – Chalandre Fils, Besançon, 1836. Vol. 20. 319a. A kifejezés korábban kitüntetett szerepet játszik Pierre de Bérulle-nél (lásd alább), vö. HENRI BRÉMOND: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, tom. III. *La conquête mystique, l'école française*, Librairie Armand Colin, Paris, 1967, 39. (Első kiad. 1923.) A kifejezés a mártír aktákból ismert *vere magnus est Deus christianorum* akklamáció francia megfelelője.

³ NICOLE ORESME: *De visione stellarum*, in Dan Burton (szerk.): *De visione stellarum, (On Seeing the Stars), A Critical Edition of Oresme's Treatise on Optics and Atmospheric Refraction, With an Introduction, Commentary and English Translation*, Brill, Leiden–Boston, 2007, 82.

tényleges pozíciója az állócsillagok háttéréhez képest, s kijelölhető az a pont, amelyhez mérve rögzíthető az eltérés – az illúzió – tényleges mértéke.

Ha engedünk a kísértésnek, hogy a kozmológiai megfontolásokat – amint arra Fontenelle bíztat majd a 17. században –⁴ morális megfontolásokkal hozzunk összefüggésbe, kijelenthetjük, hogy a centrumtól való eltérés mértéke a geocentrikus modellben mindig megadható, s épp e rögzített távolság teszi lehetővé, hogy a hívő ember földi életét a középponthoz történő visszatérésként értelmezze. A kora újkori gondolkodás traumatikus tapasztalata – vallási értelemben is – e távolság mérhetetlensége (*immensitas*). A tér az új kozmológia által posztulált végtelen kiterjedés révén olyan feneketlen mélységként (*abîme*) veszi körül az embert, amely nem hidalható át és nem mérhető meg semmiféle véges mérce segítségével. A kopernikuszi rendszer radikális következményét tehát nem a megfigyelő decentrált pozíciója, hanem e helyzet – a középponttól való eltérés – értelmezhetetlensége jelenti. Ha a világegyetem egy olyan határtalan vagy végtelen tér,⁵ amelynek „középpontja mindenütt van, kerülete sehol”,⁶ azaz ha a centrumtól való eltérés nem mérhető és nem korrigálható, akkor az új kozmológia által leírt univerzumban nincsen abszolút középpont.⁷ Ekkor vannak ugyan helyek, de nincsen kitüntetett hely, azaz léteznek világok, de nem létezik „a” világ, hiszen a világegyetemet „világok sokasága” népesíti be, s minden egyes világ ugyanolyan joggal tekinthető középpontnak, mint bármelyik másik. A kozmosz végtelen nagyságának megmérhetetlensége ily módon radikális perspektívizmussal, a nézőpontok végtelen felcserélhetőségével párosul.

A végtelen tér érzékelése során azonban a csillagos ég látványa továbbra is tökéletes boltozatként veszi körül a szemlélőt, amelynek – bárhol áll is – mindig a középpontjában látja magát. A néző ily módon a jelenségek rendjét tekintve továbbra is centrális pozíciót foglal el, véges univerzummal van érzéki kapcsolatban, s a látás nézőponthoz kötött aktusa egyfajta rendet is visz a látványba: a megfigyelő helyzete tájékozódási pontokat jelöl ki, hozzá viszonyítva kap jelentést a *közél* és a *távol*, a *középpont* és a *látóhatár*. E jelentések rendje ugyanakkor nem annyira a megfigyelt tárgyak inherens viszonyait tükrözi, mint inkább a megfigyelő esetleges pozícióját. Miközben rögzíti a szubjektum helyét, egyszersmind relativizálja is azt, világos ugyanis, hogy *bármely másik* hely, amelyet a szubjektum elfoglalhat, hasonlóképpen szervezett rendben tárulna fel. Olyan rendről van tehát szó, amely szubjektív értelemben szükségszerű – hiszen testi létezésünknel fogva hozzá vagyunk kötve –, másrészt radikálisan viszonylagos is, hiszen más, vele elvben egyenértékű nézőpontok sokasága közé sorolódik. A végtelen tér élménye tehát kettős feladatot ró a véges szemlélőre: saját nézőpontját egyszerre kell szükségszerűnek és esetlegesnek tekintenie.

2. Illúzió

⁴ Vö. BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE: *Beszélgetések a világok sokaságáról*, Magyar Helikon, Budapest, 1979. (ford. Lakatos Mária). Az első és második esti beszélgetés módszeresen kiaknázza a kozmológiai és a morális kérdések párhuzamát (lásd uo., 15–66).

⁵ A két fogalmat Descartes különbözteti meg igen alaposan. Végtelenről (*infinitum*) Isten esetében beszélhetünk, akinek az ideája minden pozitív tökéletességet tartalmaz, míg a világ esetében csak azoknak a korlátoknak a hiányát tudjuk rögzíteni, amelyek – jelenlegi ismereteink szerint – határt szabnának a kiterjedésnek vagy az oszthatóságnak. Vö. RENÉ DESCARTES: *A filozófia alapelvei*, I. könyv 26–27. fejezet. Ford. Dékány András, Osiris, Budapest, 1996, 39–40. Lásd még Descartes 1649. február 5-i levelét Henry More-nak, in CHARLES ADAM – PAUL TANNERY (szerk.): *Œuvres de Descartes*, Librairie Philosophique Jacques Vrin, Paris, 1996. V. kötet, 274.

⁶ Vö. GIORDANO BRUNO: A hamvazószerdai lakoma, in *Giordano Bruno válogatott dialógusai*, ford. Fogarasi Miklós – Koltay-Kastner Jenő – Szemere Samu, Hungária, Budapest, 1950, 35–95.

⁷ E fejlemény – annak felismerése, hogy a Nap csupán egy lehetséges centrum a világok sokaságában – csillagászati okokkal magyarázható egyértelmű szakítást jelent Kopernikusz heliocentrikus püthagoreizmusával. (Az utóbbiról lásd MARIE BOAS HALL: *The Scientific Renaissance 1450–1630*, Dover Publications, New York, 1994, III. fejezet).

Ha a végesség tapasztalata a végtelen térben a 17. századi szerzők számára annyit jelent, hogy a dolgok nem a saját végtelen természetük, hanem elménk véges kapacitásának megfelelően jelennek meg, akkor ott, ahol az érzékelőképesség határokba ütközik, eljutunk a természet legkisebb látható eleméig (*minimum visibile*), a legtávolabbi határ – a csillagos ég – pedig zárt boltozatként veszi körül a szemlélőt. Ez az a két nagyság, amely az ember számára adott érzéki világot határolja. Ám a 17. századi szerzők számára világos, hogy mindkét esetben egy sajátos cserével van dolgunk: saját végességünk rávetítődik csupán a dolgokra, hiszen a tárgyak természetének tulajdonított határ nem a dolgokhoz, hanem hozzánk, szemlélőkhöz tartozik. Hasonló ez a geocentrikus észlelés illúziójához: a Napot látjuk haladni az égen, s a bolygók retrográd mozgását maguknak az égitesteknek tulajdonítjuk, holott e mozgások nagyrészt a mi saját mozgásaink. Annak oka, hogy mégsem ekként érzékeljük, hanem – tévesen – tőlünk független, tárgyi minőségekként jelenítjük meg őket önmagunk számára, az a természetes ösztön, amely a világ érzéki reprezentációját nem a természet elfogulatlan megismerésének eszközeként kezeli, hanem a létfenntartás szolgálatába állítja. Az érzékelés azért nem úgy mutatja a dolgokat, ahogyan azok vannak, hanem úgy, ahogyan számunkra – a tér egy véges „zugában eltévedt” élőlények számára – előnyös,⁸ mert az érzéki tapasztalat természetes funkciója a test megfelelő orientálása a térben: az érzékek csak azt jelenítik meg az adott organizmus számára, ami az önfenntartás szempontjából hasznos.

Saját megfigyelői pozícióink ily módon konstitutív elemként integrálódik a megfigyelt dolgok érzéki tapasztalatába, hiszen e pozíciónak egy olyan személyes érdek feleltethető meg, amely tevékeny módon vesz részt az információk emberi tapasztalatként történő megszerzésében. Azért érdemes hangsúlyozni, hogy a létfenntartási érdek a *dolgok* tapasztalatába integrálódik, mert amit érzékelünk, az látszólag nem a megfigyelő és a megfigyelt dolog közötti relációról, hanem – s ez hozzátartozik az érzéki megismerés természetéhez – a tőlünk független világ objektív tulajdonságairól ad felvilágosítást. Így maga az érzékelő láthatatlanná válik önmaga számára a tapasztalatszerzés folyamatában, s a tapasztalatot szervező érdek ugyancsak elrejtje magát a megfigyelő előtt. Önmagát a valóság objektív képévé maszkírozva mintegy elpárolog az észlelés folyamatából. A megbízhatónak hitt érzékelésre is érvényesek tehát Pascal szavai: „Csupa hazugság, kétszínűség és ellenkezés vagyunk, rejtőzünk és alakoskodunk önmagunk előtt.”⁹

Mindebből a kora újkori filozófia egyik legjellegzetesebb – egyszerre ismeretelméleti, etikai és vallási – problémája bontható ki: Miként választható el egymástól az, ami a világról alkotott képünkben saját szubjektív pozíciókat tükrözi, attól, ami a világ objektív természetéhez tartozik? Láttuk ugyanis: az a mód, ahogyan természetes körülmények között szemléljük a dolgokat, olyképp elegyíti e kettőt, hogy saját konstrukciós tevékenységünket láthatatlanná teszi önmagunk előtt. Amikor Francis Bacon kijelenti, hogy „az emberi elme görbe tükre a tárgyak sugarainak”,¹⁰ egy olyan szituációt ír le, amely természetes ugyan, morális értelemben mégsem ártalmatlan, hiszen a reprezentáció tükrét megdőbítő erő az énnel az a része, amely a létfenntartás érdekétől hajtva – s hatalmi manipulációk forrásaként – vakfoltra esik önmaga számára. Így a megismerésünket eltorzító, ám észrevehetetlen tényezők nem egyszerűen tévedések, hanem *előítéletek*, vagy, Bacon jól ismert kifejezésével élve (amely morális és vallási konnotációkkal egyaránt rendelkezik), *idolumok*.

