

szemébe nézek, örvénylő kékség, elmerülök, felemel.

„vártalak” – válaszolom;
ha gyűlölöm a világot,
hogyan is hinné el.
„magadat gyűlölöd” – suttog a láng,
arkangyalfénye babonáz.

lényének látható és láthatatlan matematikája hevíti,
új és új gyönyörre sarkallja.

fölém mered, égbe emelkedik.

csoda.

Szécsényi Endre

***GUSTUS SPIRITUALIS* – MEGJEGYZÉSEK A MODERN ESZTÉTIKA KIALAKULÁSÁHOZ**

A hatvanéves Bacsó Bélának

*„...no el mucho saber harta y satisfice al ánima,
mas el sentir y gusta de las cosas internamente
[nem a sok tudással lakik jól és elégiül ki a lélek,
hanem ha a dolgokat bensőleg érzelki és izleli].”
(Loyolai Szent Ignác: EJERCICIOS ESPIRITUALES,
2ª anotación, 1548)*

A modern értelemben vett esztétika eredetét kutatva az eszmetörténész sokféle tárgyterületre eltéved, sokféle beszédmódba beleütközik, s előbb-utóbb arra is rájön, hogy a nagy esztétikatörténetek – legyenek mégoly inspirálóak, invenciózusak és jól adatoltak – narratív sémáikkal és teoretikus előfeltevéseikkel inkább elállják az utat az esztétika kibontakozásában és felemelkedésében szerepet játszó, finom szálakon futó, egymással interferáló szellemi folyamatok feltérképezése és szétszalazása elől. E jeles alkalomra¹ e szálak közül egyet emelek ki, s megpróbálom legalább felvázolni, milyen eredményekkel kecsegtethet annak részletesebb történeti feltárása.

¹ Ezzel a kísérlettel – ahogy az ajánlásból is látszik – Bacsó Béla személye, tanári munkája és eddigi publikált életműve előtt szeretnék tisztelegni. Történetesen úgy adódott, hogy sosem voltam a hallgatója, sok évvel ezelőtt az a megtiszteltetés ért, hogy egyből a kollégája lehettem. Ugyanakkor mégis – bár ez nem volt feltett szándékom, inkább a véletlen műve – tanítványként is megszólalok most, hiszen hunyt mesteremre, Kisbali Lászlóra emlékeztetek azzal, hogy az ő utolsó, tervezett, de soha el nem készült előadásának témáját választottam – noha azt nem remélhetem megírni, amit ő tudott volna.

A *gustus spiritualis* teológiai fogalmáról lesz szó, pontosabban arról, mi köze lehet az ízlés modern esztétikai koncepciója kialakulásához. Az eddigiekből is kitetszik, hogy esztétikán én egy eredendően modern jelenséget, tapasztalatot, perspektívát stb. értek, tehát nem a szépségre vonatkozó metafizikai és/vagy a szépművészetekre² vonatkozó elméleti beszédmódok nagy közös tégelyét. Hanem az érzéken túlinak és az érzékinek, amely az előbbitől *elválaszthatatlan*, egy speciálisan modern formáját: eredete nagyjából a XVII. századra nyúlik vissza, elméleti fősodrát tekintve egyáltalán nem művészeti irányultságú, s nem is metafizikai. Ennek az alakulóban lévő új beszédmódnak az egyik kulcsszava az ízlés, amely egyszerre a finom megkülönböztetések és a finom élvezetek képessége. Akinek jó ízlése van, az életben is feltalálja magát, alkalmas lesz a kifinomult társas érintkezésre, és élvezni tudja annak örömeit, újra és újra gyönyörűséget talál a természet korábban észre sem vett vagy nem méltányolt részleteiben és látványaiban, s persze azért a művészetek bájai sem hagyják hidegen (de a klasszikus, legalább humanista gyökerű műkritikába is újabb szempontok és eltérő hangsúlyok vegyülnek). 1712-ben Joseph Addison – aki elsősorban irodalmár, nem filozófus, s végképp nem teológus – így jellemzi azt az embertípust, akit visszamenőleg mi már nevezhetünk *homo aestheticus*-nak: „Az az ember, aki csiszolt képzelettel bír, számos olyan gyönyör birtokába jut, amelynek élvezetére az avatatlanok nem képesek. Társalogni tud egy képpel, és kellemes társaságra lel egy szoborban. Titkos felfrissülést talál egy irodalmi leírásban, és gyakran nagyobb elégedettségére szolgál egy liget vagy rét látványa, mint másoknak annak birtoklása. Mondhatni, résztulajdonosává válik mindannak, amit lát, és a természet legvadabb és legkevésbé megművelt részeit is gyönyörei szolgálatába állítja; így aztán úgyszólván más fényben látja a világot, és az emberek előtt elrejtőző elbájoló dolgok egész sokaságát fedezi föl.”³

Hosszú az út idáig. Miként maga Addison is utal erre, az ízlés előtörténetét Baltasar Graciánnal szokás kezdeni a XVII. század közepétől.⁴ Az esztétikatörténet-írás hagyományában megemlítik – ismereteim szerint (legalábbis a jelentős hatású műveket alapul véve) Benedetto Croce 1902-es történetével kezdődően⁵ –, hogy a spanyol szerző műveiben exponálódik a *gusto* fogalma (egy sor másik, ehhez köthető mellett), majd jön divatba; aztán Blaise Pascaltól esetleg François de La Rochefoucauld hercegen át Nicolas Boileau-Despréaux-ig és Dominique Bouhours-ig még szóba hoznak néhány befolyásos szerzőt a század második feléből, akiknél valamilyen formában szerephez jut az ízlés, hogy aztán a XVIII. század legelején immár „esztétikai” alakjában (is) megjelenhessen Lord Shaftesburynél, Addisonnál, Dubos abbénál, „a svájciaknál” és másoknál. Visszatérve Graciánra, előfordul, hogy megemlítik, jezsuita, de erre általában akkor sem fordítanak

² Amely, ahogy mi értjük, szintén egy történetileg – és viszonylag későn – létrejött kategória.

³ Joseph Addison: A KÉPZELŐERŐ GYÖNYÖREI. Ford. Gárdos Bálint. *Jelenkor*, L. (2007), 11. 1184–1209., 1187. (*The Spectator*, No. 411.) Addison a jó ízlést és a csiszolt képzelőerőt még szinonimaként használja. Itt teljesen eldöntetlen, hogy az új „esztétikai” perspektívának a képzelőerő látványai vagy az ízlelés tapasztalata az alapmodellje, avagy hogy ezek milyen viszonyban állnak egymással.

