

Misztika és reflexió a kora újkorban

SCHMAL DÁNIEL

1969-ben született Budapesten. Filozófiatörténész, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának docense, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének igazgatója. Legutóbbi írását 2020. 7. számunkban közzöltük. — A publikációt az NKFIH 125012 és 123839 számú kutatási projektjei támogatták.

¹Louis Cagnet:
*Crépuscule des
mystiques. Le conflit
Fénelon–Bossuet.*
Desclée, Paris, 1958.

A kora újkor nemcsak a modern énfogalom születésének ideje, de egyzersmind a misztikus irodalom kiemelkedően gazdag és termékeny korszaka is. Ezt az időszakot ugyanakkor a 17. századi lelkeség egyik kutatója a „misztikusok alkonyának” nevezte.¹ E kifejezés találó, bár többféleképpen is félreérthető. Az *alkony* nem arra utal, hogy a 17–18. század fordulója után kiapad a misztikus tapasztalat forrása, sokkal inkább arra, hogy azt az irodalmi szerepet, a kulturális kapcsolatoknak azt a megtermékenyítő sokaságát, amely a kora újkori misztikát jellemezte, hiába keressük a későbbiekben. A misztika fontos, de a 17. századi előzményekhez képest kulturálisan elszigetelt jelenségként él tovább. A másik lehetséges félreértést az imént említett két szempont, a szubjektívizmus és az állítólagos hanyatlás leegyszerűsítő összekapcsolása jelenti. Kétségtelen: a kora újkorban egyszerre vagyunk tanúi a descartes-i *cogito ergo sum* megjelenésének és a „tiszta szeretet”-tel kapcsolatos misztikus tanok kibontakozásának. E két folyamat látszólag ellentétes: az előbbi fokozott reflexivitást vár el az alanytól, hiszen azt kívánja, hogy a világhoz fűződő viszonyának alapjaként önmagára tekintsen, és felismerje azoknak a reprezentációknak az alapvető szerepét önmaga és a világ megismerésében, amelyek nélkül ez a viszony nem lehetséges; az utóbbi az Istennel való egységet keresve gyanú tárgyává teszi nemcsak az ént, de mindazokat a reprezentációkat is, amelyeken keresztül az alany önmagához és a világhoz fűződő reflexív viszonya artikulálódik. Bár e két mozgás látszólag ellentétes irányba mutat, kapcsolatrendszerük jóval összetettebb, mint azt a szekularizációs narratíva sejtetné. A szubjektívizmus új formái ugyanis egyáltalán nem hagyják érintetlenül magát a teológiát sem, s a modernitás feszültségei nem kívülről erednek, hanem — amint azt az alábbiakban igyekszem megmutatni — a lelkeségi irodalomban is megjelennek.

A kora újkori misztika legismertebb fejezetét az 1680–1690-es években a „kvietizmussal”, illetve a „tiszta szeretet”-tel (*amour pur*) kapcsolatos diskussziók jelentették Itáliában és Franciaországban. Ezekben belül is kiemelt figyelmet kapott két francia főpapa, François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651–1715) és Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704) vitája a „tiszta és érdek nélküli” szeretetről, arról a kérdésről tehát, vajon lehetséges-e olyan szeretet, amelyből teljesen hiányzik az önszeretet (az *amour propre*) mozzanata. E témának az kölcsönöz jelentőségét, hogy amennyiben a szeretet tárgyának birtoklása egyzersmind az öröm forrása is a szerelmes számára, nehéz elkülöníteni, hogy mi motiválja a viszonyt: a szeretett személy iránti önzetlen jóakarát vagy a saját érdeke, hiszen a szerelmes szeretete tárgyában saját boldogságának a forrását is látja. E kérdésre határozott választ kínálnak a

²Jean-Joseph Surin (1600–1650), a kor bizonyára legjelentősebb jezsuita misztikusa szerint ez a passzív tapasztalat a lélektani állapotok végtelen skáláját teszi a lélek számára átélhetővé, ahogyan a kohóban megolvasztott anyag is megszámlálhatatlanul sokféle állapotváltozáson mehet keresztül: „mint egy törpét, megrövidít, / mint egy óriást, égbe röpit, / megaláz és felemel, / leforráz és feltüzel”. (Jean-Joseph Surin: *Cantiques spirituels de l’amour divin pour l’instruction et la consolation des âmes dévotes*. René Guignard, Paris, 1677, 137.)

