

Boros Gábor:

Vallási érzelmek Pascalnál és Descartes-nál

A 17. század azoknak az elméleteknek a százada, amelyek tárgyát hol szenvedélynek, hol emóciónak, hol affektusnak szokás nevezni. Ez az érzelemléletpozíciós orientáció egyáltalán nem kevésbé jellemzi, mint a benne a régebbi interpretációk szerint egyeduralkodó „racionalista” attitűd. Valójában ez a két jellemző egyetlen filozófiai projekt két oldalát jelzi, azét a projektét, melynek keretében az ész elmélete és az érzelemléletpozíciós elmélet két, egymást kölcsönösen kiegészítő aspektusnak tekintendő.

Ami mindezzel kapcsolatban Pascalt illeti, ő ismeretes módon kidolgozott egy olyan átfogó, részben tudományos, részben teológiai-apológiai elméletet (de legalábbis megrajzolta annak körvonalait), amelyben középponti szerephez jut az ész. Ennek az elméletnek az elemei megtalálhatók a saját műveiben is, mint amilyen az úrról szóló értekezés előszava, vagy a geometriai gondolkodásról szóló írás,¹ de ezen túl még az ő hatása alatt működő írók munkáiban is fellelhető, mint amilyen Antoine Arnauld és Pierre Nicole: *La Logique de Port-Royal* című értekezése.² Az észnek ez az elmélete lényegében az ész ön-alávetéséről szóló elmélet, amint ezt Pavlovits Tamás több írásában is meggyőzően bemutatta.³

Ugyanakkor Pascal nem fejtett ki olyan érzelemléletpozíciós elméletet, amely az észlemléletpozíciós elmélet kiegészítéseként volna értelmezhető, még ha teljességgel nyilvánvaló

¹ Pascal műveit magyarul a következő kiadás alapján fogom idézni: B. Pascal: *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Pavlovits Tamás és Tímár Andrea, Budapest, Osiris, 1999 (Pascal 1999). Az „Előszó az úrról szóló tanulmányhoz”: Pascal 1999, 25-34. „A geometriai gondolkodásról”: Pascal 1999, 37-59.

² Magyarul Kékedi Bálint fordításában olvashatók belőle részletek a következő kötetekben: Schmal 2010, 115-135 és Pavlovits 2012, 15-72.

³ Lásd főképpen *Le rationalisme de Pascal* (Pavlovits 2007), illetve *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig* (Pavlovits 2010).

is, hogy az ész önálávetése csak az érme egyik oldalaként tekinthető, amely szinte kiköveteli, hogy számot adjunk arról a szerepről, amelyet az érzelmek általában, de legalábbis az érzelmek egy partikuláris csoportja, vagy esetleg egyetlen érzelem kell, hogy játsszon, mint az ész fölött uralkodó instancia. Valahogy abban az értelemben gondolom ezt, ahogyan Hume-nál, az ész önálávetésének másik nagy gondolkodójánál, az ész a „szenvedélyek szolgájává” válik.⁴ Másfelől persze itt van a legkülönbözőbb karakterű későbbi gondolkodók által gyakran idézett szállóige, mely szerint „a szívnek megvannak a maga érvei” („*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*”), ám ez magánál Pascalnál⁵ sokkal kevésbé jelenti az érzelmek sajátos logikáját – ha egyáltalán –, mint ahogyan azt a későbbiek – Schelertől Damasioig⁶ s nyilván van még tovább is – szeretik láttatni.

Mindennek ellenére a következőkben annak a szerepnek egy meghatározott aspektusát fogom elemezni, amelyet az érzelmek játszanak Pascalnál. Természetesen nem az érzelmekről általában lesz szó Pascal egész munkásságán belül, hiszen ez hatalmas feladat volna annak ellenére is, hogy Pascalnál nincs explicit *elmélete* az érzelmeknek. *Vallási* érzelmekről lesz szó, vagyis olyan érzelmekről, amelyek vallási, sőt teológiai-doktrinális és moralizáló értelmezést kaptak a kereszténység évszázadaiban, ám amelyek ugyanakkor folyamatosan nyitottak maradtak az inkább filozófiai értelmezések irányában is.⁷ Ugyan nem egyértelmű, hogy mennyire volt a mai értelemben véve „szekularizált” a 17. század, annyi azért kétségtelen tény, hogy egyként adott alkalmat a gondolkodóknak arra, hogy vallási interpretációt adjanak az érzelmeknek, de arra is, hogy „e világi”, azaz fizikalista magyarázatukra helyezték a hangsúlyt.