A megismerés e magyarázata termékeny módon hozható összefüggésbe az „önszeretet” (*amor sui, amour-propre*) ágostoni eredetű tanításával, s a bűnbeesés hozzá kapcsolódó teológiájával. Nem csoda tehát, ha az ember világban elfoglalt helyének értelmezése során újra és újra teológiai fogalmakkal találkozunk, s az ágostoni gondolkodás –

⁸ Vö. BLAISE PASCAL, *Gondolatok*, ford. Pődör László, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1978, 27. (72. töredék)

⁹ Uo., 147. (377. töredék)

¹⁰ FRANCIS BACON: *Novum organum – Új Atlantisz*, ford. Csatlós János, Nippon, Budapest, 1995, 17.

amely más tekintetben is felmérhetetlen hatást gyakorolt a 17. századra – e ponton hézagmentesen illeszkedik az új filozófiához, hiszen az *amour-propre* – a büszkeség és önzés terminusa – a végtelen térben felvett véges megfigyelői pozíció teológiai értelmezésére is alkalmas. Az a csere, amelyet az önfenntartás ösztöne önmaga elrejtése révén végrehajt, e megközelítés értelmében a lélek természetes önszeretetének, s test felé forduló bűnös hajlamainak az eredménye. Meggyőződésünk, hogy a testek sztenderd körülmények között olyanok, amilyenek látjuk őket (vagyis az érzékszerveink a tárgyak *valódi* minőségeit észlelik), éppúgy az ember mindent önmagára vonatkoztató önhiittségének a következménye, mint az a felfogás, hogy a Nap, a bolygók, s a csillagos ég valamennyi objektuma körülöttünk forog. Ízlés kérdése, hogy ezt a bűnbeeséssel, vagy egyszerűen az emberi nemre jellemző örültséggel hozzuk összefüggésbe, mint Galilei teszi, aki szerint nem kisebb eszelősség ez, „mintha valaki felmenne kastélyod kupolájának tetejére, a városra és környékére nyíló kilátás kedvéért, aztán azt kívánná, hogy az egész környék forduljon el körülötte, hogy ne kelljen fejének forgatásával fárasztania magát.”¹¹

3. Szkepszis

Miként tekintünk saját nézőpontunkat egyszerre relatívnak és mégis kitüntetettnek? Drámai erővel jelentkezik e kora újkori feladvány azoknak a felekezeti nézőpontoknak a megszilárdulásával, amelyek immár nem írhatók le minden további nélkül az „eretnység” kategóriájával, hanem amelyekkel – ez a harminc éves háborút lezáró vesztfáliai békék egyik legfontosabb konzekvenciája – tartósan együtt kell élni Európában. E különböző nézőpontok – s ez ugyancsak az épp lezáruló háborúk tanulsága – a társadalmat destabilizáló erővel rendelkezhetnek valamennyi állam területén. S ugyanilyen evidenciával mutatkozik meg a feladat a különböző, egymással inkompatibilis történelmi és kronológiai hagyományok, vagy az erkölcsök területén, ahol a felfedezések eredményeként egymást kizáró nézőpontok, eltérő morális princípiumok sokasága fogadja a különböző népek szokásaival megismerkedő európai embert. Az adott perspektívából adódó jelentések genezisének pillanatában pontenciális konfliktusban állnak más, hasonló jelentésképződményekkel. Amikor Thomas Hobbes arról beszél, hogy a természeti állapot „mindenki háborúja mindenki ellen”, éppen e radikális perspektivizmus konzekvenciáit vonja le.¹²

Az antik szkepticizmus kora újkori újrafelfedezése és rendkívüli hatása (melynek folyamatát Charles B. Schmitt és Richard H. Popkin dokumentálta igen alaposan az 1960-as évektől kezdve) az ókor és a hellenizmus iránt tanúsított általános humanista érdeklődésen túl ugyancsak e sajátos körülményekben leli magyarázatát. A pürrhonista érvek ugyanis épp egy olyan diszkurzív szituáció elemzéséhez nyújtottak fogalmi eszközöket, amelyben az igazság keresője egymásnak ellentmondó, ám elvben egyenértékű, egyetemes igazságigények közül kénytelen választani. Ahhoz, hogy a választás lehetséges legyen, valamilyen megbízható kritériumra kell szert tenni, ám a kritériummal ismét más, ellentétes kritériumok állíthatók szembe: Fel kell ismerni, „hogy minden érvel szemben áll egy másik, vele egyenlő súlyú érv” – írja Sextus Empiricus.¹³

Noha a pürrhonizmus minden igazságigénnyel szemben az ítéletfelfüggesztés áldásos hatását hangsúlyozta, a szkeptikus argumentáció érdekes módon főként – bár nem kizárólag – a római katolikus reformok szellemi fegyverének számított a 16–17. század fordulóján. Ennek magyarázata a tudás és a megszokás viszonyában keresendő. Tudatlanságunk a szkeptikus

¹¹ GALILEO GALILEI: Párbeszéd a két legnagyobb világrendszeréről, a ptolemaiosziról és a kopernikusziról, ford. Bréda Ferenc, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983, 94.

¹² Vö. THOMAS HOBBS: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*, ford. Vámosi Pál, Magyar Helikon, Budapest, 1970, 108. (I. 13. fejezet)

¹³ SEXTUS EMPIRICUS: *A pürrhonizmus alapvonalai*, ford. Lautner Péter, in Kendeff Gábor (szerk.): *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*, Atlantisz, Budapest, 1998, 174. (1.6. fejezet)

érvek szerint gyógyíthatatlan. Hogyan élünk tehát? Sextus Empiricus szerint legjobb, ha „a jelenségeknek szentelve figyelmünket, szilárd vélekedés nélkül, a mindennapi életvitelnek megfelelően élünk...”¹⁴ Mit jelent ez? „[A] mindennapi életvitel négy alkotóelemet tartalmaz: áll egyrészt a természet útmutatásában, továbbá a hatások okozta kényszerűségben, a törvények és szokások által ránk hagyományozottakban és a mesterségek tanításában.”¹⁵ Az új pürrhónizmus konklúziója annyiban kedvez a katolikus apologetikának amennyiben világossá teszi: tudás híján kénytelenek vagyunk a szokásokra, a hagyományokra és a hitre támaszkodni. Nincsen tehát elégséges alapja a felekezet megváltoztatásának.¹⁶

Valóban megoldja-e azonban a nehézségeket e pürrhónista szkepszis? Jól látható, hogy a tradíció (a maga sajátos szervezeti, intézményi rendszerével, interpretációs stratégiáival) e megközelítés szerint *esetleges*. Nem azért kell ragaszkodunk hozzá, mert igaz, hanem azért tarthatjuk igaznak, mert valamihez akkor is tartanunk kell magunkat, ha nem tudjuk, mi igaz. E megoldás fennen hirdeti ugyan a hagyomány integritását, két okból mégis kontraproduktívnek tekinthető. Mindenek előtt: a gondolatmenet ott és csak addig érvényesíthető, ahol s ameddig fennáll a hagyomány egysége. Ott azonban, ahol maga a hagyomány vitatott, vagy ahol más, nem katolikus tradíciók honosodtak meg, s váltak megszokás, hagyományozás és hit tárgyává, ugyanez a gondolatmenet nem alkalmazható, vagy – a *cuius regio, eius religio* hatalompolitikai elvének értelmében – épp a kívánt apologetikai hatással ellentétes eredményre vezet. Még fontosabb azonban az a belátás, hogy a tekintély és a hagyomány mellett folytatott szkeptikus argumentáció nem pótolja a tradíció önmagában vett igazságát, belső hajtóerejét. A hagyomány a pürrhónista érvekben nem saját belső igazsága alapján tarthat számot az elfogadásunkra, hanem egy olyan külső megfontolás alapján, amely közömbös a tradíció tartalmával szemben.¹⁷ A tekintély és a tradíció „nagyságát” hangsúlyozó barokk pompa mögött a hagyomány kiüresedése fenyeget.

4. Voluntarizmus

Az eddigiekben annak a válságnak a természetét igyekeztem vázolni a véges és a végtelen nagyság valamint a kora újkori szkepszis fogalmain keresztül, amely mély hatást gyakorolt az egész 17. század vallási tapasztalatára, s amelyet Paul Hazard híres könyvének címében „az európai tudat krízisének” nevezett. Ám a koherencia megszűnése, a dolgok atomjaira hullása, vagy a végtelen terek hallgatása, amely Pascal szerint félelemmel tölti el a lelket,¹⁸ nem feltétlenül egy üres, Isten nélküli tér tapasztalataként jelentkezett a kora újkorban, hiszen számos jel utal arra, hogy az említett tényezők pozitív módon járultak hozzá a barokk vallásosság dinamizmusához. Pascalnál például egészen világos, hogy az a szorongás, amely a végtelennel szemben fogja el az embert, az ember egzisztenciális kiszolgáltatottságának jeleként az *Istennel szembeni szorongás* vallási tapasztalatával rokon. A végtelen természet felfoghatatlansága az isteni természet felfoghatatlanságának – a

¹⁴ Uo. 177. (1.11. fejezet)

¹⁵ Uo. 177–178.

¹⁶ Vö. Montaigne álláspontjával a *Raymond Sebond mentségében*, in MICHEL MONTAIGNE: *Esszék*, II. kötet, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2002. Ford. Csordás Gábor. S lásd még Descartes „ideiglenes” erkölcsstanát, in RENÉ DESCARTES, *Értekezés a módszerről*, ford. Szemere Samu – Boros Gábor, Ikon, Budapest, 1992. III. rész.

¹⁷ E krízis mélységét jelzi, hogy korántsem csupán a filozófiai és vallási magas kultúrában jelentkeznek. Vö. a monterealei molnár, a Menocchionak is nevezett Domenico Scandella gondolatvilágával, amelyet Carlo Ginzburg dolgozott fel 1976-os nevezetes monográfiájában. (Magyarul a második kiadás adatai: Carlo Ginzburg: *A sajt és a kukacok: egy XVI. századi molnár világképe*, Európa Kiadó, Budapest, 2011. Ford. Galamb György János, Barna Imre, Gál Judit). Scandella többször hangot ad meggyőződésének (amelyet Ginzburg Montaigne nézetei mellé állít), hogy a vallások elvben egyenértékűek. Ragaszkodik ugyan kereszténységéhez, de nézete szerint „kereszténnyé csak véletlenül, a hagyomány erejéből lesznek az emberek”, s ha töröknek született volna, a mohamedén vallás mellett kellene kitartania. Lásd küln. 287.

¹⁸ Vö. PASCAL *Gondolatok*, i.m., 90. (206. töredék)

gondviselés felmérhetetlen mélységeinek – a jele. Pascal a világegyetem korábban idézett jellemzéséhez – „központja mindenütt van, kerülete sehol” – azonnal a következő teológiai megjegyzést fűzi a *Gondolatokban*: „Egyszóval Isten mindenható voltának az a legnagyobb érzékelhető jellemvonása, hogy gondolatában elvész képzeletünk.”¹⁹

A *Gondolatok* szerzője módszeresen kiaknázza annak a strukturális összefüggésnek az apologetikai lehetőségeit, amely a végtelen térben létező véges megismerés és a végtelen Istennel szemben létező véges egzisztencia helyzete között adódik. Ahogy az érzékelés – mint láttuk – a testek természetének tulajdonítja az érzékelő helyzetéből adódó korlátokat, úgy a halállal szemben álló ember is igyekszik elrejteni önmaga elől önnön semmisségét. Olyan tapasztalatról van ugyanis szó, amely elől az ember – íme a 17. század vallási irodalmának népszerű témája – minden lehetséges módon igyekszik kitérni. E kitérés eszköze Pascalnál a *szórakozás (divertissement)*.