*kvietizmus*nak nevezett lelkeségi mozgalom képviselői. A kvietisták részint a spanyol misztika irodalmára, részint az itáliai előzményekre — mindenekelőtt Miguel de Molinos (1628–1697) *Lelkeségi útmutatójára* (1675) — támaszkodva az önérdék teljes feladásával társítják a tiszta istenszeretet lehetőségét. Minthogy azonban a saját boldogság vágya az emberi szubjektív érdeke — mintegy az *éntapasztalat* gyökere —, az önérdéktől való maradéktalan megszabadulás egyszersmind teljes önfeladást is kíván a szeretetben.

Önmagunk feladása vagy — mint a kvietisták fogalmazzák — „megsemmisülése” a szeretetviszonyban mégsem az én felszámolását jelenti, hanem egy olyan attitűd kialakítását, amelyben a lélek maradéktalanul Istennek engedi át az aktív kezdeményezést. Az így létrejött nyugalmi állapot nem tétlenség, hanem ellenállás nélküli együttmozgás a mozgatóval. E viszonyban az én nem veszíti el önálló létezését, de tapasztalatilag megkülönböztethetetlenül válik az őt mozgató Istentől. Az egyesülés állapotában Isten cselekvése az alany saját cselekvésévé válik, így a véges lélek mintegy végtelen tágasságra tesz szert.²

Ez a passzív állapot tehát az önmaga birtokaként elgondolt, a saját boldogságát szorongva kereső én feladását is jelenti egy olyan állapot kedvéért, amelyben a lélek lemond a saját sorsa feletti ellenőrzésről, és boldogulásának gondját Istennek engedi át. A tiszta szeretet a kvietisták szerint megszabadít az aggodástól, hiszen egyfajta belső indifferenciát jelent, olyan passzív közömbösséget, amely nem egykedvűséget takar, hanem a lélek tökéletes ráhangolódását feltételezi az isteni akaratra. A francia kvietizmus legjelentősebb női misztikusa, a férje után legtöbbször egyszerűen Madame Guyonként emlegetett Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648–1717) a hegyről lezúduló patak képével érzékelteti a léleknek ezt a dinamikus, mégis indifferens állapotát: a patak nem maga alakítja saját sodrását, hanem híven követi a talaj lejtését, miközben a *pondus meum amor meus* (körülbelül „a szeretet a súly, ami mozgat”, Szent Ágoston: *Vallomások* 13.9.10.) ágostoni elvével összhangban feltartóztathatatlanul halad a tenger felé, hogy elvesszen benne. E képsor az Istennel való misztikus egyesülés allegóriája: bár az édesvíz a végtelen tengerrel elegyedve is megőrzi a különbözőség maradékát, az észlelés számára felismerhetetlenül eggyé válik vele.

E reláció Jeanne Guyon írásaiban az öntudatosan cselekvő én háttérbe húzódásának stilisztikai és retorikai alakzataiban is kifejezést nyer. *Vadpatakok* (1683–1684) című könyvével kapcsolatban kijelenti, hogy belső indíttatásra írta a mű sorait, amelyeket nem olvasott újra, és teljes mértékben igyekezett kiiktatni az írás folyamatából azt a reflexív kontrollt, amely saját akaratának az irányító szerepéből fakadt volna.³ A mű előszavában egyenesen arról beszél, hogy szerzőként igyekszik eltűnni a szövegből, hogy az olvasó csak és kizárólag az isteni Ige hangjait hallja.

Ezen a ponton érhető tetten annak a konfliktusnak a gyökere, amely a kvietizmussal szembeni teológiai ellenérzéseket, illetve a kvietizmust sújtó egyházi ítéletek sorát magyarázza, kezdve Miguel de Molinos tételeinek szentszéki elítélésétől a *Coelestis pastor* (1687) kezdetű

³A mű modern kiadása: Madame Guyon: *Les Torrents et Commentaires au Cantique des cantiques de Salomon*. (Szerk. Claude Morali.) Jérôme Millon, Grenoble, 2004. Az alábbiakban a mű bevezető soraira hivatkozom: 71–72.