Természetesen számos olyan szakasz van Pascal *Gondolatok* címen kiadott gyűjteményében is, amelyek értelmezhetőek egy érzelemelmélet elemeiként. Ennek ellenére az általam interpretálandó szövegegyüttes Pascal kilenc levele lesz Charlotte de Roannez-nek. Ezeket a leveleket Pascal 1656 szeptembere és decembere között írta, abban a hat hónapban, amelyet Charlotte de

⁴ „Az ész csak rabszolgája a szenvedélynek, s meg kell maradjon ennél, nem igényelhet magának más feladatot, mint szolgálni és engedelmessé válni nekik”, Hume 2006, 396.

⁵ „A szívnek vannak érvei, miket nem ismer érvelő eszünk;” *Gondolatok*, 277. (Brunschvicg számozás), in: Pascal 1983, 138. Többretegű filozófiai elemzéséhez lásd Pavlovits 2010, 298. skk.

⁶ Lásd pl. Scheler: „*Ordo amoris*” (Scheler 2014, 160), Damasio 1996, 199.

⁷ A „vallási”-nak nevezett érzelmek problematikájával kapcsolatban lásd Lemmens 2008.

Roannez Poitou-ban töltött, miután meghozta a döntését, hogy apáca lesz a Port-Royal des Champs apátságban. Mivel az elhatározás alapvetően azért volt rendkívüli, mert ugyanakkor lehetősége lett volna egy a családja számára igen előnyös házasság megkötésére, ezért elég egyértelmű, hogy ez az időszak igen zaklatott volt az életében, éspedig kiváltképp az érzelmek felől nézve.

Pascal Charlotte testvérének, Roannez hercegnének barátja volt, s mint ilyen, kiváló szellemi-lelki vezetőnek bizonyult Charlotte érzelmi életének irányításában, vagyis egy olyan spirituális terápia irányításában, amely nagymértékben analógiába állítható azokkal az antikvitásbeli filozófiai terápiákkal, amelyeket Martha Nussbaum elevenített fel *The Therapy of Desire* című könyvében (Nussbaum 1994). Ezek a levelek teljesen természetes módon kínálnak egy olyan értelmezés számára, amely összehasonlítja Pascal Charlotte-nak írott leveleit azokkal, melyeket Descartes Erzsébet hercegnőnek írt néhány évvel korábban, 1643-tól 1649-ig. Egyáltalán nem túlzás azt állítani, hogy érzelmi tekintetben a levelek által átfogott időszak Erzsébet hercegnő életében is meglehetősen zaklatott volt. Számos olyan eseményt kellett elszenvednie, mint amilyen nagybátyjának, I. Károly angol királynak lefejezése 1649-ben, vagy mint az az egész időszak alatt beláthatatlan kimenetelű, körülményes tárgyalás-sorozat, amely közelről érintette a családját, s amely aztán egyrészt a Vesztfáliai békerendszerbe torkollott, másrészt – onnan nézve persze a még bizonytalanabb s még távolibb jövőben – unokaöccsének az angol trónra kerülését is lehetővé tette I. György néven. Descartes-nak tehát valódi filozófiai orvosként kellett szolgálnia, terapeutaként kellett kormányoznia egy fejedelmi hölgy érzelmi életét.

Ha összevetjük egymással a két levélsorozat alapkarakterét, az első, megjegyzésre érdemes különbség, hogy globálisan tekintve Descartes és Erzsébet kapcsán J.-M. Beyssade teljes joggal írhatott *philosopher par lettres*-ről,⁸ miközben az, ami Pascal és Charlotte között megy végbe – amelyből persze csak Pascal részét ismerjük – inkább olyasvalaminek nevezhető, mint gyakorlati teológia, sőt, bizonyos később kifejtendő értelemben politika is.