Ezért olyan keresett a kártya, a nők társasága, a hadakozás, a magas hivatalok. Nem mintha (...) azt képzelné bárki, hogy az igazi boldogság a kártyán nyerhető pénz birtoklása, vagy a felhajsolt nyúl; hiába is kínálnák neki, nem kérne belőle. Nem ezt a langyos és békés életet keressük, amelyik módot ad rá, hogy boldogtalan állapotunkkal foglalkozunk (...), hanem a gürölést, amely eltereli a figyelmünket és elszórakoztat bennünket.²⁰

Pascal szerint a szórakozás alapvető oka „a mi gyarló és halandó állapotunk természetes nyomorúsága, amelybe ha alaposan belegondolunk, semmi sem képes megvigasztalni bennünket”.²¹ A mi „gyarló és halandó állapotunk” kifejezés nem egyszerűen az ember végességére utal, hanem arra az aránytalanságra (*disproportion*), amely a kora újkor vallási és kozmológiai tapasztalata szerint véges és a végtelen között adódik. „A végtelennel szemben elvész a véges, mert semmivé válik.”²²

Ezen a ponton, a végtelenben létező véges egyszerre kozmológiai és morális értelemben vett aránytalanságának gondolatával érkezünk el a „nagyság” teológiai fogalmához. E tapasztalat konzekvenciái tükröződnek ugyanis a gyakran hangoztatott „Isten nagy” kijelentésben. A „nagy” jelző – melyet a hermetikus hagyomány „triszmegisztosz” („háromszor *legnagyobb*”) kifejezése is népszerűsít – az uralkodó neve mellett nem egyszerűen a teljes szuverenitásra utal, hanem, amint Saint-Évremond egy XIV. Lajosról szóló verse sugallja, a szuverenitás titokzatos forrására, arra a körülményre, hogy az abszolút hatalomnak, melyet az uralkodó a törvényes renden keresztül gyakorol, ő maga a valamennyi törvény felett álló forrása:

Nagy ember gyermekkorától fogva
Méltányosabb, mint a törvény,
Fényesebb, mint a születése
S nagyobb még saját hatalmánál is.²³

Ugyanígy az isteni nagyság önmaga forrása, amely ugyanakkor – végtelen hatalmánál fogva – legyőzi a semmit, s képes megosztani önmagát a teremtményekkel. Pierre de Bérulle (1575–1629) szerint „Isten, akit az jellemez, hogy végtelenül megosztja önmagát és saját tökéletességeit (*grandeurs*), nem elégszik meg azzal, hogy önmaga árnyékát adja (...). [U]gyanaz az Isten, aki hatalma által kiemelt bennünket a természet szerinti semmiből, emel

¹⁹ Uo. 26–27. (72. töredék)

²⁰ Uo., 59. (139. töredék)

²¹ Uo.

²² Uo., 95. (233. töredék)

²³ Idézve in *Dictionnaire universel François et Latin*, Julien-Michel Gandouin, Paris, 1732, III. kötet 316. (Saját prózai fordításom.)

ki bennünket irgalmassága révén a bűn semmijéből is”.²⁴ E kétféle semmivel szemben áll az a végtelen mindenhatóság és irgalom, amely – Bérulle szerint Jézus Krisztus nagyságában – egyedül képes áthidalni a semmi és a létezés közötti végtelen távolságot. Ugyanez a gondolat figyelhető meg François de Salignac de La Mothe-Fénelonnál (1651–1715), aki szerint Isten mindenhatóságának jele az a végtelen távolság, amely a teremtést a semmitől elválasztja. Ha két lehetséges világ közül az egyik jobbnak tűnik is, mint a másik, e távolság semmivé válik azon tény erejénél fogva, hogy mindkettő csak *ex nihilo* jöhet létre, azaz csak egy végtelen Isten szuverén akarata és jósága emelheti ki egyiket is és másikat is a nem lét állapotából. A végtelentől két véges – melyeket véges távolság választ el egymástól – egyforma (egyaránt végtelen) távolságra van.²⁵ Ahogyan Pascalnál a véges távolságokat összekötő emberi mérték elvész a végtelen mérhetetlenségében, s így két egymástól még oly radikálisan különböző méret is egyként „közép” a kettős végtelenben, úgy Fénelon számára is eleve kudarcra van ítélve minden olyan kísérlet, amely a teremtés lehetséges formáit összehasonlítva a valóság – azaz az egyik lehetséges világ kiválasztásának – szokait kutatja.

Mindezek következtében a „nagyság” e kozmosz leírása során nem egyszerűen végtelen térbeli kiterjedést jelent, hanem teológiailag releváns értelemben minden szilárd mérték hiányát, a lépték és arány elvesztését, a nézőpontok olyan sokaságát, amely a viszonyítási pontok relativitásával jár együtt. A végtelen méret mértéktelenként, „feneketlen mélységként” (*abîme*) jelenik meg, amelyhez az ember nem tudja hozzámérni önmagát. Amikor 17. századi szerzők a természet e mérhetetlenségéről beszélnek, s kifejezéseik gyakran telítettek teológiai jelentésekkel, ehhez még csak arra sem volt szükség, hogy Spinoza *Deus sive natura* kifejezésével élve a természetet azonosítsák Istennel, elegendő volt annak kijelentése, hogy a természet Isten teremtő aktivitásának műveként elárul valamit az alkotó végtelen akarataról és hatalmáról.

Mint említettem, Pascal szerint az ember ebben a végtelen univerzumban *közép* a két – intenzív és extenzív – végtelen között. Mennyire más azonban ez a centralitás, mint a korábbi modellekben! Itt a megfigyelő számára adódó centrális pozíció pusztán abból fakad, hogy méreteinél fogva két végtelen között helyezkedik el: a makroszkopikus világ méretei éppúgy végtelenül haladják meg, mint a mikroszkopikus világ végtelen oszthatósága. Minthogy tehát a *közép* pascali fogalmának legfontosabb elemét annak felismerése jelenti, hogy *bárhol* helyezkednénk is el a lehetséges méretek skáláján, mindig középen találunk magunkat a végtelenül nagy és a végtelenül kicsi között, jól látható, hogy e középső jelleg nem egy véges kozmosz teremtett rendjével, s nem is valamiféle neoplatonikus léthierarchiával, hanem a végtelen paradoxonaival áll korrelációban.

5. Intellektualizmus

A 17. századi szerzők mintegy a gondolkodás folyamatos kihívást jelentő határtapasztalatként faggatják azt a *nagyságot*, amely – mint láttuk – a korabeli teológia egyik alapfogalma. A végtelen „nagysággal” azonban nem csupán az isteni mindenhatóság kifürkészhetetlen mélységeinek leírásában találkozunk. A Pascal által megfogalmazott traumatikus tapasztalat egy alternatív megközelítésmódját jelenti annak a racionális kalkulushoz a kutatása, amely valamely egyszerű és maradéktalanul ésszerű princípiumra támaszkodva igyekszik tárgyalni a végtelent. Ezen a téren ugyancsak Pascal végzett úttörő munkát.²⁶ Jóllehet azonban a kúpszeletekkel kapcsolatos matematikai kutatásai szoros

²⁴ PIERRE DE BÉRULLE: *Opuscules de piété, texte établi par Miklos Vető*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1997, 333.

²⁵ FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA MOTHE-FÉNELON: *Réfutation du système du père Malebranche*, in Jacques le Brun (szerk.): *Œuvres de Fénelon*, Gallimard, Paris, 1997. II. kötet 346. skk.

²⁶ Erről lásd PAVLOVITS TAMÁS: *Blaise Pascal, A természettudománytól a vallási apológiáig*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2010, 19–21. és 75. skk.

összefüggésben állnak a test, az ész és a szív rendjére vonatkozó filozófiai és teológiai téziseivel, Pascal mégsem alkot olyan racionális teológiát, mint Nicolas Malebranche (1638–1715) vagy Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716).

Malebranche 1678 után alaposan kidolgozott kísérletet tesz arra, hogy az ész karteziánus fogalmát az *egyedi* létezők létezését magyarázó elvként terjessze ki a konkrét tények, az empirikus valóság, s végső soron a szinguláris történelmi események megismerésének területére. Nézete szerint a teremtett világ valamennyi tárgya és ténye – a legjelentéktelenebb porszem is – alá van vetve az isteni gondviselésnek, hiszen Isten közvetlenül maga teremti, s hozza létre a teremtett világ egymást követő állapotait. Ily módon a világ valamennyi lelki és fizikai eseménye közvetlen korrelációban áll egy rá vonatkozó isteni akarattal, ám ez az akarat nem kifürkészhetetlen önkénnyel határozza meg az események sorát, hanem racionális elveket követ, s eljárása az esetek többségében általános törvények alá foglalható. Azt az isteni akaratot, amely általános törvényeken keresztül igazgatja a természet és a történelem eseményeit, Malebranche Isten „általános” akaratának (*volonté générale*) nevezi. Azt is világossá teszi azonban, hogy a *volonté générale* megenged kivételeket, léteznek tehát olyan események – ezeket nevezzük csodáknak – amelyek nem vezethetők le semmilyen általános törvényből, hanem a maguk egyediségében tárgyai Isten „partikuláris” akaratának (*volonté particulière*). Malebranche elméletének döntő pontját ugyanakkor nem e megkülönböztetés, hanem az a tézis jelenti, hogy a kivételek helyét és előfordulását egy olyan racionális kalkulus szabja meg, amely nem egyéb, mint az isteni bölcsesség rendje, amely optimális arányt keres a cselekvés egyszerűsége és a hatás gazdagsága között. Míg az egyszerűség szempontja az általános akarat végzéseit indokolja, addig a mű gazdagságának gyarapítása olykor kivételes döntéseket követel. Az a tény, hogy az általános és a partikuláris aránya racionális kalkuláció tárgyát képezi, annyit jelent, hogy ami bizonyos alárendelt törvények szempontjából kivételnek tűnik, az egy magasabb *matézis* eredője, hiszen a kivételek előfordulását ugyanúgy az optimum elve határozza meg, mint az általános törvények hatályát.²⁷

Sok tekintetben hasonlít ehhez a leibnizi „optimizmus”. Leibniz tanítása minden világok legjobbjáról ugyanis nem azt állítja, hogy a jóság a jelenségek érzéki percepciójának, vagy akár a véges elme felfogásának a tárgya lehetne. Az a nézőpont, ahonnan az események helyes rendje láthatóvá válik, nála is „valami isteni matézis vagy metafizikai mechanizmus”,²⁸ amely meghatározza, hogy a lehetőségek végtelen sorából mi valósulhat meg és mi nem. A „legjobb” tehát egészen egyszerűen ezt jelenti:

[A] lehetséges dolgok végtelen számú kombinációi és lehetséges sorozatai közül az létezik, amely által a legtöbb lényeg vagy lehetőség jut el a létezéshez. Mindig megvan ugyanis a dolgokban a meghatározásnak az az alapelve, amelyet a legnagyobból és a legkisebből kell levezetni, hogy tudniillik úgyszólván a legkisebb ráfordítással a legnagyobb hatást érjük el.²⁹

Jól látható, hogy az optimumot meghatározó princípium a malebranche-i elvhez hasonló. További komplikációt jelent azonban Leibniz számára annak kimutatása, hogy ha az optimális arány e szélsőértékszámítással megadható fogalmát tesszük a létezés alapjává, az így megvalósuló „legtöbb lényeg” nem egyszerűen számbeli nagyságot, hanem egyszersmind a morális tökéletesség maximumát is definiálja. Bennünket azonban itt nem ez a bizonyítás,

²⁷ Részletesebben lásd *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodás korában* című könyvem IV–V. fejezetében: L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006, 127–215.