bullában. Jeanne Guyon szavai ugyanis, amelyek az önálló akarat-
tal rendelkező, tudatos individuum felszámolásának programjaként
hatnak, paradox módon korántsem állnak ellentétben a beszélő alany
erős önállóságával: a szerzői intenciónak az alázat és az engedelmisség
nyelvébe burkolt kiiktatása ugyanis a szöveg egy strukturálisan rögzítet-
t, normatív komponensét szünteti meg, hogy az emberi beszé-
lő társadalmilag elfogadott helyére az isteni sugallat kerüljön. E gesz-
tusban — az én végletekig engedelmes önfelszámolásában — Guyon
számos kortársa éppenséggel az igazság igényével fellépő írói
szubjektum példátlanul erős pozíciójának a bejelentését látta, hiszen
a szerző saját spirituális tapasztalataira hivatkozva azzal az objek-
tív igénnyel lép fel, hogy maga semmit sem cselekszik, tollát a Lé-
lek vezeti, az általa leírt szavakon keresztül tehát maga Isten beszél.

A misztikus tapasztalat Madame Guyon-féle artikulációja többféle
értelemben is határsértő. Hogy milyen mélyen elutasítja a korszakban
bevett irodalmi kódok használatát, azt jól mutatja, ha az említett mű (*Vad-
patakok*) előszavát összevetjük Avilai Szent Teréz önéletrajzának beve-
zető soraival, amelyek a hagyományos irodalmi mintákkal teljes össz-
hangban jelzik, hogy a szerző a lelkiezetők felől érkező unszolásnak
engedve és méltatlanságának teljes tudatában fogott az íráshoz, s egy-
ben kéri Istent, „adjon hozzá kegyelmet, hogy teljes világossággal és igaz-
sággal” szólalhasson meg.⁴ Az elbeszélő itt is az igazság kimondásának
igényével lép fel, ám a megcélzott hitelesség egyszerre függvénye az
intézményi garanciáknak (a gyóntatói „kényszernek”), az isteni kegyelem
hatásának és a személyes méltatlanság hangsúlyozásának. Másként fog-
almazva: a beszélő egyszerre szólal meg az igazságot a maga radi-
kalitásában kimondani kész alanyként és olyasvalakiként, aki szavai me-
részességét azonnal mérsékli, mert világosan jelzi, hogy mondatai már
csak azért is kevesebbet teljesítenek, mint az igazság kimondása, mert
a női beszélő társadalmilag rögzített szerepének keretein belül hang-
zanak el. Madame Guyonnál nem ezt látjuk. Noha ő is panaszkodik a
saját hűtlenségére és arra „a természetes hajlamra”, hogy „a saját dol-
gainkat hozzákeverjük ahhoz, amit Isten cselekszik”, amikor kijelenti,
hogy olyasmit vet papírra, amiről ő maga sem tud és amiből mit sem
ért, akkor politikai értelemben is határokat sért, mert az igazság kimon-
dásának igényét a beszélő társadalmi pozíciójához kapcsolódó „fékek
és ellensúlyok” nélkül jelenti be. Az írói szerepnek — a cselekvő énnel
— az a felszámolása, amit az írás automatikus folyamata jelent, elfo-
gadhatatlan egy — parancsolás és engedelmisség, a személyes köte-
lezettség és a szabadságigény egyensúlyára épülő — rendi társada-
lomban. Amint a szónokként, szépíróként és politikusként egyaránt nagy
hatású főpap, Jacques-Bénigne Bossuet hangsúlyozta, az én teljes fel-
számolásáig menő engedelmisség éppoly súlyos fenyegetést jelent a
társadalomra nézve, mint a szabadgondolkodók engedetlensége.

A saját és az isteni szó közötti distinkcióknak az a végzetes elmo-
sása, amely a tengervízzel elegyedő édesvíz képében is érzékelhető,
Bossuet szerint egy veszélyes illúzió dokumentuma. Bossuet úgy véli,
hogy amikor a szerelmes a teljes önátadás kedvéért lemond a saját

⁴Avilai Szent Teréz:
Önéletrajz.
(Ford. Sajó Tamás,
Templom Kata.)
Jel Kiadó,
Budapest, 2015, 66.