Kilenc, Pascal által írt levélről van szó, amelyek értelmezésemben kettős érzelmi, sőt szenvedély-áttételről tanúskodnak. Mert egyfelől Pascal biztosítja Charlotte-ot arról, hogy ugyanazt érzi, amit ő, miközben ez nem csupán annyit

⁸ Lásd a bevezetést a *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres* (Descartes 1970) című kötethez.

akar jelenteni – sőt nem is igazán azt –, hogy egyfajta szümpatheia alakult ki közöttük a Hume-nál különösen hangsúlyossá váló értelemben –, hanem arról is – vagy talán elsősorban arról –, hogy megfordítva, Pascal közvetítette számára, mely szenvedélyeket kell éreznie az adott szituációban. Vagyis felfedezhető egyfajta *rejtett normativitás* a kettejük között zajló „szendélykommunikációban”, olyan normativitás persze, amely valamilyen mértékben tipikusnak tekinthető minden terapeutikus jellegű gondolatcserében.

Levele nagy öröömre szolgált. Bevallom, már kezdtem aggódni, vagy legalábbis csodálkozni. Nem tudom, mi az a készülődő fájdalom, amelyről beszél, de tudom, hogy jönnie kell.⁹

Másrésről Pascal többször is úgy ír le szenvedélyeket, *akár* tisztán sajátjairól, *akár* partnerével közösen megélt szenvedélyekről van szó, mint megannyi imitációját, vagy érzelmi újraélését annak, ami Jézus Krisztus *passiójában* ment végbe, vagyis a testté lett Isten vagy a *valóban* katolikus egyház szenvedését.

(...) mindaz, ami megtörténik az Egyházzal, megtörténik minden egyes kereszténnyel személy szerint is (...)¹⁰

(...) ez teszi kívánatosá a halált, jó szívvel szenvedve el ugyanakkor az életet, annak szerelméért, aki nemcsak az életet, de a halált is elszenvedte értünk (...)¹¹

Pascal itt a halálról beszél, mert úgy fogja fel Charlotte szívének változását, vagyis elhatározását a zárdai élet mellett, mint igazi megtérést, melynek során „a régi embernek” el kell szenvednie a halált, hogy megszülethessék az „új ember”. E koncepció jelentősége akkor tárul fel igazán, ha felidézzük azt a változást, amely a halál felfogását illetően a már érett gondolkodónak számító Descartesban zajlott le. Chanut-nek írja az 1646. június 15-én kelt levelében, hogy kései

⁹ I. levél, Pascal 1999, 223. A fordítást kicsit módosítottam. A francia eredetit Lafuma kiadása alapján idézem: „Votre lettre m’a donné une extrême joie. Je vous avoue que je commençais à craindre ou au moins à m’étonner. Je ne sais ce que c’est que ce commencement de douleur dont vous parlez ; mais je sais qu’il faut qu’il en vienne” Pascal 1963, 265.

¹⁰ Pascal 1999, 223. „[...] tout ce qui arrive à l’Église arrive aussi à chaque Chrétien en particulier [...]” Pascal 1963, 265.

¹¹ Pascal 1999, 226. „et c’est ce qui fait souhaiter la mort, en souffrant néanmoins de bon cœur la vie pour l’amour de celui qui a souffert pour nous et la vie et la mort [...]” Pascal 1963, 266.

filozófiájának vezérfonala ez a kérdés volt: miért ne féljünk a haláltól?¹² Amennyiben a megtérést halálként értelmezi, annyiban Pascal is sugall egyfajta választ erre a kérdésre. Ugyanakkor azonban Descartes-tól eltérően, Pascal válasza nem szigorúan vett *filozófiai* megfontolásokon alapszik. Filozófiai válasz helyett Pascal *teológiai* érvet kínál, melyet elmélyít és a beszélgetés tárgyára alkalmaz: az *a test*, amely élő az emberek szemében, *igazság szerint* a bűn „nyomorúságos gyökere”, amely nagyon is megérdemli, hogy „teljességgel holtta legyen”, természetesen alapvetően a halál szimbolikus, nem pedig fiziológiai értelmében, arra való tekintettel, aki keresztülmegy a vallási megtérésen. Ugyanakkor kétségtelen, hogy ez a megfontolás könnyen alkalmazható a fiziológiai értelemben vett halálfélelmére is, így ez ellen is kínál orvosszert.

Az *istenszeretet* tehát végső soron mind Descartes-nál, mind Pascalnál megakadályozza, hogy féljünk a haláltól. Ámde Pascalnál, Descartes-tól eltérően egy teljességgel vallási érzelmről van szó: nem más, és nem is lehet más a testté lett Isten szenvedéseinek-szenvedéyeinek – passiójának – imitációja, megújítása a középkori gondolkodásból fakadó hagyomány szellemében.