²⁸ Vö. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *A dolgok eredeti keletkezésének gyökeréről*, ford. Boros Gábor, in BOROS GÁBOR – GULYÁS PÉTER – SZALAI JUDIT (szerk.): *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*, Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, Budapest, 2011, 44.

²⁹ Uo. 43.

hanem az a racionális elv érdekel, amelynek eredményeként „az örök, lényegi, metafizikai igazságokból az időbeli, esetleges vagyis fizikai igazságok” erednek matematikai egyszerűséggel.³⁰ A „legkisebb ráfordítással a legnagyobb hatás” elve mind Malebranche-nál, mind pedig Leibniznél azt a generatív princípiumot rögzíti, amely által a végtelenből előállítható a véges. A kalkulus ésszerű magyarázatot ad tehát azokra a jelenségekre, amelyek a véges szemlélő nézőpontjából nem mutatnak összefüggést. Ahogyan a projektív geometria szabályos alakzatok vetítésével torzított formákat hoz létre, és – megfordítva – a szabálytalannak tűnő, torz formák mögött képes megállapítani ezek rendszerszerű összefüggését, úgy e filozófiák is egy egyszerű, ám termékeny elv derivátumának tekintik mind a rendet, mind pedig a rendtől való (látszólagos) eltérést.

Fontos észrevenni, hogy a Leibniz által ajánlott kalkulus ugyanúgy Isten nagyságának (*grandeur*) és dicsőségének (*gloire*) barokk attribútumait értelmezi a végtelen fogalmán keresztül, mint a nagyságot az isteni akarat mélységeivel összefüggésbe hozó elmélet. Nem véletlen tehát, hogy rend és rendtelenség összefüggésének megvilágítására ugyanazt a hasonlatot találjuk Bossuet-nél és Leibniznél: mindketten az anamorfikus ábrák példájára hivatkoznak. Ezek első pillantásra teljes szabálytalanságot mutatnak, voltaképpen azonban a geometria szigorú vetítési elvei alapján jöttek létre, létezik tehát egy olyan pont, ahonnan nézve mindaz, ami máshonnan összefüggéstelen foltok halmazának hat, tökéletes és harmonikus látványt eredményez. Ez a pont Bossuet-nél egy eszkatologikus pillanat, az örökkévalóság nagy napja, amelynek bekövetkezése kizárólag az isteni tetszéstől függ, míg Leibniznél e pont a dolgok ésszerű alapjának felismerését kívánja, azaz úgyszólván az ész eszkatológiáját, a világegyetem összefüggésrendszerének *megértését* feltételezi. Ez a pont természetesen nem a jelenben adott. „Ám a világegyetem legkiválóbb része, Isten országa, olyan látványosság, amelyhez – hogy szépségét felismerjük – majd csak az isteni dicsőség fényétől megvilágosítatva fogunk egykor közelebb kerülni. Most ugyanis csak a hit szemével, vagyis az Isten tökéletes voltába vetett rendíthetetlen bizalommal érhetjük ezt el...”³¹

E racionális elv összefüggésében érdemes felülvizsgálni azt a közkeletű elképzelést, amely a barokk egyházi és világi építészet nagyszabású tereiben, a gazdagon díszített felületekben és a vizuális elemek retorikus sokaságában az isteni vagy az uralkodói *pouvoir* egy erősen didaktikus megfogalmazását látja. Igaz ugyanis, hogy e vizuális kultúrában a „nagyság” imént taglalt fogalma középponti jelentőségű, ám az a perspektivikus játék, amely előszeretettel dolgozik torzított formákkal – gömb helyett elliptoiddal stb. – sokkal inkább illúzió és valóság, vagy véges és végtelen generikus összefüggésének felkutatásában, mintsem valamiféle üres hatalmi reprezentáció megteremtésében érdekelt.

Mindez szoros kapcsolatban áll a „katolikus felvilágosodással”. Történészek részletesen dokumentálták például azt a folyamatot, amelynek eredményeként a 18. század felé haladva egyre kevesebb hivatalosan elismert csodával találkozunk. E jelenség magyarázatát bizonyosan nem a vallási érzület hanyatlásában, sokkal inkább annak a szűrőrendszernek a szigorodásában érdemes keresni, amely a „természetfeletti” jelenségek elismerését biztosította. Miután a püspökök egyre szigorúbb mércét alkalmaztak, számos olyan jelenség szorult a hivatalosan ajánlott, elfogadott, vagy épp csak megtűrt magatartásformák határain kívülre, amely korábban a bevett devóciós gyakorlatként kapott helyet az egyház életében.³² A katolikus reformok ily módon ugyanannak a szervezői tevékenységnek a fő áramába esnek, amely az élet legkülönbözőbb színterein igyekszik újra szabályozni a társadalom erkölceit. Az ehhez tartozó kiterjedt intézményrendszer, amely

³⁰ Uo. 42.

³¹ Uo., 79.

³² Vö. FRANÇOIS LEBRUN: La place du pèlerinage thérapeutique dans la piété des Bretons aux XVII^e et XVIII^e siècles, in uő: *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 2001, 156.

bürokratikus szabályozott, autoritatív kontrollt gyakorol a mindennapi élet számos területe felett, meglehetősen gyanúval viseltetik az olyan spirituális tapasztalatokkal szemben, amelyek kivonják magukat az egyház által elvárt közösségi viselkedés normái alól. Kiváló példáját jelentik mindennek a nagy múltra visszanyúló, a városi és rurális közösségek vallási identitását erősen meghatározó, lokális szent- és ereklyekultusz ellenőrzésére tett kísérletek. Ezek egyre bürokratikusabb formában igyekeznek rendet, sőt rendszert teremteni a különféle kultuszformák között. Ez a rendszerető tekintet, amely szoros összefüggésben áll egy új intézményrendszer kialakulásával, vallási elkötelezettségtől függetlenül egyre erőteljesebb preferenciája a kora újkori Európának. Az a gyűjtőszemély, amely barokk vitrinekben – olykor hivatalos egyházi bizonyítványokkal együtt – mutatja be a szentek relikviáit, nem áll nagyon távol attól a tudományos tekintettől, amely a természetrajzi gyűjtemények tárlóiban különíti el, rendszerezi, s hitelesíti a megfigyelt jelenségeket.

6. A kora újkori platonizmus programja

Az eddigiek során megfigyelhettük, hogy a kora újkor vallási nyelvezetében mindenütt jelen van egy neoplatonikus eredetű terminológia, amely a kozmoszt a létezők transzcendens forrásból fakadó hierarchikus rendjének tekinti. Úgy vélem ugyanakkor, hogy e tradicionális nyelv nagyon sok szempontból megtévesztő. Miközben ugyanis a homlokzat változatlanul tűnik, a háttérben alapvető átrendeződések mennek végbe. Fénelonnál a végtelen voltaképpen abszorbeálja, megszünteti azt a hierarchiát, melynek egyes szintjei között valós távolságokat lehetne mérni. S ugyanígy, Pascal, noha a különböző rendek hierarchiájáról beszél, ezen sokkal inkább a különböző *nézőpontok* rendszeres összefüggését, ugyanazon valóság perspektivikus vetületeinek matematikai kapcsolatát érti, mint az isteni valóságból eredő létszintek neoplatonikus rendszerét.

Mindez a 17. századi vallási tapasztalat egy olyan összefüggésére hívja fel a figyelmet, amely a tridentinum utáni hitélet számos területén megfigyelhető. Az univerzum s benne a dolgok felszínen leolvasható egységét egy olyan belülről – azaz láthatatlanul – ható erő pótolja, amely a maga mindent átfogó dinamikájával folyamatosan formálja a külsőt, azaz generatív elvek alapján időben konstituálja azt a rendet, amelyet az univerzum látványa – bármilyen erővel jelenik is meg a hierarchia az oltárképeken – nem tesz érzékileg megragadhatóvá. Figyeljük meg Bossuet egyik prédikációjának kezdősorait, amelyek Jézus Nathanaélnak mondott szavait magyarázzák: „bizony, bizony mondom néktek, meglátjátok a megnyílt eget, és az Isten angyalait, amint felszállnak és alászállnak” (Jn 1,51).³³

A Szentírás alapján azt látjuk, hogy a Sátán és az angyalai felemelkednek és alászállnak. „Felemelkednek – mondja Szent Bernát – gögjük, s alászállnak felénk irigységük miatt. *Ascendit studio vanitatis, descendit livore malignitatis*. Megpróbáltak felemelkedni, amikor annak nyomába léptek, aki így szólt, *Ascendam*. „Felemelkedem, s egyenlővé teszem magamat a Magasságbelivel”. De merészségük visszavetett, alászálltak tehát, keresztények, haraggal s keserőséggel telve, amint Szent János írja a *Jelenések könyvében*: „Jaj a földnek és a tengernek, mert leszállott az ördög hozzátok, és nagy az ő haragja!” *Vae terrae et mari, quia descendit diabolus ad vos habens iram magnam*. (Jel 12,12)

A szöveg olyan folyamatosan hullámzó mozgást érzékeltet, melynek dinamikája – e jól láthatóan nem fizikai, hanem erkölcsi-spirituális természetű erő – pontosan megismétlődik az őrző angyalok mozgásában, akik folyamatosan a földi és az égi világ megbontott közösségének helyreállításán fáradoznak. Feladatuk az imádságok Isten elé vitele, s az isteni üzenetnek az emberekhez történő eljuttatása, az akadálytalan kommunikáció s a megbomlott világ egységének újrateremtése. Noha az érzékelhető valóság Bossuet szerint az érzékfeletti

³³ JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET: *Sermons et oraisons funèbres*, Éditions du Seuil, Paris, 1997, 35.

keresésére kell hogy indítsa a lelket, a barokk univerzumból valahogy hiányzik a látható vagy titkos jeleknek az a reneszánsz összefüggésrendszere, amely a felemelkedés útmutatójává szolgálhatna a lélek számára. Ehelyett a világot átható isteni erő – a szeretet – absztrakt azonossága figyelhető meg. „Látják tehát, keresztények, hogy egy és ugyanaz a szeretet tölti el az angyalokat és az embereket, s mozgatja más és más módon az egyiket és a másikat”.³⁴ Ahogy a newtoni világ egységét a matematikailag rögzíthető – tehát az érzékelés számára hozzáférhetetlen – törvények azonossága teremti meg, úgy itt is a lelki és szellemi világot átható spirituális erő azonossága hozza létre a maga dinamikus mozgásával a világ egységét.