⁴ Addison: i. m. 1184.

⁵ Benedetto Croce: ESZTÉTIKA. ELMÉLET ÉS TÖRTÉNET. Ford. dr. Kiss Ernő. Rényi Károly kiadása, Budapest, 1914. Már Croce is – ahogy később Alfred Baeumlertől Hans-Georg Gadamerig többen – Karl Borinski könyvére (BALTSAR GRACIAN UND DIE HOFLITERATUR IN DEUTSCHLAND. Max Niemeyer, Halle, 1894., különös tekintettel a GRACIAN UND DER GESCHMACK című fejezetre: 39–52.) hivatkozva ismeri el Gracián jelentőségét; talán ezert van az, hogy a *modern* esztétika történetének néhány évvel korábban megjelent, paradigmátikus művében, Heinrich von Stein DIE ENTSTEHUNG DER NEUREN AESTHETIK-jében (J. G. Cotta'schen, Stuttgart, 1886.) Graciánnak még a nevével sem találkozunk.

különösebb figyelmet. Pedig a Társaság tagja volt, ahogy az ízlés beszédmódjának otthonos közeget teremtő delikátság (*délicatesse*) irodalmának vezéralakja, Bouhours is, aki írásaiban főleg Pierre Nicole-lal polemizál a Port-Royal teológusai közül. A DE LA DÉLICATESSE (1673) szerzője, Montfaucon de Villars abbé is jezsuita szimpatizáns, ebben a minőségében kíméletlen bírálója Pascal GONDOLATAI első (posztumusz) kiadásának (1670).⁶ Ezzel szemben Pascal éppen a janzenista barátairól ismert; ahogy Jean Barbier d’Aucour – Bouhours és Villars kíméletlen kritikusa – szintén a janzenisták híve.⁷ Quesnel pedig, aki már az amszterdami száműzetésben élő janzenisták vezéralakja Antoine Arnauld halála után, megírja a „jeszuita Bouhours” életrajzát, amely egyúttal természetesen vitákat is.⁸ A két tábor között éles teológiai vita (és különböző pápai bullákat eredményező politikai csatározás) zajlik, változó intenzitással, 1653-tól a janzenisták 1713-as eretnekké nyilvánításáig. Az elsősorban Szent Ágoston értelmezése kapcsán kibontakozó katolikus teológiai disputa fő csomópontjait tekintve a szabad akarat és az isteni kegyelem működéséről, az emberi természet romlottságának fokáról és a predestinációról szól. Nincs helyem itt arra, hogy ezt részletezzem,⁹ mindezzel pusztán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy mivel teológusok vagy teológiailag nagyon képzett szerzők sorakoznak itt, aligha iktatható ki maradéktalanul a teológiai szempont (sőt az adott szerző által képviselt álláspont) vagy érdek az utólag „esztétikainak” tartott fejtegetéseikből. A *gustus spiritualis* fogalma szinte kínálja magát a modern (esztétikai) ízlés teológiai előzményeinek és esetleges tovább élő vonatkozásainak vizsgálatához.¹⁰

Ez az írás egy készülő nagyobb lélegzetű tanulmány előmunkálatának tekinthető, most – hely hiányában – csak néhány jezsuita szerző szövegét kommentálom, sőt már Bouhours-ra is éppen csak egy pillantást tudunk vetni a legvégén. Janzenista vitapartnereik (közülük is elsősorban Pierre Nicole-ra, másodsorban, nyilvánvalóan, Pascalra lehetne fókuszálni) teológiai szempontú esztétikatörténeti tárgyalását most mellőzöm. Ugyanígy járnak a *gustus spiritualis* korai protestáns alkalmazói (például Thomas Goodwin vagy John Flavel), miként a protestáns teológus cambridge-i platonisták (kiáltóképp Henry More) *boniform faculty*ja, amelynek utóélete Thomas Burneten át Lord

⁶ A sort időrendben talán Benito Jerónimo Feijóo jezsuita atya zárhatná, aki már a XVIII. század első felében fejt ki kritikus munkásságát – róla többnyire tudomást sem vesznek az esztétika történetét írók. S persze szélteben is bővíthető lenne a sor, hiszen az esztétika szempontjából említésre méltó jezsuita literátor volt még többek között René Rapin, a RÉFLEXIONS SUR LA POÉTIQUE D’ARISTOTLE (1675) vagy Camillo Etori az IL BUON GUSTO NE’ COMPONENTI RETTORICI (1696) szerzője; s említést érdemel még a janzenisták heves ellenfele, ha nem is jezsuita, de ájtatos író Saint-Sorlin, aki LES DÉLICES DE L’ESPRIT címmel írt dialógust, amelyben például az ízlés/ízlelés istenbizonyítékként merül fel. (Vö. Jean Desmarest de Saint-Sorlin: LES DÉLICES DE L’ESPRIT: DIALOGUES. Claude Audinet, Paris, 1677. 40–48.)

⁷ L. erről magyarul D’Aucour bírálatát Bouhours-ról, ill. a szerkesztői jegyzetet: Jean Barbier d’Aucour: HATODIK LEVÉL. Ford. Albert Sándor. In: Bartha-Kovács Katalin–Szécsényi Endre (szerk.): A TUDOM-IS-ÉN-MICSODA FOGALMA. FORRÁSOK ÉS TANULMÁNYOK. L’Harmattan, 2010. 44–49.

⁸ Pasquier Quesnel: LE PÈRE BOUHOURS JESUITE, ETC. H. n. 1700.

⁹ Frissen megjelent magyar irodalom ehhez: Pavlovits Tamás: BLAISE PASCAL. A TERMÉSZETTUDOMÁNYTÓL A VALÓLÁSI APOLÓGIÁIG. Attraktor, Máriabesnyő, Gödöllő, 2010. 150–178.

¹⁰ Ez egyáltalán nem magától értetődő szempont: általában a teológia nem játszik szerepet a jelentős esztétikatörténetekben. Például Baeumlernél Pascal és Bouhours ugyanabba a csapatba kerül, ti. a *délicatesse* oldalára a Boileau nevéhez kötött klasszicizmussal szemben, ami a fentiek alapján elég meghökkentő. (Vö. Alfred Baumler: AZ IRRACIONALITÁS PROBLÉMÁJA A XVIII. SZÁZADI ESZTÉTIKÁBAN ÉS LOGIKÁBAN *Az ITÉLŐERŐ KRITIKÁJÁIG*. Ford. V. Horváth Károly. Enciklopédia Kiadó, 2002. 47–49.) Ugyanígy jár el Cassirer, aki a pascali *esprit fínt* és a bouhours-i *délicatesse*-t állítja szembe „a Boileau által a művészet elvévé tett »helyesség« szellemével”. (Ernst Cassirer: A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA. Ford. Scheer Katalin. Atlantisz, 2007. 379.)