Persze az istenszeretet Descartes számára is a legfőbb támpont ahhoz, hogy ne féljünk a haláltól. Nem csupán az Erzsébettel (1645. szeptember 15.) és Chanut-vel (1647. február 1. és június 6.) folytatott levelezésében beszél erről, hanem érzelemelméleti főművében, a *Lélek szenvedélyeiben* is (§§ 79-83). Nála azonban egy igazi filozófiai érzelmről van szó, vagyis olyan érzelmről, amelyet tisztán filozófiai reflexiók váltanak ki Isten természetéről és az általa véghezvitt művekről. Ez a reflexió, ha nem is a szó teljes, valóságos, de legalább „akaratlagos” értelmében egységbe forraszt bennünket Istennel, amennyiben olyan egészlet formál belőle s belőlünk, amelyen belül mi, akik szeretjük Istent, csak a kisebb rész vagyunk. Mármost egy ilyen szerkezetű egység esetében szinte matematikai-mechanikai szükségszerűséggel érvényesülő törvény, hogy a kisebb résznél mindig készen kell állnia az önfeláldozásra, nehogy az egész szenvedjen kárt.¹³

¹² „Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól, de úgy, hogy ne szomorkodjunk emiatt, mint általában azok, kiknek bölcsessége teljességgel mások tanításából származik, és olyan alapokon nyugszik, melyek csupán az emberek gyakorlati okosságától és tekintélyétől függenek” Descartes 2000, 201.

¹³ Lásd különösen *A lélek szenvedélyei* 83. cikkelyét.

Ugyanez a különbség Pascal inkább vallásos regisztere és Descartes inkább filozófiai gondolatfűzése között megmarad az istenszeretet és a halál-félelem egész tárgyalása során. Pascal imákat küld Charlotte-nak, hogy fölkeltse és megerősítse benne ezt a szenvedélyt, s Szent Ágoston szavait idézi,¹⁴ miközben Descartes, a másik oldalon saját *filozófiai* érveit küldi el Erzsébetnek, kiegészítendő és korrigálendő azokat, amelyeket Seneca írt *A boldog életről* szóló művében. Pascal arról beszél, hogy „testi vágyaink terhe a földhöz köt bennünket”, beszél Istenről, aki „fölfelé vonz”, „két ellentétes erőről”, mely „oly erőszakkal feszül egymásnak, amelyen egyedül Isten képes felülemelkedni”,¹⁵ miközben Descartes 1647. február elsején Chanut-nak írt levelében Horatius sorait idézi,¹⁶ továbbá igen figyelemre méltó erőfeszítéseket tesz a lélek és a test egységének *filozófiai* bizonyítására. Következésképp a *Lélek szenvedélyei* egyik legfőbb tétje megtanítani bennünket – Erzsébet hercegnőnek mint a test-lélek egység iránt érdeklődő olvasónak utódait – arra, hogy nem *adott* ez az egység, hanem *létrejön*, s *hogyan* jön létre a testtel egyesített ego fejlődése révén.

Miként az első levelet Pascal túláradó örömeinek kifejezése vezeti be, melyet Charlotte levele váltott ki – sajnálatos módon Charlotte valamennyi levele elveszett –, a harmadik levél kezdetén Pascal két további dologról biztosítja Charlotte-ot: egyrészt arról, hogy ő, Pascal –,Istennek hála”– nem aggódik már Charlotte miatt, másrészt, hogy „reményei csodálatosak”. Utal Jézus Krisztus „vigaszt nyújtó” szavaira, melyeket Máté 13,12 őrzött meg: „Akinek van, annak adatik”; ebből pedig levonja a következtetést, mely szerint: „ezen ígéret szerint mindazok, akik sokat kaptak, még többet remélhetnek, és mértéken felül kell remélnie annak, aki mértéken felül kapott” (Pascal 1999, 226).

Ennek fordítottjaként, amikor Descartes Erzsébet vigasztalására vállalkozik, például épp akkor, amikor Erzsébet hírt kap egy *áttérésről*, ráadásul saját testvére áttéréséről a katolicizmusra, nem hivatkozik másra, mint úgyszólván a

¹⁴ „[...] a csodákat csak azok látják meg, akiknek hasznára válnak, mert mindazok számára láthatatlanok maradnak, akik nem képesek előnyükre fordítani őket” (I. levél, Pascal 1999, 266; a fordítást módosítottam).