Ennek az Istentől – tehát minden nagyság és dicsőség forrásától – kiinduló erőnek lényegéhez tartozik a poszt-tridentinum utáni vallásosság nagy szociális szervezőeszménye, a szegényekhez történő lehajlás. Itt a világot átható spirituális mozgásnak nem a tökéletesség iránti vágy – tehát nem csupán egy felfelé hajtó erő – az egyetlen forrása, hanem hasonló intenzitással jelenik meg az irgalom eszménye is, amely – amint az angyalok képe sugallja – alászállásra kötelez. Az angyalok szakadatlanul a boldogság forrása mellett élnek, „s jóllehet színről színre látják ott az Istent, s Isten az égi lelkeket megrészegíti ott gyönyörűségeinek patakjával, boldogságuk mégsem teljes, mert nincsenek szegények, akiken segíthetnének, nincsenek megszorítottak, akiket vigasztalhatnának, gyengék, akiket támogathatnának, egyszóval nincsenek ott nyomorultak, akiknek a sorsán könnyíthetnének. De mást sem találnak száműzetésünk e helyén, ezért sietnek ide seregstül.”³⁵

Ugyanennek a kozmoszt átható és – amint az abszolutizmus eszményében látjuk – társadalmat szervező dinamizmusnak a jegyében kerül előtérbe a korban a szentségi papság. Bossuet az eget és a földet összekötő kozmikus funkció letéteményesének látja az áldozatbemutató, imádkozó és igehirdető papságot. Nem csoda tehát, ha az oratoriánus François Bourgoing (1585–1662) felett mondott halotti prédikációjában a papságra alkalmazza az imént elemzett szentírási szakaszt:

Nektek papoknak, akik a seregek Istenének angyalai vagytok, szakadatlanul fel kell emelkednetek, s alá kell szállanotok, miként azoknak az angyaloknak, akiket Jákob látott e misztikus létrán. Felemelkedtek az égbe, amikor lelketek Istennel egyesül az imádság által, s az égből a földre szálltok alá, midőn elhozzátok az embereknek az Isten parancsait és igéit. Emelkedjete föl, és szálljatok alá szünet nélkül, azaz szóljatok Istenhez, és szóljatok az emberekhez; előbb fogadjátok be, majd sugározzátok szét a világosságot; merítsetek a forrásból, majd jertek, s öntözzétek a földet, hadd teremje az élet gyümölcsét!³⁶

Bossuet a papság egy olyan – a katolikus reformok szellemében fogant – eszményét hirdeti itt, amelynek legfontosabb elméleti kidolgozása a korábban említett Pierre de Bérulle nevéhez köthető.

Pierre de Bérulle, aki a szentségi papság eszményének odaadó apostolaként a barokk vallási megújulás, s a katolikus reformmozgalmak egyik legfontosabb tényezője volt a 17. századi Franciaországban, a papság „krisztocentrikus” eszményét tartotta szem előtt, amelynek egyszerre kellett spirituális és politikai viszonyítási pontot szolgáltatnia a hívek számára. E krisztusi ideál terjesztésére hivatott a Bérulle által alapított oratoriánus kongregáció papi közössége, melynek a tridenti spiritualitás jegyében a keresztény élet reformját kellett, hogy előmozdítsa. Bérulle szerint ugyanis minden hatalom Jézus Krisztuson keresztül érkezik a világba, ezért az általa alapított közösség hivatása sem kevesebb, mint hogy a keresztény társadalom kovászává váljon.

³⁴ Uo. 40.

³⁵ Uo. 43.

³⁶ JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET: *Oraisons funèbres*, Paris, Gallimard, 1998. 48.

A papság állapota önmagában két dolgot kíván. Először is igen nagy mérvű tökéletességet, sőt szentséget, mert ez az állapot intézményi mivoltában szent és megszentelt, a szolgálat ellátását tekintve pedig isteni hivatás, sőt ez minden szentség forrása Isten egyházában. Másodsor: a Mi Urunk Jézus Krisztushoz fűződő kitüntetett köteleket igényel, e különleges módon kapcsolódunk ugyanis hozzá e szolgálat által, s egy oly magasztos hatalom révén, amely még az angyaloknak sem adatik meg a dicsőség állapotában.³⁷

Bérulle krisztológiaiailag orientált teocentrikus papságeszménye korántsem magától értetődő módon helyezi el a hangsúlyokat. Hogy e megközelítés milyen szoros kapcsolatban áll a korábban tárgyalt kozmológiai fejleményekkel, s a „nagytság” fogalmával, azt mi sem mutatja jobban, mint hogy az oratóriumot alapító bíboros saját teológiai programját Kopernikusz csillagászati rendszeréhez hasonlítja:

Korunk egy kiváló szelleme azt a nézetet óhajtotta képviselni, hogy világunk középpontjában a Nap található, s nem a Föld. A Nap mozdulatlan, a Föld pedig kerek alakjának megfelelően a Nap színe előtt kering, e kontrapozíció révén kielégítve minden jelenséget, amely arra készíti az érzeinket, hogy úgy véljük: a Nap kering a Föld körül folyamatosan. Ez az új elképzelés, amely kevés követőre talált a csillagászat tudományában, hasznos és követendő az üdvösség tudományában.³⁸

Henri Brémond e szavakat kommentálva arra hívja fel a figyelmet, hogy a teocentrikus spiritualitás eszméje csak látszólag triviális; olyan állításról van ugyanis szó, amelyet elvben soha senki nem tagadott, a lélek igyekezetének a célja azonban általában az ember üdvössége volt. „*Isten – írja Brémond – a mi végcélunk. Ám ez a fundamentális igazság kétféle jelentéssel bírhat. Vagy azt jelenti: mi vagyunk Istenért, vagy pedig azt, hogy Isten van értünk. Másként fogalmazva, a kijelentés egyszerre teo- és antropocentrikus.*”³⁹ Bérulle e kétértelműség felszámolására törekszik, amikor az ember önérdékét – magát az üdvösséggel kapcsolatos emberi gondot is – igyekszik kimozdítani a középpontból. A modern kommentátor azt is világossá teszi, hogy Bérulle programja nem előzmények nélküli, hiszen a *finis ultimus* eszméjében régtől fogva megkülönböztetik a *számunkra adódó* boldogságot az *önmagában vett* céltól, ám amikor Bérulle e szubtilisnak tűnő megkülönböztetést az oratoriánus lelkiség középpontjába állítja, ezzel egyértelműsíti – s egy hatékony szervezet tevékenységén keresztül nagy sikerrel propagálja – e gondolatot. Amikor tanítása központjába a szentséget és a tökéletességet, valamint az isteni nagyságot és dicsőséget állítja, nemcsak a világot átható dinamikus erő természetét tárja fel, hanem a perspektivitás zárójelezésével ugyanúgy az *énnel* kapcsolatos krízisre kínál választ, mint – ahogyan hamarosan látni fogjuk – nem sokkal később Jeanne Guyon vagy Fénelon teszi majd.

7. A középpont nélküli én

A kor vallási irodalma – akár intellektualista, akár voluntarista hangszerelésben – olyan szemléleti változást sürget, amely lerántva a leplet a hétköznapi illúziókról, s egy egészen más – immár teocentrikus – szempont alapján rendezi újra a környező valóságot. E személyes érdekeinktől elválasztott szempontot a kor devóciós irodalmában gyakran annak a pillanatnak a megidézése teszi kézzel foghatóvá, amely személyes énkünk teljes elvesztésével fenyeget – ezt a lehetőséget állítja a hallgatóság elé a *memento mori* felszólítás. A jezsuita Louis Bourdaloue (1632–1704) egyik prédikációja szerint e gondolat mutatja meg a dolgok „igaz természetét”. A halál ismeretlen homálya helyett Bourdaloue – a barokk szónoklattan ellentétező fogásaival élve – a sírból áradó ragyogó *világosságról* beszél: Mindaz ugyanis,

³⁷ PIERRE DE BÉRULLE: *De l'état et des grandeurs de Jésus*, in Jean-Paul Migne (szerk.): *Oeuvres complètes*, J-P. Migne, Paris, 1856, 370.

³⁸ PIERRE DE BÉRULLE: *De l'état et des grandeurs de Jésus*, i.m., 161.

³⁹ HENRI BRÉMOND: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, i.m., 3. kötet 27–28.

ami e földi életben az emberi vágyak és szenvedélyek tárgya, a halál pillanatában értékét veszíti, s akik maguk elé idézik e gondolatot, „teljes világossággal fogják látni, *in illa die*, mindennek a jelentéktelenségét, és – ha merészelhetek így fogalmazni – örült voltak”.⁴⁰ A természetes látás örültségként történő azonosítása éppen olyan perspektívaváltást követel, mint amilyennel korábban Galileinél találkoztunk, ugyanaz a mintázat jelentkezik tehát itt és ott, vallási és világi összefüggésben. Bossuet szerint – hogy a temetési beszédek egyik leghíresebb szónokát idézzem – a halál „a lélek egy sajátos gyöngesége folytán” (*une étrange faiblesse de l'esprit*) soha nincs jelen számunkra (*être présent*), noha a megsemmisülés minden oldalról körülvesz bennünket a látványával.⁴¹ Éppúgy képtelenek vagyunk ugyanis szemeinket e pontra szegezni, ahogyan Pascalnál a végtelenről – azaz saját végességéről – tudni nem akaró ember kénytelen világát a szórakozás tárgyaival berendezni.

Bossuet szerint azonban a keresztény ember Jézus hívására mégis közelebb lép e helyhez, hiszen egyedül Jézus képes elhengeríteni a követ a sír bejárata – önmagunk – elől.⁴² A „jőjj és lásd” (*veni et vide*) felszólítás tehát egyszerre irányítja rá a figyelmet látásunk fonák jellegére, s a halálra mint arra a helyre, ahonnan a dolgokat a maguk igaz perspektívájában láthatjuk. Lázár rothadó teste Bossuet szemében az isteni igazság szimbóluma. Mint később Bourdalou, úgy ő sem vonakodik kijelenteni, „hogy a halál mélyéről és sötét árnyai közül tör elő egy halhatatlan fénysugár, hogy megvilágítsa lelkünket a saját természetünk felől”.⁴³

A *memento mori* gondolata az idézett prédikációk idején nagy múltra tekinthetett vissza, ám halál kultúrája – amint a kiváló történész, Philippe Ariès a barokk epitáfiumokról és síremlékekről szólva kifejti – a korban alapos változáson megy keresztül. A figyelem immár nem egyszerűen arra a végpontra irányul, amely a földi életet a földön túli létezéssel összeköti, hanem – s ez a barokk perspektivizmus másik oldala – mintegy szétárad az élet egészébe, hiszen azt a korábban elemzett kérdést teszi fel, hogy vajon ott, ahol a hétköznapi ember a valóságot véli látni – ahol életet lát –, ott valóban a valósággal találkozik-e, vagy annak csupán valamiféle lárvaként megjelenő illúziójával. Arról a kérdéstről van tehát szó, hogy vajon a megsemmisüléssel járó *nihil* nem minden pillanatban rejtett sajátja-e a létezésnek?