Shaftesburyig és Francis Hutchesonig követhető a „morális érzék” kialakulásában,¹¹ ami szintén visszacsatolható lenne az esztétika történetéhez. Továbbá azzal is tisztában vagyok, hogy nem lenne tanulságok nélküli a *gustus spiritualis* és a korabeli misztikus teológiai nyelv „érzékeségének” viszonyát tagláló kitérő sem: különösen a XVII. századi spanyol karmeliták (Ávilai Szent Teréz, Keresztes Szent János)¹² vagy a kvietizmus (Miguel de Molinos, Mme Guyon stb.) bevonása.

I

Mindezeket zárójelbe téve, tekintsünk vissza egy pillanatra Órigenészre! Arra a görög egyházatyára, aki sok vitát kiváltó szellemi hagyatékával mindig is elevenen élt a keresztény teológiában; itt most Loyolai Szent Ignácra tett hatása miatt hívom fel rá a figyelmet. Órigenész PERI ARKHÓN című művének (az első keresztény teológiai műnek) az Istenről szóló első fejezete utolsó szakaszában azt olvassuk, hogy „szokás az érzékszervek nevét a lélekre vonatkoztatni”, valamint hogy a BIBLIÁ-ban találunk olyan megfogalmazást is, hogy a „szív szemével” látni, amikor „az értelem ereje felfog egy szellemi létezőt”, ill. olyat is, hogy „füllel hallani”, amivel „a mélyebb megértés képességére” utalnak: „Hasonlóképpen beszélünk a lélekkel kapcsolatban más szervek működéséről is, ezeket a testi elnevezéseket a lélek képességeire alkalmazzuk, mint ahogy Salamon is így beszél: »Megtalálod az isteni érzékelést.« Tudta ugyanis, hogy az érzékelésnek két neme van meg bennünk: az egyik a halandó, romlandó, emberi; a másik a halhatatlan és szellemi, ezt nevezte isteninek. Nem a szemnek, hanem a tiszta szívnek, azaz az elmének érzékelésével láthatják Istent azok, akik méltók rá. A régi és az új Írásokban bőségesen találsz rá példát, hogy az elmét, azaz szellemi képességet a »szív« szóval jelöli.”¹³

Érdeemes felfigyelni arra, hogy a PÉLDABESZÉDEK KÖNYVÉ-ből vett idézetet Órigenész a megszokottól eltérően fordítja, legalábbis a fennmaradt, Rufinus-féle latin fordítás alapján: „*Sensum divinum invenies.*” (PÉLD. 2:5.) Órigenész „*isteni érzékelést*” mond ott, ahol általában mások tudást vagy ismeretet¹⁴ fordítanak: ebből úgy tűnik, a görög egyházatyá az sugallja, a testi érzékelés analógiájára elgondolt szellemi érzékelés – amely meghaladja az értelem diszkurzív működését – ragadhatja meg Istent. Nem egyszerűen a – görög filozófiai hagyományban prioritást élvező – látás vagy a – zsidó (ószövetségi) tradícióban elsődleges – hallás jut szerephez, hanem ezek mellett még

¹¹ Erről például Ernst Lee Tuveson: *IMAGINATION AS A MEANS OF GRACE: LOCKE AND THE AESTHETICS OF ROMANTICISM*. University of California Press, Berkeley, LA, 1960. 42–55.; vagy: Jerome B. Schneewind: *THE INVENTION OF AUTONOMY: A HISTORY OF MODERN MORAL PHILOSOPHY*. Cambridge University Press, Cambridge, etc. 1998. 203. skk.

¹² Például a szerelmi megsebzettség, a szívbe való behatolás testi-szexuális asszociációi kapcsán I. Cseke Ákos: *A KÖZÉPKOR ÉS AZ ESZTÉTIKA*. Akadémiai, 2011. 234–235.

¹³ Órigenész: *A PRINCÍPIUMOKRÓL*. Ford. Vidrányi Katalin. In: Vidrányi Katalin (vál.): *AZ ISTENI ÉS AZ EMBERI TERMÉSZETRŐL I. GÖRÖG EGYHÁZATYÁK*. Atlantisz, 1994. 77–139. 90. (Az idézet Pascal „szív” fogalmának tárgyalásához is jó kiindulás lehetne.)

¹⁴ „...akkor megérted, mi az ÚR félelme, és rájössz, mi az istenismeret”. (PÉLD. 2:5.) Órigenész a SZEPTUAGINTÁ-t használta, ahol ezen a helyen „*Isten tudása [gnószisz]*” áll, szemben az „*isteni érzékeléssel*”. (A[nn]a N[gaire] Williams: *THE DIVINE SENSE. THE INTELLECT IN PATRISTIC THEOLOGY*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, etc.: 2007. 83.) Largier is kiemeli, hogy a SZEPTUAGINTA *gnószisz*a és a *VULGATA scientiája* helyett Órigenész itt az *aiszthészisz*t használja. (Niklaus Largier: *PRAYING BY NUMBERS: AN ESSAY ON MEDIEVAL AESTHETICS*. *Representation*, 104. [2008], 1. 73–91., 81.) Másutt, a görögül fennmaradt szövegekben is megtalálható ez a hivatkozás, valóban az *aiszthészisz*szel, például „*létezik – amint az Írás nevezi – egy bizonyos isteni nemű érzékelés, amit Salamon szavai szerint csak azok találnak meg, akik már boldogok: isteni érzékelést találsz*”. (Órigenész: *KELSZOSZ ELLEN*. Ford. Somos Róbert. Kairosz, 2008. 70.)

az összes többi érzékünk: a tapintás, a szaglás és az ízlelés is. Órigenész az utóbbira a kenyér és a bor kapcsán utal: „a lélek használja a fogaít, midőn az élet kenyerét eszi, mely az égből száll alá”,¹⁵ s JÁNOS EVANGÉLIUMÁ-ra utal: „Mert az én testem igazi étel, és az én vérem igazi ital. Aki eszi az én testemet, és issza az én véreimet, az énbennem lakik, és én őbenne.” (Jn. 6:55–56.) Itt az ízlelés az evéssel és az ivással, a táplálkozással és a növekedéssel, azaz az Ige belsővé tételével összefüggésben merül fel.