¹⁵ „violence que Dieu seul peut faire surmonter” (II, levél, Pascal 1999, 225 sk. A fordítást módosítottam).

¹⁶ „Quin corpus honustum / hesternis vitiis animum quoque praegravatuna / at quead figit humo divinae particula maurae”, *Szatirák*, II, 2., „Sőt ha a testünk tegnapi vétek / súlyával terhelt, lelkünket is elnehezíti, / isteni részünket leszegezve a földre” Urbán Eszter fordítása, Descartes 2000, 229.

gyakorlati bölcsességre támaszkodó megfontolásokra. Így például arra, hogy a kortárs európaiak többsége – vagyis a hozzá hasonlóan a katolikus hiten lévők, szemben a kálvinista hercegnővel – éppenséggel üdvözlik ezt a megtérést, még akkor is, ha motívumai elvetendőknek tűnnek fel. Egyébként Edward pfalzi herceg házasságáról van szó egy katolikus hercegnővel, melynek motívumaként Erzsébet azt az igyekezetet vélelmezi, hogy jobb pozícióba kerüljön a választófejedelemség területének visszaszerzésére.¹⁷

Ami pedig a Pascaltól említett két fontos – vallási – érzelmet, a félelmet és a reményt illeti, Descartes nem csupán a *Lélek szenvedélyeiben* foglalkozik velük *tisztán filozófiai* nézőpontból, hanem még gondolhatunk a *Szabályok az értelem vezetésére* című mű első szabályát kommentáló szövegrész végére is, ahol Descartes felvillantja az olvasó számára, mire számíthat, ha hajlandó követni az általa bemutatandó utat. Akkor ugyanis „az értelem az élet minden helyzetében meg tudja mutatni az akaratnak, mit kell választania. S rövidesen csodálkozva fogja észlelni, hogy egyrészt sokkal nagyobb haladást tett, mint azok, akik részletproblémákkal foglalkoznak, s másrészt hogy nemcsak elérte mindazt, amire mások törekszenek, hanem sokkal többet is, mint azok valaha is remélhetnének.¹⁸ Még ha maga a „remény” szó nem található is meg az eredeti latin idézetben, az *expectare* teljes mértékben megfeleltethető neki.

Érdekes módon Pascal hanghordozása sokkal józanabb, mint amelyet az említett utalások a „csodálatos reményekre” vagy „mértéken felüli reménykedésre” a kontextusból kiragadva sugallhatnának. A félelemre sarkalló indokokat s magát a félelmet sokkal inkább hangsúlyozza, mint a reményt és a remény indokait. Az ötödik levél például három idézettel fejeződik be. Szent Páltól: „Urunk, Te magad végezd be a művet, amit magad kezdtél el!” (Fil 1,6), Jób könyvéből (31,23) : „Hiszen úgy rettegtem Isten csapásától, és fensége előtt tehetetlen valék”, és a 62. zsoltárból: „Boldog az ember, aki féli az Urat” (Pascal

¹⁷ „Mindazoknak ugyanis, akik velem egy hiten vannak (és akik minden bizonnyal Európa lakosainak többségét alkotják), feltétlenül helyeselniük kell ezt a döntést, bármily könnyű is felfedezni annak jogosan elítélhető okait és körülményeit. Hitünk szerint ugyanis Isten a legkülönbözőbb módokon találja meg az utat a lelkekhez, így előfordulhat, hogy az az ember, aki gonosz szándék által vezérelve lépett be a kolostorba, ott később valóban szent életűvé válik.” 1646. január, Descartes 2000, 185 sk.

¹⁸ „brevi mirabitur se [...] non tantum eadem omniaquae alii cupiunt, esse adeptum, sed altioraetiam quam possint expectare”, AT X, 361. Magyar fordítás in: Boros Gábor (szerk.): *A XVII-XVIII. századi filozófia antológiája*, Budapest, Áron Kiadó, 2006.