érdekeről, akkor arról a helyes önismereten alapuló önmérsékletéről is lemond, amely a normatív keretek közé szorított beszéd retorikai követelményében is megjelenik, s amelynek a betartása — mint hangsúlyozza — reflexív önkontrollt követel az alanytól. Ahol az emberi nyelv úgy áll az isteni *logosz* helyére, hogy azt nem szentesíti — mint a kanonikus írásokat — az egyház hagyománya, ott az egyéni sugalmazások a társadalmi rend felforgatásával fenyegetnek.

Bossuet kritikája jól érzékelteti, hogy a misztikus önátadás platonizáló hagyománya nem tisztán lelkeségi kérdés, hanem egyszersmind politikai tényező is, amely szoros kapcsolatban áll a hatalom — mindezekelőtt a reflexív önkontroll — kérdésével. Ő maga egy ugyancsak platonizáló alapokon álló „szent rend”, azaz — a szó eredeti értelmében — egyetlen princípiumból forrásozó egyházi-politikai hierarchia híve, ám a kvietizmusra jellemző passzív önátadást súlyos fenyegetésként érzékeli. Nézete szerint ugyanis a releváns vallási és társadalmi normák a trienti spiritualitás programjával összhangban éppenséggel az önmagát aktívan fegyelmező, reflexív kontrollon keresztül épülnek be a személyiségbe. Bossuet ezért tulajdonít nagy jelentőséget annak a látszólag tisztán spirituális megállapításnak, amely szerint a tiszta szeretet nem állhat tudatos kontroll alatt, ugyanis, amint a marseille-i vak teológus, François Malaval (1627–1719) fogalmaz, „minél tisztább, annál kevésbé észlelhető”.⁵

Mivel Madame Guyon maga is arra hivatkozik, hogy írás közben megfelelnek magáról, s az Istennel való bensőséges lelki kapcsolatban nem észleli, ami történik vele, nézzük meg kissé közelebbről, vajon mit ért azon Malaval, hogy a tiszta szeretet nem észlelhető. Ha egy pillanatra felidézzük, hogy a kora újkori misztika nagy művei a descartes-i filozófia fénykorában keletkeztek, úgy fogalmazhatunk: az Istennel való egyesülés nem az evidens megismerés logikája szerint szerveződik. Isten ugyanis — mondja Malaval — „néha olyan tökéletes egyszerűséggel osztja meg magát a lélekkel, hogy az többé se fényt, se sötétséget nem lát”.⁶ A marseille-i teológus ezt az állapotot a *felejtés* szóval jelöli: Istenben elmerülve a lélek sem önmagáról, sem a világról nem tud, s már csak ezért is képtelen tagolt fogalmakkal beszámolni arról, amit átélt. Malaval szerint ebben az állapotban nemcsak a gondolatok, de az érzések is elhallgatnak: „Amikor ön valamilyen spirituális gyakorlatot végzett, amely gondolatokat és kegyes érzéseket ébresztett, ön szívesen fogadta ezeket olyan témák gyanánt, amelyek Isten ismeretéhez és szeretetéhez vezetik. Ezek gondolatsorok (*raisonnements*) és megszakítatlan reflexiók voltak az értelem részéről, s nagy elszánások, valamint helyes elhatározások voltak az akarat oldalán. Most másféleképpen kell eljárni, mert amikor *gondolatok* jelentkeznek majd az elméjében, vagy olyan érzések, amelyek Istenhez emelhetik, ezeket csupán önmaga *összeszedéséhez* szükséges diszpozícióként szabad fogadni, és *nem olyan témákként, amelyekkel foglalkoznia kell*. Mihelyt megjelenik tehát a gondolat vagy az érzelem a lélekben, faképnél kell hagyni, s csak Istenben szabad megállapodni, nem folyamodva többé sem az értelemhez, sem az akarathoz, sem pedig az emlékezethez...”⁷

⁵François Malaval: *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue*. Florentin Lambert, Paris, 1670, 1. kötet, 342.

⁶Uo. 343.

⁷Uo. 7–8. (saját kiemelés).