Órigenész szerint tehát minden érzékszervünknek van belső vagy spirituális változata; ugyanakkor észre kell venni, hogy a fenti idézet egy kiegészítő, az előző passzusban kimondott tételt erősítő fejtegetés (a bibliai szóhasználatához való igazítása): ti. hogy a testi-fizikai látás és annak modellje nem alkalmazható közvetlenül az istenséggel kapcsolatban, „mert természetéből következik, hogy lehetetlen őt látni”. Még maga a Fiú sem láthatja az Atyát: „az Atyát a Fiú és a Fiút az Atya nem látja, hanem ismeri”.¹⁶ A „tiszt szív”, az „elme érzékelése” ennek a – látással szembeállított – „ismerni”-nek az alternatív megfogalmazásai. Következésképp, a testi érzékelés és a szellemi „érezékelés” között nagyon távoli a viszony, csak az elnevezésben és a tágan értelmezett funkcióban van hasonlóság közöttük, de a működésükben már semmi közös nincs.

Ráadásul Órigenész a „más szervek működését” is alapvetően a látás (helyenként a hallással kiegészített látás) mintájára gondolja el. Az ÉNEKEK ÉNEKÉ-ről írott homíliája¹⁷ evidens módon telis-tele van érzéki – az ízlelést és a szaglást is érintő – képekkel, s megtaláljuk benne az öt spirituális érzék bibliai helyekkel alátámasztott felsorolását is. Ezek a következők: a Krisztus fényét meglátó „lélek szeme”, az Igét meghallani képes „fül”, „az élet kenyerét” megízlelni képes „lélek ízlelése”, az Ige illatát befogadó „lélek szaglása” és a testté lett Igét megérinteni képes „belső lélek keze” – tehát „a lélek egyetlen érzékszerve” sincs megfosztva a kegyelemtől.¹⁸ Mégis sokkal hangsúlyosabb az, hogy a lélek „a testnek a házában van”, amelynek az érzékek az ablakai: s itt már csak a látásról és a hallásról esik szó, mintha ezek felölelnék valamiképp az összes többi érzéket. „Ha [...] a lélek a világ ékességét szemléli, és a teremtmények szépségéből kiindulva felfogja Istent, [...] akkor ebbe a lélekbe az élet hatol be a szem ablakán keresztül.” Az isteni bölcsességben gyönyörködő lélek esetében „a fül ablakán keresztül jut be a lélekhez a bölcsesség fénye”.¹⁹ Az isteni Ige, a vőlegény benéz az ablakon, hogy felrázza és buzdítsa a lelket: már maga az „ablak” metafora is, amelyen ki és be lehet nézni, a látás primátusát mutatja, amihez csak adalék, hogy a fül esetében is a „bölcsesség fényéről” olvasunk. Ehhez kapcsolódik a vőlegény explicit felszólítása: a menyasszony „fordítson hátat mindannak, ami testi és látható [azaz: minden fizikailag érzékelhetőnek], és afelé siessen, ami testetlen és láthatatlan”²⁰ – a „testi” és a „látható” felcserélhetőnek tűnik.

Fontos még a továbbiak szempontjából, hogy Órigenésznél a spirituális érzékek nem adottak mintegy természettől fogva (szemben például Szent Círill elgondolásával, akinél a megkeresztelés elegendő, hogy a lélek szeme kinyíljon); kialakításuk komoly és fegyelmezett gyakorlást (*gümnasztia*) igényel. A fizikai és a spirituális érzékek

¹⁵ Órigenész: A PRINCÍPIUMOKRÓL, 90.

¹⁶ Uo. 89.

¹⁷ Órigenész: KOMMENTÁR AZ ÉNEKEK ÉNEKÉHEZ. Ford. Pesthy Mónika. Atlantisz, 1993. Itt jegyzem meg, hogy e műnek a XVII. századi misztikusokig (és tovább) ható jelentős hagyománya szintén rendelkezik az esztétika genealógiája szempontjából releváns vonatkozásokkal, amelyekkel itt nem foglalkozom.

¹⁸ Uo. 141.

¹⁹ Uo. 194.

²⁰ Uo.

szétválasztása nagyon határozott, mint láttuk, s nem is működhetnek egy időben: a szemünket be kell csukni, hogy a lélek szeme látni kezdjen; a lélek – test nélkül – a maga érzékeivel képes megismerni Istent.²¹

II

Az esztétikai tapasztalat csíráinak kutatása szempontjából Loyolai Szent Ignác spirituális gyakorlatai tűnnek érdekesnek.²² Ignácról mint a jezsuita rend alapító szentjéről később Bouhours ír életrajzot (miképp Ignác egyik legelső tanítványáról, a rend társalapítójáról és a nagy misszionáriusról, Xavéri Szent Ferencről is). Az 1548-as *LELKIGYAKORLATOK* nevezetes példája az első hét utolsó meditációs feladata, a pokol elképzeltetése: „Képzeltben lássam a pokol hosszúságát, szélességét és mélységét. [...] Kérjem, amit kívánok. Itt a benső átérzését az elkárhozottak gyötrelmének, avégre, hogy ha el is feledkezem az örökkévaló Úr szeretetéről, legalább a büntetéstől való félelem késztesen arra, hogy ne vétkezem. [...] Lássam képzeltben [vista de la imaginación] az óriási tüzet és a lelkeket mintegy tűztestbe öltözve. [...] Halljam fülemmel [oír con las orejas] a panaszkodásokat, jajveszéléseket, kiáltásokat és a káromlásokat Krisztus Urunk és minden szentje ellen. [...] Szagoljam szagló érzékemmel [oler con el olfato] a füstöt, a kénkövet, bűzt és szennyet és a rothadó anyagokat. [...] Ízleljek ízléssel [gustar con el gusto] keserű dolgokat, mint könnyeket, szomorúságot és ízleljem a lelkifurdalás férgét. [...] Tapintásommal érzékeljem [tocar con el tacto], hogy azok a lángok miként érik el és égetik a lelkeket.”²³