1999, 232). Úgy tűnik számomra, hogy az Istennek való teljes önátadás e gesztusát a stílus megváltozása is követi: az a közvetlen stílus, amellyel úgyszólván közvetlenül a Pascal-én beszél önmaga nevében, azaz egy véges ember beszél önmaga nevében, hirtelen megváltozik és közvetett stílusban folytatódik, a végtelen és mindenható Isten megidézésével:

Sosem fogok elszakadni ettől a közösségtől [az Egyház és a pápa közössége – közvetlen stílus], vagy legalábbis kérem Istent [váltás], adjon hozzá elég kegyelmet, mert enélkül örökre elvesznék. (VI. levél, Pascal 1999, 233)

S ez az oka annak is, hogy Pascal nem beszél a folyamatos *teremtés*ről úgy, mint ahogyan Descartes teszi, noha egy bekezdésben nagyon közel kerül hozzá.¹⁹ Ez a kifejezőmód ugyanis az ő számára túl közvetlen beszédmódnak kellett tünjenek, túlságosan naturalizálóknak, amely aláhúzza, hogy még azok az emberi tehetségek is, melyeket Isten adott természetes módon, teremtés révén, amelyet azonban a természet nézőpontjából szemlélünk, elegendőek ahhoz, hogy eljussunk az emberi élet céljához, amennyiben megfelelőképpen használjuk őket. Ezzel szemben Pascal „a kegyelem folytonos áradásáról” beszél, „amelyet az Írás folyóhoz hasonlít” (Zsolt 64,10), amelynek még egyértelműbben vallási kontextusba ágyazott variációja a következő szakasz a harmadik levélből:

Megtanultam, hogy mindabban, ami történt, azáltal, hogy Isten akaratának jelét hordozza magán, valami csodálatra méltó rejtőzik. Teljes szívemből dicsérem Öt, hogy szüntelenül eláraszt kegyelmével, mivel bizonyosan látom, hogy az sohasem hagy alább. (Pascal 1999, 227)

Ámde mégis, a félelemnek, a kegyelemnek és az ember Isten nélkül tekintett elvetettségének a hangsúlyozása, végképp nem is beszélve már erről: „(...) Isten nagyon is elhagyatottá lett” (III. levél, Pascal 1999, 227), elég különösen hat. Mert nem csupán Spinoza, a „naturalista” filozófus húzza alá, hogy az ember érzelmi és szociálpszichológiai fejlődésében sokkal jobb elkerülni a félelmet, s a reményre helyezni a hangsúlyt, ha motivációt keresünk. Már Aquinói Szent Tamás sem ajánlja igazán a félelmet mint az Istenhez való ragaszkodó kötődé-

¹⁹ „Hiszen nem más ez, mint a kegyelem folytonos áradása, amelyet az Írás folyóhoz hasonlít, illetve ahhoz a fényhez, amelyet szüntelenül áraszt magából a nap, és amely örökkön új, olyannyira, hogy ha csak egy pillanatra is megszűnne ontania magából e fényt, mindaz, amit eddig kaptunk, eltűnne, mi pedig sötétségben maradnánk.” Pascal 1999, 234.

sünk eszközt. Ő egyértelműen a kötődés általa fölidézett másik módját részesíti előnyben, amit a szeretetben vél megtalálni, még a *Summa contra gentiles*ben is, vagyis egy olyan műben, amelyet a „pogányokra” tekintettel írt.²⁰ S mikor Descartes, még ifjúkorában, választani akart egy bibliai szentenciát, amellyel kifejezheti általános tendenciáját mind a filozófiában, mind az életben, amit talált, az egy másik félelemről szóló idézet volt a zsoltárostól, ez alkalommal a 111. zsoltárból: *Initium sapientiae timor domini* (Zsolt 111,10).²¹ Ám Descartes esetében szerintem egyértelműen a bizonyosság útját járó filozófus attitűdjével találkozunk. Úgy vélem, nagyon jól megragadható a jellegzetes különbség Pascal és Descartes között a Charlotte-nak írt negyedik levél egy mondata segítségével: „Minden dolog misztériumot rejt. Minden dolog fátyol, amely Istent burkolja be”.²² Ezzel szemben Descartes nézetét ebben a kontextusban talán a következőképp fejezhetjük ki a legegyszerűbben és a legtömörebben, bárha persze Descartes maga ezt a mondatot sosem írta le: minden dolog olyan út, amely Istenre nyílik.