E szavak magyarázatot adnak arra, hogy a spiritualitás magasabb fokán miért nem tudhat önmagáról a lélek. Míg az önmagára irányuló figyelem a rekollekció eredeti folyamatában segíti a koncentrációt, addig a későbbiekben akadályává válhat az Istenre irányuló figyelemnek, mert az alany tekintetében önmagára irányuló, reflexív komponense kitért jelent a figyelem eredeti céljához képest. Ezekre a kitérőkre utal az akarat, az értelem és az emlékek. Ezek ugyanis mind önmagunk tudatával járnak, s a lélek önvédelmi reakcióiként mintegy megóvják az ént a teljes önátadás kiszolgáltatott állapotától. Mindez ismerősen csenghet a misztikus hagyomány ismerőinek. Malaval a tudatos „gondolatok” meghaladásának szükségességéről szólva az aszketikus szerzetesi hagyományból jól ismert *logiszmosz* témáját eleveníti fel, s egyszersmind a misztikus tapasztalatnak azt az „episztemológiáját” is felidézi, amelyet nemcsak az egyházatyáktól, de elméletileg legigényesebb formában a kései platonista szerzőktől is ismerünk.

Amikor ugyanis Malaval az iménti idézetben Madame Guyonhoz hasonlóan arról beszélt, hogy a tökéletes imádság „egyszerű”, ennek a kijelentésnek legalább háromféle értelmét különíthetjük el a hagyományon belül. A misztikus imádság először is nem alany–tárgy szerkezetű. Az *unio mystica* olyan körülményekre utal, amelyek nem engedik meg semmiféle különbség észlelését a kapcsolat alanya és tárgya között — amikor a véges lélek elvész Istenben, az Madame Guyon szerint annyit jelent, hogy „ez a kicsiny patak (...) egyesült a tengerrel”.⁸

Az egyszerűség második értelme etikai: a léleknek meg kell maradnia a szent egyszerűség állapotában, nem szabad önmagára vonatkoztatnia azt, amit átél, tehát nem szabad azt kérdeznie, mennyiben járul hozzá e tapasztalat a saját boldogságához. Az érdeknélküliség e parancsa vezet el az egyszerűség harmadik aspektusához, amely a reflexió hiányára utal. A kor jól ismert lelkesítő írója, François de Sales (Szalézi Szent Ferenc, 1567–1622) így ír erről: „Egyedül Isten látja a maga végtelen tudásánál fogva elménk valamennyi tévelygését, ő messziről is ismeri gondolatainkat (...), s tudása erről oly csodálatos, hogy meghaladja felfogásunkat, nem is érhetünk fel hozzá. Ha elménk *vissza akarna tekinteni önmagára reflexió révén, aktusainak visszahajlásával*, olyan labirintusba tévedne, ahol biztosan elvétí a kiutat; a figyelem számára elviselhetetlen lenne arra gondolni, hogy miket gondolunk; szemlélni, amiket szemlélünk, megpillantani elménk minden pillantását, megfigyelni, hogy figyelünk, és emlékezni, hogy emlékezünk. Olyan kacskaringós utak ezek, amelyekből nem tudnánk kigabalyodni.”⁹

A reflexió a legkonkrétabb lélekfilozófiai értelemben jelenik meg e lelkesítő kontextusban. Az idézett sorok kétféle ismeretet állítanak szembe egymással, az isteni látást, amely jobban ismer minket, mint ahogyan mi ismerjük önmagunkat, valamint az önmegismerésnek azt a formáját, amelyre a *reflexió* szó utal. Ez utóbbi François de Sales szerint az imádság nagy akadály. Ilyenkor ugyanis a lelkek ahelyett, hogy a szeretett személyre összpontosítanának, „elfordulnak tőle, hogy megfigyeljék, miként viselkednek a jelenlétében, hogy kikutassák, vajon elégedettek-e benne, mert tudni akarják, hogy békességük valóban békés,

⁸Madame Guyon:
i. m. 87.

⁹*Traité de l'amour de Dieu*
VI. 1. In: *Oeuvres de Saint François de Sales évêque et prince de Genève et docteur de l'église*. (Éd. par le soins des religieuses de la visitation.) Jacques Niérat, Annecy, 1894, IV. kötet, 302–303.;
vö. Zsolt 138,3–5.

¹⁰Jacques-Bénigne Bossuet: *Oeuvres Complètes*. (Szerk. Émile-Nicolas Guillaume.) Berche-Tralin, Paris, 1885, X. kötet, 50b–51a.