Bár a képzelőerő, az *imaginación* etimológiailag a képhez és így a látáshoz kötődik, az öt érzék stimulálása egyaránt és egyenlő súllyal tűnik fontosnak ebben a gyakorlatban. A pokol borzalmainak intenzív, az összes érzéket érintő átélése a lényeg. Ez itt éppen a keserűség megízlése, nem az isteni édességé, a borzalomé és nem a boldogságé, a kárhozaté és nem az üdvösségé: az ignáci gyakorlatozó számára mindkettőnek megvan a haszna és a jelentősége – csak az intenzitás mértéke számít, amelyhez az összes érzék izgatására szükség van. Két mozzanatra érdemes figyelni:²⁴ az egyik a *compositio loci* – a hely létrehozása és részletekbe menő, érzéki elgondolása. A másik az *applicatio sensuum* – mind az öt érzék stimulálása egy olyan speciális, a mindennapitól elütő tapasztalat kialakításához, amely az érzéki és érzelmi elmélyülés állapotát hozza létre az imádság és a szemlélődés gyakorlatában. Ignác az érzékek alkalmazásának és a heves érzelmek felkeltésének ahhoz a hagyományához csatlakozik, azt szisztematizálja, amely Órigenész spirituális érzékeiig nyúlik vissza. Órigenésztől eltérően azonban Ignác a meditációs gyakorlatban alkalmazott érzékeket egyáltalán nem határozza el élesen a fizikai érzékektől: nyilvánvalóan más, amikor az elképzelt pokol lángjai égetik a gyakorlatozó lelkét, mintha valódi lángok nyaldosnák körül a testét, de a kiváltott érzés jellege, az érintett érzékek működésének módja szoros analógiában van. Át kell élni a fájdalmat, a kínt, az iszonyatot – értelmetlen lenne azt mondani, hogy érzéki-testi vonatkozásaik semmilyen szerepet nem játszanak itt. Igaz, Ignác is előírja például, hogy kerülni kell a fényt, lehetőleg sötét cellában, tehát a testi látást kiküszö-

²¹ Georgia Frank: „TASTE AND SEE”: THE EUCHARIST AND THE EYES OF FAITH IN THE FOURTH CENTURY. *Church History*, 70. (2001), 4. 619–643., 626–627.

²² A spirituális érzékek korábbi történetéről részletesen I. Rachel Fulton: „TASTE AND SEE THAT THE LORD IS SWEET” (Ps. 33:9): THE FLAVOR OF GOD IN THE MONASTIC WEST. *The Journal of Religion*, 86. (2006), 2. 169–204.

²³ Loyolai Szent Ignác: *LELKIGYAKORLATOK*. Ford. P. Hitter József fordításának felhasználásával Bálint József és mások. Korda, Kecskemét, 2009. 88–89.

²⁴ Vö. például Largier: i. m. 78–79.

bölvé kell szemlélődni. Mégis itt inkább arról van szó, hogy a tekintetnek az irányát kell megváltoztatni, hogy ne kifelé, hanem befelé nézzen, és a koncentrációját fokozni (hogy ne terelje el a figyelmet sok mellékes külső apróság) – de a természetét nem.

Ráadásul a legfontosabb minta már nem egyértelműen a látás lesz. Ignác a három lelki képességet (az emlékezést, értelmet és akaratot) működésbe hozó meditáció helyett kontemplációról kezd beszélni a második héttől kezdve: a kontemplációs gyakorlatok mindig a látást és a hallást hívják segítségül, de aztán a záró, a betetőző gyakorlat az öt érzék alkalmazása (*applicatio sensuum*) lesz az előzőkben szemléltetkekre. Például a negyedik hétre vonatkozóan így fogalmaz: a vacsora előtti utolsó gyakorlat „*az öt érzék alkalmazása [traiendo los cinco sentidos sobre] legyen a nap három gyakorlatára, amikor is figyeljünk fel és hosszasabban időzzünk a főbb részeknél, és ott, ahol nagyobb indításokat és lelki örömeket éreztünk [donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales]*”.²⁵ Az érzelmi megindultság és lelki öröm vagy élvezet (*gustos espirituales*) a tartalma és a célja a betetőző élménynek. Tehát az ízlelés nem csak az egyik – olykor kitüntetettnek is tűnő²⁶ – érzék az öt közül, amelyet mozgósítani kell, hanem inkább az egész élmény, a teljes belső tapasztalat modellje. Kempis DE IMITATIONE CHRISTI-je (1418) felekezetektől függetlenül óriási hatása – Ignác is ajánlja olvasását,²⁷ az első teljes magyar fordítása Pázmány Péter nevéhez köthető –; a test megtagadásának és a világtól való ajánlott elfordulásnak a kontextusában olvassuk ezt: „*Ó jó ízű és édes ige [O sapidum & dulce verbum!], de csak annak, aki az Igét szereti, nem a világot s a világban valókat. Én Istenem és mindenem. Elég ez a mondás annak, aki érti, a szerető szívnek jólesik ismételvegetnie. Hisz minden kedves [jucunda], ha te jelen vagy, ha meg távol vagy, ízét veszi minden [fastidium cuncta]. A te ajándékod a szív csöndessége [cor tranquillium], a mindent átfogó béke és az ünneplő jókedv. Te tanítasz meg arra, hogy mindenről helyesen gondolkodjunk [bene sentire de omnibus], és mindenben téged dicsérjünk. Nálad nélkül semmi sem lehet sokáig tetszésünkre, ha valaminek kedvesnek [gratum] kell lennie, jól kell esnie [bene sapere], szükséges, hogy a te kegyelmed [gratiam] is jelen legyen, s a fűszer [condimento] a te bölcsességed [sapientiae] sava legyen.*”²⁸

Már itt is az isteni ige édességének élvezetét vagy a teremtő jelenléte során átélt közvetlen, ízlelhető öröm (ill. a hiánya miatt tapasztalt undor) bemutatását láthatjuk. A szóhasználat mégis eltér, ami érdekes lehet: az idézetben (és az azt követő passzusban is végig) a *sapio* ige és a belőle képzett különböző szavak bukkannak fel a (*de*)*gusto* helyett. Kempis világossá teszi, hogy a legtávolabbi analógia sem állhat fenn a spirituális élvezetek és a világi örömek között. Ignácnál már némileg más a helyzet, s talán ezzel függ össze a terminológiai váltás is, bár nem szeretném túlinterpretálni ezt: mind a *gustónak*, mind a *sapiónak* van érzéki és szellemi jelentéstartománya is, ugyanakkor mintha az előbbi esetében hangsúlyosabb volna az érzéki jelleg: a megízlelés, a kóstolás, az étkezéssel való szorosabb kapcsolat. Valaminek az elfogyasztása – belsővé tétel, összeolvadás a tárggyal. A *gusto* az egyetlen olyan érzékünk, amely egyszerre nyújtja a tárggyal való közvetlen egygyé olvadást, az azonnali megkülönböztetést és élvezetet.