Úgy vélem, ez az attitűdbeli különbség Pascal és Descartes között kielégítő magyarázatot kap, ha belegondolunk abba, hogyan értelmezte s értékelte Pascal kora spirituális helyzetét. Nyilvánvalónak tűnik, hogy számára a döntő határ nem a kereszténység és a pogány világ között húzódik, sőt még csak nem is a katolikus egyház és a világ többi része között, pogányokat és protestánsokat egyaránt beleértve, mint Tamás esetében – az előbbiekre gondolva – vagy mint magánál Descartes-nál, annál a Descartes-nál, aki az *Elmélkedések* dedikáló levelét mégiscsak a Sorbonne teológiai doktorai számára írta. Pascal számára a döntő választóvonal a katolikus egyházon belül egy kis csoport, melyet ő az *igazi* hívők csoportjának tekint, és a világ többi része között húzódik, beleértve magát az egyház többi részét is. Ami közvetlenül következik ebből, az az, hogy ő nem csupán közvetlenül a végtelen Istent féli, aki megjelent a *természeti* és a *történelmi* világban, hanem épp ennyire, vagy talán még inkább féli az állam hatalmát, amely együttműködésben áll az egyház „szekularizált” részével. Ez az erő ugyanis éppen elég nagy ahhoz, hogy félni lehessen vagy kelljen tőle, még akkor is, ha messze nem végtelen. És mégis, senki, soha sem lehet feltétlenül bizonyos abban, hogy vajon nem kell-e a keresztény államot, sőt magát a

²⁰ Lásd a 116. fejezetet.

²¹ „Az Úr félelme a bölcsesség kezdete.” A Szent István Társulat fordítása.

²² „Toutes choses couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu”, Pascal 1999, 229.

keresztény (katolikus?) egyházat Isten amaz országa földi reprezentánsának tekinteni, amely *a politikai világban* képviseli a transzcendenst, illetve megnyire, milyen mértékben tekinthető-tekintendő annak. Következésképp aligha marad más kiút, mint érzelelként a félelmet, amúgy pedig az imádságot ajánlani egyedüli eszközként ebben a rejtett harcként tekintett spirituális szituációban, amelyben az „igazi” hívók nagyon is fenyegetve érzik magukat (s végtére is teljes joggal). A harmadik levél igen világosan kifejezésre juttatja az adott helyzet pascali politikai értékelését, vagyis azt a meggyőződését, mely szerint a hívek igencsak fenyegetett kis csapatához tartozik.²³ A csoport azonosságának kinyilvánítása és megerősítése tekintendő tehát a levelek egyik fő tétjének, miközben a csoport tagjainak reménye paradox módon csak a reménytelenségen, a félelmen és az imádságon keresztül tartható fenn. Egy teljességgel átpolitizált teológia vagy átteologizált politika fejeződik ki tehát a levelekben, de különösen is ebben a harmadik levélben. Már a korábban idézett bizarr kifejezés, az „elhagyatott Isten” sem ragadható meg igazán másként, mint egy eléggé kockázatos politikai összehasonlítás keretében: Isten metaforikusan olyan fejedelemként jelenik meg, akit alattvalói elűztek országából: „egy országból alattvalói által elűzött herceghez hasonlóan, aki különös szeretettel viseltetik azok iránt, akik hűek maradtak hozzá a nyílt lázadásban” (Pascal 1999, 227). Amit e hűségben megmaradt igazi hívőknek védelmezniük kell, az „az erkölcs és a vallás oly súlyosan támadott tisztasága”, s pontosan azért kell védelmezni, mert súlyos támadásoknak van kitéve. S még ha Pascal e levelet egy szinte manicheisztikusan ható utalással fejezi is be az „egész Egyházra, amelyen kívül csak átokban részesülhetünk” (Pascal 1999, 228), miközben az egyházzal beszél, minden bizonnyal egyfajta láthatatlan egyházra gondol a Port-Royal des Champs apátságban a középpontban. Semmiképp sem szabad szem elől tévesztünk a tényt, hogy Charlotte de Roannez megtérése *nem* egy hitetlen, pogány ember megtérése a keresztény hívők körébe, s még csak nem is egy protestáns hívő áttérése a katolicizmusba, mint az Edward herceg, Erzsébet testvére esetében történt. Charlotte de Roannez természetesen már születésétől fogva tagja volt a katolikus egyháznak. A „Szent Tövis” (*La Sainte Épine*) csodája volt az, ami meggyőzte őt arról, hogy „Isten különös jósággal tekint mindazokra”

²³ „Magam is az Ön által említett üldözöttek közé tartozom. Jól tudom azonban, hogy Isten, miként Illésnek is mondta, titkon szolgálókat tartott meg magának. Kérem őt, hogy közéjük tartozhassunk, és úgy, miként üdvös, szellemben, igazságban és őszintén...”, Pascal 1999, 228.