Korábban láttuk: az énnel – az ember személyesen vallott érdekeivel – szemben táplált gyanú azt a radikális felismerést sugallja a 17. századi szerzők számára, hogy a cselekvő emberi ego talán nem is egyéb az önfenntartás érdekét szolgáló nyers törekvésnél, amely éppoly sikeresen maszkírozza előttünk önös szempontjainkat, mint ahogyan a végtelen teret végesnek láttató érzéki tapasztalat is elrejteti a szemlélő elől saját pozícióját. E gondolat radikalizálása figyelhető meg Jeanne Guyon (1646–1717) és Fénelon híres levelezésében és irodalmi munkásságában az úgynevezett kvietista viták idején. Guyon válasza az énnel kapcsolatos dilemmákra egy olyan „könnyen alakítható és hajlítható lélek” eszménye,⁴⁴ amely tökéletesen idomul az isteni gondviselés szándékaihoz, és nem képez semmiféle ellenállást az isteni akarattal szemben. Az ellenállás megszüntetése önmagunknak mint szubjektív vonatkoztatási pontnak – a saját személyünkhöz és boldogulásunkhoz fűződő valamennyi érdekünknek – a teljes felszámolását követeli. Guyon az önátadás állapotát jellemezve így fogalmaz az önéletírásában: „nem fűződött nagyobb érdekem önmagamhoz, mint egy döglött kutyához”.⁴⁵ E teljes kiszolgáltatottság állapota a lélek számára paradox módon úgy fog szilárd fundamentumot jelenteni, hogy az Istent kereső én egyszer s mindenkorra feladja a

⁴⁰ LOUIS BOURDALOUE: *Sermon sur la pensée de la mort*, Société Française, Paris, 1901, 33.

⁴¹ JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET: *Sermon sur la mort*, in uő: *Sermon sur la mort et autres sermons*, Flammarion, Paris, 1996, 130.

⁴² Vö. uo., 129 és 131.

⁴³ Uo., 132.

⁴⁴ BENJAMIN SAHLER (szerk.): *La vie de Madame Guyon écrite par elle-même*, Dervy Livres, Paris, 1998. 402.

⁴⁵ Uo.

szilárd talaj keresésének a gondját, s elfogadja, hogy a reflexív önismeret nem nyújt megbízható ismereteket sem önmagunkról, sem önmagunk morális értékéről. Következésképp az a helyes mentalitás, amelyben a lélek, mint egy bábu, passzív módon viszonyul az isteni cselekvéshez – lemond az üdvösséggel kapcsolatos antropocentrikus gondról is. A Fénelon–Guyon-féle lelkiség háttérében a szilárd viszonyítási pont teljes hiányának elfogadása, sőt bizonyos értelemben célként történő felmagasztalása áll.

Madame Guyon és Fénelon írásaiban az ego, amely a karteziánusoknál minden ismeretünk szilárd alapja, széttöredezik és megsemmisül azzal az önmagunkra vonatkozó elfojthatatlan gyanúval szemben, amely az önszeretet csapdáját fedezi fel az „én” hangzatos eszménye mögött. E probléma háttérében voltaképpen a 17. századi moralisták közkedvelt kérdéséről van szó: vajon az erénynek nevezett „önzetlenség” nem az önzés egy rafináltabb formája-e, amely – tekintve a világ értékítéletét – a „jó ember” álarca alatt találja meg saját számítását? Röviden fogalmazva az tehát a kiinduló kérdés, hogy személyiségünk kifelé forduló oldala, amelyet a társadalom lát, nem álarc-e csupán? Jeanne Guyon kérdése azonban ennél is tovább megy: ha a megtérésre szólító hangnak engedve – miként a Port-Royal remetái teszik – félrevonulunk a világi életből, s a „belső emberre” figyelünk, vajon a megtérésnek ez a radikális gesztusa elvezet-e igazi önmagunkhoz? A probléma itt hangsúlyosan nem az, ami a platonizáló lelkiségi tradícióban (amely szerint a lélek nyitott szerkezetet mutat, hiszen olyan tükörhöz hasonló, amelyen keresztül – ha homályosan is – egy transzcendens valósághoz férhetünk hozzá). A 17. században az *én* krízisét nem ez a nyitottság, hanem az a gyanú okozza, hogy vajon az önismeret gesztusa nem az önszeretet önmagunk előtt is eltitkolt megnyilvánulása-e?

Míg Descartes „egyetlen szilárd és mozdíthatatlan pontra vágyott”, s ezt az arkhimédészi pontot a gondolkodó énben találta meg, addig a tiszta szeretet eszménye felől nézve az önmagunkkal kapcsolatos szilárd támasz minden esetben menekvés – *distraction* – csupán. Az Istennel szemben emelt barikádok lebontása nem kevesebbet jelent, mint az *ego* teljes feladását, vagy – még radikálisabban – az én „meggyilkolását” önmagunkban. Madame Guyon így ír erről egy Fénelonnak címzett szonettjében: „Hogyan? Meg kell ölnöm, ami számomra a legkedvesebb?! S lemezítelenítve lelkemet keblébe kell merítenem törömet?!”⁴⁶ E „dekonstrukciós” aktus radikalitását mi sem mutatja jobban, mint az, hogy soha nem tudható, valóban végbement-e, s vajon nem az *ego* ösztönös képmutatásának egy rafináltabb formája-e ez az *abandon de soi*, az önmagunkról való teljes és maradéktalan lemondás kísérlete. „Azt hiszed, támasz nélkül maradsz, s kiszolgáltatott vagy: messze vagy még a teljes mezítelenségtől” – írja Madame Guyon a püspöknek.⁴⁷

Más oldalról azonban az én decentráálásának guynoni kísérlete paradox módon a 17. század jellegzetes én-narratívájába illeszkedik. Guyon fogságról szóló beszámolója vagy a szonettekben formálódó lírai költészete mind abba az irodalmi trendbe simul, amelyben az önmagát elbeszélő én új, konstitutív szerepben jelenik meg. Ennek belátásához elegendő kézbe venni Madame Guyon terjedelmes önéletírását, a korban burjánzásnak induló *mémoire*-irodalom e remek darabját, amelyben az elbeszélő én egyszerre számol be saját felszámolásának spirituális történetéről, s hoz létre – ezzel párhuzamosan – egy olyan páratlanul erős elbeszélői pozíciót, amelyben már-már elmosódik a határ az „én” véges szavai és a végtelen isteni ige között. „Egyre csak folytattam az írást, mégpedig felfoghatatlan

⁴⁶ BENJAMIN SAHLER (szerk.): *Madame Guyon et Fénelon. La correspondance secrète avec un choix de poésies spirituelles*, Dervy Livres, Paris, 1982, 317. Az én felszámolásával kapcsolatos kvietista nyelvezet részét képezi a boldogságról való teljes, egészen a kárhozát elfogadásáig menő lemondás az isteni akaratba történő belenyugvásként. „Élni, a legmagasabb spirituális életet élni, de a reménytől való megfosztottságban, minden vigasztalás híján, saját érdekünk teljes feláldozásával, íme a paradoxon...” (MICHEL TERESTCHENKO: *Amour et désespoir de François de Sales à Fénelon*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, 364.)

⁴⁷ BENJAMIN SAHLER: *Madame Guyon et Fénelon*, i.m., 317.

sebességgel, mert kezem alig bírta követni az elmét, amely a szavakat diktálta...” – olvassuk a szerző visszaemlékezését.⁴⁸ Ami írásaiban helyes volt – mondja visszatekintve – az egyedül Istentől jött, ami pedig rossz, az tőle, azaz a lélek hűtlenségétől, vagyis abból, hogy észrevétlenül saját tisztátalanságából kevert Isten tiszta tanításához. A szerző szemmel láthatólag az ágostoni vallomások konfesszionális nyelvén beszél, ám a folytatás átlép egy nehezen meghatározható küszöböt, amely után az író úgy jelenik meg, mint a Szentlélek szavainak lejegyzője: „Kezdetben számos hibát ejtettem, mert nem szoktam még hozzá Isten Lelkének működéséhez, amely a kezemet vezette”.⁴⁹ Madame Guyon szemmel láthatólag olyan tekintélyt tulajdonít saját szavainak, amely egyenesen az isteni cselekvésből fakad. Énje „hajlékonyá” és transzparenssé válik megvalósítva azt az eszményt, amelyet Fénelon a gondviselés kezének kiszolgáltatott játék képével világított meg: „semmiféle akaratlagos ellenállás, egyetlen pillanatig sem”,⁵⁰ ám amikor megszólal, hangjának gyengesége, az írói tekintély teljes hiánya – a 17. századi női irodalom e jellegzetes motívumai – önnön ellentétükbe fordulnak:

Egyáltalán nem voltam mestere a beszédnek s a dolgok elmesélésének: aki vezetett engem, az adta a számra ezeket (*me les faisait dire*) úgy, ahogyan neki tetszett, s addig, amíg neki tetszett.⁵¹

A guyni elbeszélés e két oldala, az én teljes felszámolása, s az elbeszélői hang diadalmas megerősödése – szinte megistenülése – szorosan összetartozik. Nem csoda tehát, ha Bossuet kritikája, amelyet Fénelon és pártfogoltja felett gyakorolt, épp annak a logikának a jegyében születik, amelynek a kvietista lelkeség a születését köszönheti. Ott, ahol a tiszta szeretet hívei az érdek nélküli szeretet állapotát vélik felfedezni, a főpap nem egyebet lát, mint hamis álarcot, *perfection imaginaire*-t, amely – tudatosan vagy tudatlanul – valamilyen erkölcsi eltévelyedést takargat. A tiszta szeretet eszményében, amely valamiféle megvilágosodásra hivatkozva közvetlen kapcsolatot ígér Istennel, Bossuet szerint a teológiai és az egyházi intézményrendszer kiiktatásának szándéka mutatkozik meg.

8. A kora újkori platonizmus társadalmi programja

Az én centrális szerepének megkérdőjelezése s az ehhez tartozó vallási tapasztalat különös erővel nyilatkozik meg azoknak a misztikus szerzőknek az írásaiban, akik a rajnai s a 16. századi spanyol spiritualitás hagyományát viszik tovább a következő évszázadban. Sophie Houdard nem régiben meggyőzően mutatta ki, hogy e lelkeségi irodalom franciaországi átvétele a 17. század elején miként telítődik politikai jelentésekkel, s miként vált ki ellenállást már pusztán a spanyol nyelvnek a homályossággal, s az ettől elválaszthatatlan zsarnoksággal történő rokonítása, valamint a világos és áttekinthető francia nyelvvel történő szembeállítás révén. A vallásháborúk traumájából kiemelkedő Franciaországban az abszolutizmus felé törekvő monarchia eszménye – mint láttuk – az a szervező racionalitás, amely gyanakodva tekint minden személyes tapasztalatra, amely kivonja magát a doktrinális kontroll alól, s olyan új – lelki alapokon álló, misztikus – közösségeket hoz létre, amelyek kohéziója nem hozzáférhető a politikai hatalom számára. Sokak szemében ilyen misztikus körként hatott a Bérulle bíboros által megszervezett papi kongregáció is a maga teocentrikus programjával (s részben ez a félelem világítja meg a Jeanne Guyonnal és Fénelonnal szembeni politikai fellépéseket is). Bérulle teológiai víziója ugyanis a katolikus reformmozgalmak egy olyan

⁴⁸ BENJAMIN SAHLER: *La vie de Madame Guyon*, i.m., 405.