A *gusto* ilyen jelentőségére utalhat Ignác művének második bevezető megjegyzése is, amely a gyakorlatvezetőt arra kéri, csak röviden kommentálva ismertesse a feladat

²⁵ Loyolai: i. m. 129.

²⁶ „Szaglásommal és ízlelő érzékemmel érzem és ízleltem [oler y gustar con el olfato y con el gusto] az Istenségnek és erényeinek és mindennek végtelen kellemét és édességét [infinita suavitad y dulzura], aszerint, hogy ki az a személy, akiről szemlélődöm.” (Uo. 102.)

²⁷ Uo. 97.

²⁸ Kempis Tamás: KRISZTUS KÖVETÉSE. Ford. Jelenits István. Ecclesia, 1978. III. xxxiv. 1.

alapjául szolgáló történetet: „*Ha ugyanis az elmélkedő híven kapja meg a történet lényegét, és önmaga gondolja át s mérlegeli és talál valamit, ami azt kissé jobban megvilágítja vagy érzékelteti [declarar o sentir] – akár a saját gondolkodása, akár azáltal, hogy értelmét isteni erő világitja meg – nagyobb örömet talál benne és gyümölcsözőbb [gusto y fructo spiritual] lesz számára, mintha a lelkigyakorlat vezetője hosszan fejtegetné és bőven magyarázná a történet értelmét.*”²⁹

A gyakorlatozó már nem olyan passzív, mint Órigenész menyasszonya, hiszen az isteni kegyelem közreműködése híján akár „*saját gondolkodása*” spontaneitása is eljuttathatja őt ahhoz az élményhez, amely a dolgok belső érzékelését, ízlelését jelenti, és a legnagyobb örömet is.³⁰

A tét – az akarat befolyásolása: elrettentetni a rossztól, megízleltetni az üdvösséget. Ignác szerint az érzéki jellegű, intenzíven átélhető tapasztalat jut el leggyorsabban a szívig – ez interiorizálható a leghatékonyabban. Nem az intellektuális belátás fontos, hanem a szív leigázása. A szabad akarat teológiai jelentősége egyértelműen összefűződik ezzel a témával. Ignác követőinek majd a janzenista állásponttal szemben kell védeniük azt a tételt, hogy az ember rendelkezik „*elégséges kegyelemmel*” ahhoz, hogy akaratát a jóra irányíthassa (tehát nem szükséges minden jó cselekedethez a „*hatékony kegyelem*” beavatkozása). Az erős érzéki-érzelmi élmény a meditációban vagy bármilyen más ájtatos gyakorlatban ezt a *lehetőséget* aktualizálja, ill. készíti arra a hívőt, hogy általában ezt aktualizálja.

Ignáchoz képest bő fél évszázad múltán a Szalézi Szent Ferencnél megjelenő kegyesség már jóval érzelmesebb és gyengédebb. Az 1608-as FILÓTEÁ-ban, amely első megjelenésétől kezdve hallatlan népszerűségnek örvend, azt írja, az igazi jámborság (*dévotion*) Isten tökéletes szeretetében gyökerezik, ezért külön figyelmeztet arra, hogy „*a jámborságot nem a lelki édesség, nem a vigasznak érzése, nem azok a gyengéd szívbeli gerjedelmek jelentik [la dévotion ne consiste pas en la douceur, suavité consolation et tendreté sensible du coeur], amelyek könnyekben s fohászokban nyilvánulnak meg, s amelyek folytán lelkigyakorlataink kellemes foglalkozássá [une certaine satisfaction agréable] válnak*”.³¹

A jámbor jezsuita célja nem egy szigorúan katonás napirend és előírások szerint végzett, kúraszerű meditációs tréning összeállítása, hanem egy a mindennapokban – és éppen a világi hétköznapiakban – használható útmutató megírása. Ez fontos súlypontváltást jelez: az érzékeny és az érzések nem egy egezetikait program keretében merülnek fel (ahogy Órigenésztől Ignácig), nem az isteni ige közvetlen befogadásával kapcsolatosak (vagy legalább nem csak azzal), hanem a hétköznapi élet tevékenységeivel, a cselekvéssel és az életmóddal, ami nem a világtól való elfordulás és a magányos

²⁹ Loyolai: i. m. 63–64.

³⁰ Nincs helyem további részletek elemzésére, csak megemlítem, mennyire idevág az imádság szavainak lassú ízlelgetése mint kontemplációs technika, amely elmélyíti, gazdagítja a jelentést, és a mindennapitól eltérőket kreál: a gyakorlatozó szemét lehunyva, áhítatos állapotban „*mondja: Mi Atyánk. Addig maradjon ennek a szónak a megfontolásánál [consideración], amíg különböző jelentéseket, hasonlatokat, örömet és vigaszt [significaciones, comparaciones, gustos y consolación] talál benne. Ugyanígy járjon el a Miatyánk vagy bármely más imádság minden egyes szavánál, ha ezen a módon akarja azt imádkozni*”. (Uo. 135.)

³¹ Szalézi Szent Ferenc: FILÓTEA VAGYIS A JÁMBORSÁG ÚTJA. Ford. dr. Platz Bonifác, átdolg. Magyar István. Szent István Társulat, 2004. 212. Az idézet a FILÓTEA IV. 13. fejezetéből származik, amely az átdolgozott magyar fordításban is a MIT CSELEKEDJÜNK, HA LELKI VIGASZTALÁST ÉRZÜNK? címen szerepel, ezzel szemben az eredeti: DES CONSOLATIONS SPIRITUELLES ET SENSIBLES ET COMME IL SE FAUT COMPORTER EN ICELLES – az egybevonás szemérmesen eltüntette az érzékiségre utalást a magyar változathoz.