(Pascal 1999, 227), akik védelmezik az ő ügyét – legalábbis ez az, amit Pascal hitt, s amiről azt szerette volna, ha Charlotte is hiszi.

Descartes nézőpontja ezzel szemben jól láthatóan „latitudinárius”. Meg van győződve arról, hogy nem a Szentírás új, a korábinál *szigorúbb* értelmezésére van szükség a vallás és a morál tisztaságának helyreállításához – amelyet ő egyébként *hátrafelé*, egy régen volt aranykorba²⁴ projiciált, nem pedig előre, egy eljövendő korba –, hanem sokkal inkább egy olyan filozófiára, amely fogalmi építményét az emberi értelemre mint alapzatra építi rá, amelyet viszont úgy értelmez, mint Isten adományát mindenki számára, aki belül van az egyházon, *de azok számára sem kevésbé, akik kívül vannak rajta*. Kétségtelen, hogy nála is egy „láthatatlan egyházzal” van szó, de értelmezésében ez az „egyház” kiterjed az egész világra, mindenkire, akiben megvan a *bon sens*, a jó érzék és a szabad ítélőképesség, vagyis annak az általában vett, vagyis legalapvetőbb erénynek két alapzata, amelyet nemeslelkűségnek nevez.²⁵

Irodalom

Boros Gábor szerk. (2006) *A XVII-XVIII. századi filozófia antológiája*, Budapest, Áron Kiadó.

Boros Gábor (2003): „Descartes, retorika, humanizmus”, *Világosság*, XLIV (2003) 11-12, 225-234.

Damasio, Antonio R. (1996) *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*, ford. Pléh Csaba, Budapest, AduPrint.

Descartes, René (1970) *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Beyssade, Jean-Marie, Beyssade Michele szerk., Paris, Flammarion.

Descartes, René (1996) *Œuvres*, szerk. Charles Adam, Paul Tannery. Paris, Vrin. Első kiadás: 1897–1913. (= AT, kötet, oldalszám)

Descartes, René (2000) *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*, szerk. Boros Gábor és Schmal Dániel, Budapest, Osiris.

²⁴Lásd a retorika történeti fejlődéséről adott vázlatát a Guez de Balzac-hoz 1628-ban írott levelében (AT I, 7-16). Vö. még a szerző „Descartes, retorika, humanizmus” című tanulmányát (Boros 2003), amely megtalálható a következő kötetben is: *Descartes és a korai felvilágosodás*, Budapest, Áron, 2010.

²⁵Lásd *A lélek szenvedélyei* harmadik részét, különösen a 152 skk. cikkelyeket.

- Hume, David (2006) *Értekezés az emberi természetről*, ford. Bence György, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lemmens, W., Van Herck, W. szerk. (2008) *Religious Emotions: Some Philosophical Explorations*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Nussbaum, Martha (1994) *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press.
- Pascal, Blaise (1963) *Œuvres complètes*, szerk. L. Lafuma, Paris,Seuil.
- Pascal, Blaise (1983) *Gondolatok*, Ford. Pödör László, Budapest, Gondolat.
- Pascal, Blaise (1999) *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*, ford. Pavlovits Tamás és Tímár Andrea, Budapest, Osiris.
- Pavlovits Tamás szerk. (2012) *Logika és gondolkodás. A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban*, Budapest: L'Harmattan.
- Pavlovits Tamás (2007) *Le rationalisme de Pascal*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Pavlovits Tamás (2010) *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*, Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor.
- Scheler, Max (2014) „Ordo amoris”, Boros Gábor szerk.: *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg. Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában*, ford. Mesterházi Miklós, Budapest: ELTE BTK.
- Schmal Dániel szerk. (2010) *Lélek és elme a karteziánizmus korában*, Budapest: L'Harmattan.