⁴⁹ BENJAMIN SAHLER: *La vie de Madame Guyon*, i.m., 405.

⁵⁰ JEAN-FRANÇOIS DE LA HARPE (szerk.): *Œuvres complètes de François de Salignac de La Mothe-Fénelon*, Briand, Paris, 1810, 4. kötet, 234.

⁵¹ BENJAMIN SAHLER: *La vie de Madame Guyon*, i.m., 410.

eszménye jegyében fogant, amely az areopagitikus iratok mennyei hierarchiáját tekinti mérvadónak a válságba jutott állam és társadalom újjászervezésében. Nem csoda tehát, ha a Bérulle körül csoportosuló reform-körök mentalitása konfliktusok sorozatához vezetett a politikai szférával, amely a vallásháborúk lezárása után az abszolutista hatalom kiépítésén fáradozott, s melynek számára az államérdek prioritást élvezett a vallási megfontolásokkal szemben.

Bérulle kegyvesztettségének dacára az oratoriánusok a 17. században sikerrel alkalmazkodtak az állami-politikai elvárásokhoz. Sokkal kevesebb szerencsével járt egy sor másik, a bérulle-i programmal eredetileg rokon reformmozgalom, elsősorban a Saint-Cyran abbé körül kialakuló janzenizmus. E körülmény magyarázza azt a különös átalakulást, amelyen a neoplatonizáló lelkeségi mentalitás megy keresztül a 17. században. Miután a hatalommal való konfliktus folyamatosan korlátozza e spiritualitás társadalomformáló igényeit, a mozgalom egyre inkább egy olyan belső tér kialakításán fáradozik, amely természeténél fogva el van zárva minden hatalmi machináció elől, s amely *hortus conclusus*ként az ellenállás helyévé válhat egy a keresztény értékeket mellőző társadalomban. Így válik a janzenizmus történetében is egyre erősebbé az oppozíció a megalkuvó látszatkereszténység, s az igazsághoz egészen a vértanúságig ragaszkodó hívő mentalitás között. A belső tér topológiájának e teológiai-politikai „újjászervezése” olyan hagyományos oppozíciókkal dolgozik, amelyek kezdettől fogva jelen vannak a keresztény hagyományban, ám a jól ismert ellentétek egészen más funkciót kezdenek betölteni akkor, amikor a társadalom modern kori újjászervezése, s az állam új hatalmi igényei miatt kerül sor a belső világba történő visszavonulásra.

Ugyanakkor ez a hatalom által célba vett, ám egészen soha el nem érhető, s meg nem törhető belső szféra a 17–18. század fordulóján kettős átalakuláson megy keresztül. Egyrészt fokozatosan veszít vallási tartalmából, s egyre erőteljesebben válik a politikai ellenállás színterévé, másrészt a szubjektum bízva az egyéni tapasztalat megkérdőjelezhetetlen igazságában egyre expresszívebben nyelven beszél saját szubjektív élményvilágáról. Voltaképpen hasonló jelenségre figyeltünk fel már Jeanne Guyon esetében is. Mindezek mellett a janzenizmus körüli viták idején egy további érdekes jelenséget figyelhetünk meg: a kifejezőerő elsődleges nyelvét bizonyos körökben ismét a *külső* válik, amely mintegy a mások által láthatatlan belső világ igazságának tanújaként kell, hogy megszólaljon. Ez a külső most a kifejezés igyekezetében teljes egészében belsővé akar válni, azaz – mintegy kifelé fordítva azt, ami belül van – egyre transzparensőbb bizonyítékát kívánja adni a belső emberben végbement szent eseményeknek. E külső a test. A test megfegyelmzését, a kifejezés elrejtését szorgalmazó jellegzetes kora újkori törekvésekkel szemben a misztikus tapasztalat bizonyos esetekben az expresszív, szimbolikus erővel megáldott, beszédes testtel szolidáris. Egy olyan testtel tehát, amely épp rendellenességével, önmaga megfegyelmzhetetlen mozgásaival, a végtagok kifacsart gesztusaival tiltakozik, s fejezi ki a belsőt, sőt üzen a környezetének, miközben félreismerhetetlenül és elnémíthatatlanul ható, expresszív jelként funkcionál.⁵²

Talán egyetlen esetben sem olyan nyilvánvaló ez az összefüggés, mint a Saint Médard temetőben 1727 után lejátszódó csodák és az ezekhez kapcsolódó, ún. „konvulzionista” rohamok történetében. A magasabb erők által megszállott test itt mintegy színházként prezentálja azt, ami a lélekben történik, miközben – mint minden jel – a testi reprezentáció is mindig kétértelmű, s ennél fogva gyanú tárgya lehet. Az egyházi és világi hatóságok az első csodás gyógyulásoktól kezdve bizalmatlanul tekintettek a lezajlott eseményekre, amelyet hivatalosan hamis csodákként és képmutatásként bélyegeztek meg. Ezzel a gyanúval szemben

⁵² Vö. CATHERINE-LAURENCE MAIRE: *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII^e siècle*. Gallimard – Julliard, Paris, 1985, 15. skk.

a gyógyulásokat kísérő testi jelek egyre erőteljesebbekké válnak: a test expresszivitása igyekszik megfellebbezhetetlen tanúbizonysággal szolgálni a belsőben végbement spirituális változásokkal kapcsolatban, s amilyen mértékben kérdőjelezi meg az átélt tapasztalat hitelességét a hivatalos egyház, olyan mértékben válik egyre kifejezőbbé a test nyelve. Ily módon a gyanú, a tilalom és az erőszakos hatósági fellépéssel szemben maga a test válik ellenállás helyévé. A tapasztalat alanya igyekszik minél transzparensabb fizikai viszonyokat teremteni (olyanokat, amelyekben a lélek hatalma mutatkozik meg a fizikai valóság felett, valahogy úgy, ahogyan a bérulle-i spiritualitás képzelte). Így kerül az átszellemített test a maga gyógyulásra váró görcseivel egyre közelebb a hipokrízis hiteltelen magatartásformáihoz. Az a test, amely kibújik a társadalmi kódrendszer fegyelmező szabályai alól, nemcsak protestál e fegyelem ellen, hanem a korabeli érzékelés szerint egyre közelebb kerül az örülség és a bűn devianciáihoz. Innen eredeztethető az a nagyon világosan kitapintható kapcsolatrendszer, amely a *vallási rajongás* különböző megnyilvánulásait a titkos *vallástalansággal* rokonítja.

Mindez arra utal, hogy nem számítható pusztán a kor denunciatív retorikai eszköztárához annak a titkos összekacsintásnak a képe, amely – miként Molière *Tartuffe*-jéből ismeretes – belső rokonságot vél felfedezni a hipokrita és a libertínus között. Kétségtelen tény, hogy a 17–18. században egyre erőteljesebbé válnak a vallás hagyományos formáit vagy egyáltalán a vallás mindenféle megnyilvánulását elutasító magatartásformák. Mégis aligha tudható be e folyamatnak az a megszállottság, amellyel a kor erkölcszociológusai a *tettetett* vallásosság jeleit kutatják. Álljon itt egyetlen példaként egy rendőrségi jegyzőkönyv, amely a konvulzionista mozgalommal szembeni hatósági fellépések során született:

Madame Élie-n görcsös rángatózás vett erőt, különböző extravagáns képtelenségeket adott elő, azután kenyeret, bort és vizet vett a kezébe, amelyet valamennyi jelenlévőknek átnyújtott, mintha csak szentáldozás lett volna. (...) Madame Élie mindazon erkölcsi szabadosságot igazolandó, amellyel őt és szektáját vádolják, azt feleli, hogy Isten – mivel mindenható – képes elválasztani a bűnt a cselekvéstől, s elő tudja idézni, hogy egy önmagában és saját természeténél fogva rossz cselekedet jóvá váljon, mert valamilyen jónak az előképe.⁵³

E rendőrségi dokumentum kiválóan illusztrálja hamis vallásosság és a libertinizmus közötti asszociáció természetét. A képmutatás és az erkölcsi szabadosság között gyanított kapcsolat egy olyan kétpólusú térben válhat magától értetődővé, ahol a legitimnek tekintett – tehát társadalmilag elfogadott és hivatalosan elismert – tapasztalatformák hitelessége, s nem bizonyos teológiai tanok ortodoxiája áll az érdeklődés középpontjában. A leleplezendő ellenfél nem a hamis, hanem a tettetett. Az eretnokség helyett a tapasztalat látszata, az „őszintétlen”, vagyis egy olyan magatartásforma fenyegetése az elsődleges, amely belülről rombolja a hívő közösséget.

9. Vallási hagyomány és a korai modern társadalom

Hogy miként működik a hagyomány a modern társadalom új összefüggésrendszerében, azt kiválóan szemlélteti az augusztiniánus körhöz szorosan kapcsolódó François Lamy (1636–1711) *Les saints gémissiments de l'âme* (A lélek szent sóhajtásai) című írása, amely egy igen jól ismert, megalkuvást nem ismerő opposícióra épül, amennyiben az embereket két egymást kölcsönösen kizáró csoportra osztja. Léteznek azok, akik ebben az életben örvendeznek, és léteznek azok, akik most sírnak. A keresztény embernek az a feladata, hogy az utóbbiak közé tartozzon.⁵⁴ E teológia középpontjában az

⁵³ FRANÇOIS RAVAISSON MOLLIN (szerk.): *Archives de la Bastille : documents inédits*, A. Durand – Pedone-Lauriel, Paris, 1866–1904. 15. kötet 153.

⁵⁴ A kereszténység a szerző szerint „emberek olyan nemzetsége, melyet a gyönyörök s a világi örömszörnyök

eltávolodás (*éloignement*) gondolata áll: a testben létező ember eltávolodott valódi természetétől, igazi hazájától és Istentől.⁵⁵ Ami a szöveg érdekességét adja, az nem a bináris opozíciók sora, amely különböző változataiban évszázadok óta közös kincse a keresztény gondolkodásnak, hanem az a kontextus, amiben ezek az opozíciók elhelyezkednek. E fogalmak itt egy olyan közegben operatívak, amely a magát kereszténynek tudó társadalomról szól: Lamy úgy érzékeli, hogy a keresztények maguk is egyre inkább igyekeznek a világ értékei szerint élni, azaz a *l'homme de joie* – az élet örömeinek hódoló embertípus – nem kívülről, hanem belülről fenyegeti a kereszténységet. Amilyen mértékben ver gyökeret a társadalomban a modor, az udvarias és kifinomult viselkedés, olyan mértékben válik egyre sürgetőbbé a látszat és a valóság közötti távolság problémája, az a kérdés tehát, amely a modern, kényelemhez szokott, templomjáró polgár eszményét teszi gyanú tárgyává. Vajon a keresztény erkölcs egy társadalmi elvárás díszletét szolgáltatja csupán, vagy valóban kereszténynek tekinthető-e a szó evangéliumi értelmében? Ha az egyházi kritika tárgya – mint láttuk – egyre kevésbé a más vallású, az „eretnek”, hanem egyre inkább a reprezentáció ürességével fenyegető színlelés, akkor nem véletlen, hogy a dogmatikus teológia háttérbe szorulásával párhuzamosan egyre meghatározóbbá válik az erkölcszociológia és a kazuisztika.