meditáció irányába mutat.³² Maguk az ájtatos gyakorlatok akár ártalmasak is lehetnek, amennyiben a megélt intenzív érzések öncéllá, kellemes kielégüléssé válnak, hiszen akkor elfedik a jámborság igazi értelmét, amely a buzgón, határozottan és gyakran megcselekedett jó. Mindennek ellenére mégis „*e gyengéd s édes gerjedelmek [ces tendrelés et affectueuses douceurs] néha igen hasznosak. Mert a jámborság ízét öntik a lélekbe [l'appétit de l'âme], megerősítik kedélyünket [l'esprit], s a jámbor élet után vágyódásunkat bizonyos szent örömmel [une sainte gaîté] fűszerezik, amely minden cselekedetünket szebbé és kedvesebbé [belles et agréables] teszi. A lelki dolgok [choses divines] ilyen élvezetében [goût] kiáltott föl a királyi zsoltáros: Ó, Uram, mily édesek nekem [doucees à mon palais] a te igéid; édesebbek a színméznél!*”³³ Valóban, az áhítatból merített legcsekélyebb vigasztalás [*consolation de la dévotion*] a világ legválogatottabb vigaszánál [*les plus excellentes récréations du monde*] is többet ér. Ez az a tej, amelyet a Szentírás többre becsül a bornál. Aki egyszer megízlelte [*qui en a goûté*], annak minden emberi vigasztalás csak ürom és keserűség. [...] Ez a mennyei vigasztalás mintegy előíze az örökké tartó örömöknek [*avant-goût des suavités immortelles*], s Isten azt az őt kereső lelkeknek juttatja, amiként az édesanya is édességgel csalogatja magához gyermekét. Sőt néha az örök jutalomnak is záloga, amelyet Isten azoknak készít, akik őt szeretik.”³⁴

Szalézi szerint e szívbeli édes gerjedelmeket inkább jutalomként, mennyei ajándékként kell értelmezni, amelyekkel Isten mintegy magához édesgeti a hívőt – némi blaszfémiaival: a jóra csábítja. Önmagában a finom és gyengéd érzésektől, „ízektől” – amelyeket nem kielégülésnek, felüdülésnek, hanem vigasztalásnak (*consolation*) hív – még senki nem válik jobbá. A hívők legtöbbször gyermeki létbe süllyed az Atya előtt: akár tudhatná is, hogy Istent önmagáért kell szeretni és tisztelni, mégis gyakran szüksége van az édes vigasztalásra, amely a mennyei örömök „előíze”. Ez a „szent öröm” a cselekedetek hogyanjában is megmutatkozik: „*szébbé és kedvesebbé*” teszi azokat. Az üdvösség a jó tetteken múlik továbbra is, de a tettek véghezvitelének módja már a *goût* hatókörébe tartozik, annak persze spirituális, a mennyei dolgokat megízlelni képes változatát értve rajta. A *vita contemplativa* és a *vita activa* összekapcsolásában éppen az ízlelés/ízlés játszik szerepet. Mindenesetre Ignác intenzív, minden érzéket „megtámadó”, megrázkódtatásszerű élményéhez képest Szalézinél egy sokkal domesztikáltabb tapasztalatról beszélhetünk: a szív leigázása helyett annak megnyeréséről, elcsábításáról (ha e különbséget történeti szempontból kitágítjuk, akkor a fenséges és a szép esztétikai tapasztalatának „előízét” kaphatjuk).

Néhány tanulságot szonhatunk az eddigiekből. A spirituális érzékek gyakorlatozása minden tárgyalat leverzónél fontos, ezek nem adottságok. Míg Órigenésznél a testi érzékek spiritualizálódásáról volt szó, amelynek feltétele, hogy eltűnjön érzéki-testi természetük, átlényegüljenek szellemivé, addig Ignácnál és Szalézinél inkább a spiritualitás érzékeléséről beszélhetünk. A másik fokozatos átrendeződés, hogy a látás (esetleg vele párban a hallás) prioritása háttérbe szorul, s helyette az ízlelés és annak figuratív használata kezd dominálni, ami egy új tapasztalattípus megjelenéséhez vezet. A FILÓTEA egyik passzusában gyönyörűen látszik ez a kettősség a múlt és a jelen (a régi és a modern?), a látható (isteni) szépség és az ízlelhető (isteni) édesség párhuzama-

³² Akik korábban a jámborságról írtak, írja Szalézi az előszóban, szinte mind a világtól már elvonultakhoz szóltak, vagy legalább a megvalósult jámborság mindig valamiféle visszavonultságot eredményezett. „*En el-lenben olyan embereket akarok oktatni, akik a világban, a családban, sőt a királyi udvarban élnek, akik állásukból kifolyólag a külső világnak s a közönségnek tartoznak élni [vie commune]...*” (Uo. 5.)

³³ Az idekívánkozó jegyzet: „*Milyen édesek nyemnek igéreteid! Édesebbek, mint számnak a méz.*” (ZSOLT. 119:103.)

³⁴ Szalézi: i. m. 213–214.

ként, de egyúttal – úgy gondolom – különbségeként: „*Szent Ágoston, aki csak harmincéves korában tért meg, így kiált föl: »Ó, te örök szépség [ancienne Beauté], milyen későn ismeretek meg! Láttalak ugyan, de figyelemre sem méltattalak!« Te is elmondhatod: ó, örök édesség [douceur ancienne], miért nem ízleltelek [savourée] korábban meg?»³⁵*

III

Ahogy Szalézínél már láttuk, a jezsuita atyák nyitottak voltak a világra (szemben az elvonulást preferáló janzenistákkal), még a „mondén” udvari vagy társasági étellel sem voltak restek foglalkozni. Baltasar Gracián is a barokk udvaroncok számára írt 1647-es *ORÁCULO MANUAL Y ARTE DE PRUDENCIA*³⁶ és sokkal kevésbé a meditációs gyakorlatnak szánt, 1655-ös *EL COMULGATORIO*³⁷ szerzőjeként ismert. Az előbbiben a *gusto* az egyik kulcsszó, a barokk udvari ember, a társasági bölcs, a *discreto* talán legfontosabb, de mindenképp legjellemzőbb képessége: „*A választani tudás [buena elección]. Nincs fontosabb az életben. Jó ízlés és helyes ítélőképesség [el buen gusto y el rectísimo dictamen] kell hozzá, mert a tanultság [estudio] és a szellem [ingenio] nem elegendő. Válogatás nélkül nincs tökéletesség; két tehetséget tartalmaz: a választás képességét és a legjobb választásának képességét [poder escoger, y lo mejor]. [...] A választani tudás ily módon igazi égi adomány [y así este es uno de los dones máximos de arriba].*”³⁸