¹¹Madame Guyon: i. m. 255. A *réflexion* francia kifejezésnek itt némileg célzatos fordítását adtam, amely azonban nem hamisítja meg a tartalmát, hiszen a szó széles szemantikai mezejének köznapi tartománya mellett (megfigyelés, észrevétel, elmélkedés) felismerhető viszonyban áll az itt tárgyalt lélekfilozófiai témákkal.

nyugalmuk valóban nyugalmas-e”.¹⁰ Az így jellemzett reflexió viszszafordulás önmagunk felé, olyan aktus, amely az Istenre irányuló megismerést az én irányába téríti ki. Tudatában lenni annak, ami az imádság során történik, nem értelmetlen megkettőzése a lelki folyamatoknak. François de Sales szerint az Isten felé tartó lélek figyelmének olyasfajta megingásáról vagy kitéréséről van szó, amely mögött az alany önmagával kapcsolatos egzisztenciális szorongása áll.

François de Sales tanítása egy olyan tradíció örököse, amelyben az öntudat pszichológiai működése a maga affektív jellegével együtt nem független az emberi lélek egzisztenciális állapotától és kozmikus-metafizikai helyzetétől. A valódi imádságot azért jellemzi a reflexió hiánya, mert csak az Isten felé tartó tekintet egyenes irányú mozgása enyhíti az önmaga felé forduló — önmagát reflexív kontrollnak alávető — én szorongását. Madame Guyon e kontemplatív imádság kapcsán olyan látásról beszél, amely nem hajlik vissza önmaga felé, s éppen ezért igaz az, hogy a lélek a tiszta szemlélődés állapotában nem tud önmagáról: „nem látja a saját látását”. Amint Madame Guyon az *Énekek éneke-kommentár*ban írja: „[A szerelmes] nem tudja, hogy tekintete annyira megtisztult, hogy jóllehet egyenesen és reflexió nélkül halad (*direct et sans réflexion*), nem ismeri a saját tekintetét, és észre sem veszi, hogy (...) lát. Mi több, attól kezdve, hogy többé nem láthatjuk [a látást], s megfeledekezünk magunkról és minden teremtményről, Isten felé kell hogy tartson a pillantásunk, belső látásunknak őbenne kell megállapodnia.”¹¹

Nem látni a látást — mindez a kvietisták szerint többről szól, mint az önkeresés labirintusában eltévedt én kudarcáról. A reflexió hiánya egyszersmind annyit is jelent, hogy a lélek nem tudja értékelni valódi állapotát, a tudatosan hozzáférhető tapasztalat nem tárja fel az alany tényleges helyzetét. Mintegy szétválík a lélek valós állapota és az ezzel kapcsolatos tudás: a lélek Isten közelségét is teljes elhagyatottságként érzékelheti. Mivel a megismerés reflexió híján nem tudja követni a lélek emelkedését, az alanyak le kell mondania arról, hogy kézben tartsa a gyepőt, hogy a helyzettel kapcsolatos mentális reprezentációiban bízson vagy képet alkosson a saját állapotáról, s ennek birtokában számot adjon arról, amit átélt. A lélek számára döntő események mintegy teljes sötétségben, a támasz nélküli kiszolgáltatottság állapotában, a tapasztalás egy olyan „vad” tartományában zajlanak, ahol a jelentések nem kiszámíthatók, hiszen lehetetlen rögzített referenciákat rendelni ehhez az állapothoz. Ezen a területen a tapasztalat nem attól az, ami, hogy az alany tudatában van annak, amit átél, sőt az átélés épp attól teljes, hogy nem követi reflexív tudatosság.

Ha a jelentésről való teljes lemondás a tiszta jelenlét igényével párosulhat, akkor ezen a ponton kapunk magyarázatot arra a nyugtalanító ellentmondásra, amely gyakran a tapasztalat közvetlensége és a tapasztalat értékével kapcsolatos önmarcangoló kétely között feszült a misztikus irodalomban. A szóban forgó tapasztalat *vak* abban az értelemben, hogy nem tud magáról, viszont épp a reflexió hiánya miatt — és csakis emiatt — léphet fel azzal az igénnyel, hogy egy a tárgygal.