Jól érzékelhetők e változások a kor egyik leghíresebb egyházi szónokának, Jean-Baptiste Massillonnak (1663–1742) a prédikációiban. A választottak kicsiny számáról szóló – ma úgy mondanánk: a kiválasztottak „kontrasztársadalmának” teológiai alapjait tárgyaló – beszédében Massillon azt a kérdést teszi fel a hallgatóság előtt, hogy vajon hol vannak napjainkban azok a bűnbánók, akiket nem rég még a templomok kapuiban lehetett látni:

Tekintsetek csak körül! Nem azt kérem, hogy ítéljetez testvéreitek felett, hanem csak vizsgáljátok meg a környezetetekben élők erkölcsét. Még csak nem is a címeres bűnösökről beszélek, akik lerázták magukról az igát, és nem tartanak többé mértéket a bűnben; én a hozzátok hasonlókról szólok, akiknek az erkölcsük átlagosak, akiknek az életében nincsen semmi botrányos, semmi égbekiáltó. Amazok bűnösök, nem is tagadják, és ti sem vagytok ártatlanok, elismeritek ti magatok is. De megbánják a bűneiket? És ti?⁵⁶

A szónok aggodalmának tárgya itt *nem* a bűn, hanem az önmagát *erénynek álcázó bűn*, vagy a bűnnel szembeni elnézés, az „átlagos erkölcsök”. A hétköznapi erkölcsök mögött a szónok szerint nem az igaz istenfélelem és a bűnbánat állnak, hanem azok a viselkedési minták, amelyek a társadalmi érintkezés kötelekeit jelentik. Ily módon az erény mögött gyakran a bűn következményeitől való félelem keresendő.

A kor, a feladatok, a legkomolyabb gondok talán eszetekbe idézték az első ifjúság lelkesültségeit, s talán azok a keserőségek is, amelyekkel Isten jósága méltóztatott körülvenni a szenvedélyeiteket, a hűtlenségeiteket, a kellemetlen szóbeszédet, a megcsappant vagyont, a megroggyant egészséget, hűtötték le, s tartották vissza szívetek rendezetlen hajlamait; a büntől is maga a bűn szegte kedveteket.⁵⁷

Ily módon az emberi élet az erények képét mutatja, de a szív nem tért meg Istenhez: „Óvatosabbak és rendezettebbek lettetek, a világ szemében derekabb emberekké váltatok, akik pontosabban tesznek eleget társadalmi és személyes kötelezettségeiknek, de bűnbánók

megvetése választ el mindenki mástól”. FRANÇOIS LAMY: *Les saints gémissements de l'âme*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2001, 58–59.

⁵⁵ Uo. 58.

⁵⁶ JANINE DAGEN – JEAN DAGEN (szerk.): *Anthologie de la littérature française : XVIII^e siècle*, Librairie Générale Française, Paris, 1995. 79.

⁵⁷ Uo. 79.

nem vagytok.”⁵⁸ Nem átkozták el ugyanis a bűneiket, nem tértek meg, és nem volt részük abban a „nagy csapásban”, ami megváltoztatja az ember szívét.

Massillon szavai arról az elmozdulásról árulkodnak, amely a „keresztény társadalom” kétértelműsége felé tolja el a figyelem centrumát. Az a rend, amit a társadalmi elvárások, és az emberi természet változása visz az életbe, nem jár együtt Isten előtti bűnbánattal. S ez a látszólag erényes állapot annyival veszedelmesebb, amennyivel kevésbé van tudatában saját bűnösségének. Olyan ez, mint a fel nem ismert betegség: „a bűnbánat hiánya, mely annyival is veszedelmesebb, hogy úgy haltok meg, hogy nem is tudtok róla”.⁵⁹ Ez a mentalitás jellemzi az emberek többségét, még a legderekabbakat is, akik rendszeresen járulnak a szentségekhez. Hol van a szívetekben a bűnbánat jele? – kérdezi a szónok. A sok munka? A nyugtalanság? Az udvari élet megannyi kellemetlensége? Az élet megannyi fáradsága? A betegségek? A kegyvesztettség? Vajon a mindennapi élet terhei – amelyet a civilizáció ró az emberekre – felválthatja-e a penitencia helyét? „Vajon bűneiteket akarjátok az erények közé sorolni?”⁶⁰ De mindez a sok szenvedés nem Istenért, hanem a megélhetésért, a vágyaitokért, a gőgötökért ér benneteket! „A világ, nem pedig Jézus Krisztus bűnbánói vagytok!” És ebben az ember nem tesz egyebet, mint követi a sodrást, hiszen ezek az erkölcsök az emberek többségének az erkölcsi:

Ó Isten, ha nem csaptál be bennünket, ha mindazt, amit az életre vezető útról mondtál nekünk, az utolsó betűig érvényesítéd, ha azoknak a száma, akiket el kellene veszíteni, semmivel sem enyhíti a törvényeid szigorát, hová lesz a teremtmények e végtelen sokasága, amely nap mint nap távozik szemeink előtt az élők sorából? Hol vannak a barátaink, az ismerőseink, a tanítóink, az alattvalóink, akik előttünk távoztak? Mi lesz a sorsuk a halottak örök országában? És mivé leszünk mi magunk is majd egy napon?⁶¹

Massillon prédikációja a választottak kis számát nem egy örök eleve elrendeléssel magyarázza (ez szóba sem kerül a szemelvényben), hanem az emberi bűnbánat hiányával, így azt az érzést kelti, hogy a kevés szám mögött nem egy az ember számára beláthatatlan misztérium (a szentírási *bathosz*) hanem az emberi restség áll. Úgy vélem, az a kép, amelyet Massillon – a kor ünnepezt szónoka – fest kora keresztény társadalmáról, nem áll messze azoktól a korban botrányosnak tekintett gondolatoktól, amelyeket a hugenotta menekült, Pierre Bayle fogalmaz meg egy jól működő ateista társadalom lehetőségéről.

10. Összefoglalás és konklúzió

A végtelen nagyság fogalma a kora újkori szerzők számára egyszerre jelzi a világegyetem határtalan kiterjedését és az egymással egyenértékű, lehetséges nézőpontok végtelen sokaságát, amelyben – miként valami feneketlen mélységben – nem talál támaszt, és elvész az emberi gondolkodás. Bizonyos értelemben erről a tapasztalatról számol be Descartes, amikor a kétely hatásaira utalva kijelenti: „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 úszva fölemelkedni a felszínre nem vagyok képes.”⁶² Ugyanakkor a *grandeur* nem csupán a feneketlen mélységre utal, hanem – ezzel szoros összefüggésben – e mélység *forrására* is, arra az isteni dicsőségre, amellyel szemben a véges én a semmihez közelít és támasz nélkül marad. A nagyság ugyanis „hatalom, méltóság,

⁵⁸ Uo. 80.

⁵⁹ JEAN-BAPTISTE MASSILLON: *Oeuvres de Massillon*, August Desres, Paris, 1838, I. kötet 304a

⁶⁰ JANINE DAGEN – JEAN DAGEN: *Anthologie de la littérature française*, i.m., 81.

⁶¹ Uo. 82.

⁶² RENÉ DESCARTES: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Budapest, Atlantisz, 1994. II. elmélkedés, 33.

tekintély, gazdagság és fényűző fenség”.⁶³ A kora újkori spiritualitás egyik alappillére az a felismerés, hogy e dicsőséges fenséggel szemben minden emberi nagyság, s minden véges nézőpont mindig ideiglenes alkotmány csupán, olyan álarc, amely alatt bármikor újabb mélységek nyílhatnak meg.⁶⁴ A barokk templomok fensége, s a perspektivikus játékok mögött fenyegető üresség egyazon tapasztalat két oldala. Ily módon a „nagyság” 17. századi fogalmát egyszerre táplálja az, amit a végtelen paradoxonainak nevezhetünk, s az a másik paradoxon, amit jobb híján a véges – azaz a szubjektum – paradoxitásának hívhatunk.

Ami az előbbit illeti, a végtelen és a semmi közötti távolságot vagy egy mindenható akarat hidalhatja át, amelynek a mélységei kifürkészhetetlenek, vagy egy olyan észelv, amely a véges genezisének végtelen algoritmusát rögzíti. Ami az utóbbit illeti: a végtelen világnak a véges elme számára képződő reprezentációja mindig tartalmaz valami illúziószert. Az én számára ugyanis vakfoltra esik az a tudás, hogy a szemlélő – saját véges pozíciója révén – eltakarja maga elől a végtelen látványát, s szubjektív helyzetével maga is konstruktív szerepet játszik annak létrehozásában, amit a világ objektív képének hisz. Ez az érzéki csalódás egyszerre kérdőjelezi meg a világgal kapcsolatos képzeleteink megbízhatóságát, s annak a szubjektumnak a hitelét, aki önmagát a világ elfogulatlan szemlélőnek hiszi. A szubjektum így egyszerre alapja a világ megragadásának, s tárgya egy önmagával szemben táplált elháríthatatlan gyanúnak. Miközben a modern társadalmak megszervezésének újkori gyakorlata egyre szigorúbb elvárásokkal tekint, s egyre nagyobb terhet ró arra az individuumra, amelyet bizonyos értelemben maga hoz létre és formál ki, az énnel szemben táplált kételyeket – vajon milyen önző *érdek* munkál az ego fennen vallott vallási és erkölcsi értékei mögött? – a társadalom és a modern civilizáció is megörökli. Olyan problémák ezek, amelyek egyszerre jelentkeznek a kultúra valamennyi területén, a barokk vallásosság különböző formáiban éppúgy, mint a 17. századi művészetben vagy filozófiában. Aligha állja meg tehát a helyét az a népszerű narratíva, amely szerint a vallásos érzület hanyatlását a felvilágosodás szekularizációs hatása okozta. A strukturális hasonlóságok elemzése arra utal, hogy a modernitás jellegzetes krízisei egyszerre, s egyforma erővel jelentkeznek a vallásos és a vallástalan tudatban.

⁶³ *Dictionnaire universel*, „grandeur” címszó. Id. kiad. III. kötet 323.

⁶⁴ E belátást fogalmazza meg utolérhetetlen egyszerűséggel és drámaisággal Massillon temetési beszéde, amelyet a „Nagynak” nevezett XIV. Lajos (Louis le Grand) felett e szavakkal kezdett: „Egyedül az Isten nagy, testvéreim!” Lásd JEAN-BAPTISTE MASSILON: *Oeuvres de Massillon*, i.m., I. kötet, 670b.