Bossuet a kvietista szerzők kritikájában világossá teszi: nem hisz ebben a reflexió nélküli állapotban vagy e reflexió nélküli állapot értékében. „Ez az állapot igazság szerint oly kevésbé természetes, hogy amikor [a lélek] azt mondja, nem reflektál, akkor sem szűnik meg a reflexió, s amikor ez a reflektáló lélek egyszerűen kijelenti: *többé nem tudok önmagamra tekinteni* (...), ez az egyik legmesterkétebb reflexió önmagával és önnön állapotával kapcsolatban a reflexiók látszólagos megszűnése közben.”¹² Bossuet, mint láttuk, az önmagunkhoz fűződő reflexív viszonyról való lemondásban — a kor jellegzetes gyanújával összhangban — illúziót vél felfedezni. A dolog nézete szerint pszichológiai képtelenséget rejt magában, ráadásul olyan énfelfogást sugall, amely a legkevésbé sem vonzó. A keresztény spiritualitás Bossuet olvasatában tudatos ént feltételez, aki felügyeletet gyakorol önmaga felett. Bossuet tehát olyan ént tart szem előtt, aki úgy cselekszik, hogy miközben cselekszik, látja önmagát, távolságot tart önmagától, azaz a *reflexió* fogalmával összhangban megfigyeli azt, ahogyan cselekszik. Ez teszi számára lehetővé a helyes kegyességi gyakorlatok alapjaként elvárt attitűdöt: „az elővigyázatosság, a körültekintés, a lelkiismeretvizsgálat és a többi, amit előírnak, jelentik a *biztonságot* az életben.”¹³

¹²Bossuet: i. m.
X. kötet, 49a.

¹³Uo.

E felsorolás nemcsak arra utal, hogy a korai felvilágosodás keresztény praxisa, amely az önfegyelem értékeit hirdeti, tetemes méretű átfedést mutat az udvari kultúra, sőt az ekkortájt bontakozó polgári élet civilizációs folyamataival, hanem az is megfigyelhető, hogy a Bossuet által említett *biztonságos élet* szöges ellentéte a mezítelen és támasz nélküli *én* kvietista eszményének. Bossuet lelkiességi programja nem a gyanú tárgyává tett önreprezentációk feladását vagy meghaladását javasolja az önvonatkozás nélküli tiszta szeretet formájában, hanem olyan távolságtartó viszonyt vár el az éntől önmaga felé, amelyben a szubjektum egyfajta spirituális „öngondoskodás” tárgya.

Innen nézve nem meglepő, hogy Bossuet bírálattal illeti a reflexió nélküli szemlélődés ismeretelméleti alapjait is. Nem mintha lehetetlennek tartana egy önmagára nem vonatkoztatott mentális aktust — nézete szerint sem Istenben, sem az angyalokban nem található meg a reflexivitásra jellemző hasadtság —, ám úgy véli, hogy az emberi megismerésben e megkettőződésnek kulcsszerepe van: „Úgy tetszett Istennek, hogy erőt adjon az emberi elme aktusainak a — mondjuk így — reflexió révén történő megkettőződésére, hogy ezzel szilárdságot kölcsönözzön az egyenes irányú mozgásoknak; így az egyenes irányú aktusokban van valami egyszerűbb és természetesebb, talán őszintébb is, valami, ami, ha úgy tetszik, mélyebbről jön, de a reflexiók, amelyek felülről érkezve képesek ezeknek szilárdságot adni, nos, ezek mondatják Dáviddal: *megesküdtem, s eltökéltem, hogy megőrzöm igazságosságod törvényeit.*”¹⁴

¹⁴Uo. 49b.

Megvilágító erejük ezek a kijelentések. Bossuet azt az aktust nevezi egyenes irányú mozgásnak, amelyik közvetlenül irányul a tárgyra. Ha ehhez reflexív művelet járul, az nézete szerint nem gyengíti, hanem erősíti — mintegy kívülről támogatja, eltökéltebbé teszi — az eredeti mozgást, amelyhez a reflexió azért hajlik vissza, hogy tudatosítsa, s ezáltal tökéletesebbé tegye azt. Bossuet érveléséből azonban az is kide-

rül, hogy a reflexivitás bizonyos szempontból tökéletlenebb, mint az egyenes irányú mozgás, amely „egyszerűbb és természetesebb, talán őszintébb is”, minthogy azonban az emberi lélek alacsony szinten áll a létezők hierarchiájában, kognitív értelemben gyenge, ezért támogatásra szorul. Ehhez a támogatáshoz szükséges szerinte a reflexió, amely teret nyit az akarat megerősítő szerepének. Mint láttuk, a kérdésnek politikai téje is van. Bossuet reflexióértelmezése helyet teremt a trienti lelkiség által sulykolt önfegyelemnek, hiszen a reflexió mintegy kívülről tekint rá a közvetlen aktusra, s ez lehetővé teszi az aktus ellenőrzését, annak megállapítását, hogy helyes irányba tart-e. E normatív mozzanatot hangsúlyozása a közvetlenségben rejlő diszruptív erő megszelídítésének eszközévé teszi a reflexivitást.

Bossuet ismeretelméleti érvelése pontosan rímel arra a „normalizáló” attitűdre, amelyet a misztikus mozgalmakkal mint egyházfegyelmi problémával szemben foglal el a francia főpap a Madame Guyonnal és Fénelonnal folytatott kvietista viták idején. Amikor minden körülmények között előnyben részesíti a teológiai tudás jelentésekkel dolgozó diszkurzusát a reflektálatlan tapasztalattal szemben, érvelésében szorosan összefonódnak az intézményes kontroll, a megértés és a spirituális önfegyelem szempontjai. A trienti eszmények legtöbbször nem külső erőszakra támaszkodva kívánnak hatást gyakorolni a hívekre, hanem egyéni döntésen alapuló, belsővé vált kötelességtudást várnak el tőlük. Mindez valóban szoros összefüggésben áll a szubjektivitás új formáival, egészen pontosan a Norbert Elias által „civilizációs folyamatnak” nevezett változással,¹⁵ amely a modern állam kialakulásával párhuzamosan a személyiségszerkezet mélyreható átalakulásához vezetett a kora újkorban. Elias szerint a középkor végétől, de különösen a 16. századtól kezdve egyre erősebben jelentkezik a távolságtartáson és önmegfigyelésen alapuló önkontroll eszménye, amely a vallási-szociális normák interiorizálása révén új társadalomformáló erőként jelentkezik a korban. E folyamatok egyházi kontextusban éppoly határozottan jelentkezték, mint az élet egyéb területein, szó sincs tehát arról, hogy a szubjektív individualitás külső eredetű kultusza vezetett volna a „misztika alkonyához”. Ellenkezőleg, számos jele van annak, hogy az egyre erősebb egyházi kritikák háttérében olyan újfajta teológiai — és nem utolsósorban intézményi — érzékenység áll, amely az Elias által elemzett okok miatt érzékeli egyfajta „vad gondolkodás” jeleként a misztikus hagyomány számos korábban megtúrt vagy elfogadottnak tekintett formuláját. Másfelől ugyancsak e változások tükrében érthető meg annak a látszólag alázatos hangnak az új öntudata is, amellyel Madame Guyon írásai szólalnak meg. Mindez persze aligha meglepő, ha megfontoljuk, hogy a vallási tapasztalat nem egy társadalmon kívüli, légtüres térben artikulálódik. Madame Guyon, Fénelon és Bossuet vitájában jól megfigyelhető, miként kapnak új jelentést a hagyománytól örökölt formulák, és miként kerülnek újfajta szemantikai összefüggésbe a régről ismert gondolati képződmények. Mind a kora újkori misztika, mind pedig a kvietista lelkiség kritikája egy olyan világ érzékenységét tükrözi, amely megindult a modernitás útján.

¹⁵Lásd Norbert Elias: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikai és pszichogenetikai vizsgálódások.* (Ford. Berényi Gábor.) Gondolat, Budapest, 1987. Nem térek itt ki sem általában a civilizációs folyamat gondolatát érintő számos bírálatra, sem Hans Peter Duerr terjedelmes kritikájára (*Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988–2002), amely szerint a civilizációs folyamat csupán mítosz, mivel a modern európai viselkedéskultúra részeként azonosított önfegyelem formái eltérő módokon ugyan, de minden civilizációra jellemzőek. Ezzel kapcsolatban meggyőzőnek találom Stephen Mennell – Johan Goudsblom értékelését, amely védelmébe veszi Elias téziséit: *Civilizing Processes—Myth or Reality? A Comment on Duerr’s Critique of Elias.* Comparative Studies in Society and History, 39 (1997/4), 729–733.