Gadamer nevezetes kommentárjában azt írja Graciánnal kapcsolatban, hogy „*az ízlés fogalma eredetileg inkább morális, nem pedig esztétikai fogalom volt.*”³⁹ Hozzá lehetne tenni, már a morális-szociális tartalom is teológiai háttérűnek tűnik. A fenti aforizma végén szereplő „*égi adomány*” nem csak szóvirág. Az ízlés itt már végképp nem egezetikai kontextusban merül fel, mindennek már semmi közvetlen köze nincs a meditációhoz, imához, kegyes történetekhez – Gracián nagy gonddal kerüli el, hogy akár egyetlenegy bibliai utalást is tegyen az *ORÁCULO MANUAL*-ban. Az ízlés – amely nem lelki vagy spirituális, hanem alapvetően „*jó ízlés*” (*buen gusto*) – társas-társadalmi képesség, amely sok funkciót tölt be: önvédelmi fegyver az ellenséges, rivalizáló és önérdék-érvényesítő közegben, gyors helyzetfelismerő képesség az ügyes és prudenciális döntésekhez, a bárdolatlanoktól megkülönböztető jegy s egyúttal az ember személylé (*persona*), független individuummá válásának és tökéletesedésének útja. E sokféle cél és elvárás nem mindig békíthető össze, ami homályos pontokat is eredményez a műben, de ezekkel

³⁵ Uo. 228–229. – Ebben ott visszhangzik a Kempis-féle „*O sapidum & dulce verbum!*” felkiáltás is; ill. mindkettő vélhető közös forrása: „*Érezzétek/ízleljétek és lássátok, hogy jó az ÚR! Boldog az az ember, aki hozzá menekül.*” (ZSOLT. 34:9.)

³⁶ Baltasar Gracián: *AZ ÉLETBÖLCSESSÉG KÉZIKÖNYVE*. Ford. Gáspár Endre. Helikon, 1984. Ezt a magyar fordítást csak óvatosan lehet használni (jelzem majd, ahol változtatok rajta); az eredeti felhasználását megkönnyítette számomra a következő modern angol fordítás: Baltasar Gracián: *THE ART OF WORLDLY WISDOM: A POCKET ORACLE*. Trl. Christopher Maurer. Doubleday/Currency, New York, London, etc., 1992. (Az *ORÁCULO MANUAL*-ra a továbbiakban az aforizmak sorszámaival fogok hivatkozni, nem oldalszámokkal.)

³⁷ Baltasar Gracián: *EL COMULGATORIO, CONTIENE VARIAS MEDITACIONES, PARA QUE LOS QUE FREQUENTAN LA SAGRADA COMUINION, PUEDAN PREPARARSE, COMULGAR, Y DAR GRACIAS*. Madrid, 1655. Ennek olvasásához segítségemre volt a következő angol fordítás: Baltasar Gracián: *SANCTUARY MEDITATIONS FOR PRIESTS AND FREQUENT COMMUNICANTS*. Trl. Mariana Monteiro. R. Washbourne, London, 1876. (Nicolas-Abraham Amelot de la Houssaie volt az első fordítója az *EL COMULGATORIO*-nak, így az már 1693-tól franciául is hozzáférhető volt; korábban az *ORÁCULO MANUAL*-t is ő fordította: *L'HOMME DE COUR*. Veuve Martin et J. Boudot, Paris, 1684.)

³⁸ Gracián: *AZ ÉLETBÖLCSESSÉG...*, 51. – A fordításon változtattam. – Sz. E.

³⁹ Hans-Georg Gadamer: *IGAZSÁG ÉS MÓDSZER. EGY FILOZÓFIAI HERMENEUTIKA VÁZLATA*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, 1984. 47.

most nem foglalkozom.⁴⁰ Csak arra fogok koncentrálni, hogy az ízlés által lehetővé tett és kiépített mesterséges világnak, a kultúra szférájának, a tökéletességig való fel-emelkedésnek milyen égi vagy mennyei vonatkozásai lehetnek – vagy maradtak a *gustus spiritualis* hagyományából.

„A jó ízlés nevében történik – folytatja Gadamer –, hogy képesek vagyunk távolságot tartani önmagunkkal és privát vonzalmainkkal szemben. Tehát az ízlés legsajátabb lényege szerint egyáltalán nem privát valami, hanem elsőrendű társadalmi jelenség.”⁴¹ Nem lehetséges-e, hogy ennek az inherens társiasságnak éppen az Istennel való *communio* (vagy legalább az arra való törekvés) a modellje, amennyiben azt a *gustus spiritualis* kontextusában gondoljuk el; hasonlóképp nem lehetséges-e, hogy az ehhez előfeltételként szükséges lelki megtisztulás a „privát vonzalmaktól” való megszabadulásnak a mintája, ahogy a nélkülözhetetlen *gimnasia* vagy lelki gyakorlatok (*ejercicio*) pedig a *buen gusto* állandó pallérozásának? (Hangsúlyozom, modellekről és mintákról beszélek, amelyeket természetesen applikálni kell az új közegben.) Gadamer szerint Gracián abból indul ki, hogy az érzéki ízlés „valamennyi érzékünk közt a legáltalibb és a legbelsőbb”, ugyanakkor benne „már megvan a kezdete annak a megkülönböztetésnek, melyet a dolgok szellemi megítélésében hajtunk végre”. Az ízlelés közvetlenül és egyből élvezve vagy visszautasítva különböztet meg, azaz „valójában nem pusztá ösztön, hanem már középiűt van az érzéki ösztön és a szellemi szabadság között. [...] Gracián [...] joggal utal arra, hogy nemcsak a szellemnek [*ingenio*] van műveltsége [*cultura*], hanem az ízlésnek [*gusto*] is”.⁴² Bár nem jelzi, Gadamer itt a 65. aforizmára célozhat, amelyet azonban más irányból is olvashatunk: nem az ízlelés állatiasságának szellemihez közelítését,⁴³ hanem az órigenészi hagyományhoz tartozó *gustus* világi alkalmazását pillantva meg benne. „Emelkedett ízlés [*Gusto relevante*]. Éppúgy művelhető [*cultura*], mint az ész [*ingenio*]. Az értelem kiválósága emeli meg a vágy igényét [*apetito del desear*], később a birtoklás élvezetét [*fruición del poseer*]. A tehetség kimagasló voltát vonzalma emelkedettsége [*elebación del afecto*] alapján ismerni fel. Csak nagy dolog elégítheti ki a nagy tehetséget [*gran capacidad*]. Ahogyan a nagy falatok a nagy szájjpadlásnak [*grandes paladares*], a fenséges tárgyak [*materias sublimes*] is a fenséges jellemeknek [*sublimes genios*] valók. A legnagyobbak félnek tőle [*ti. az emelkedett ízlésű embertől*], s a tökélyükben legbiztosabbak [*seguras perfecciones*] is megínognak előtte. Kevés dolog elsőrangú nagyságú, legyen a méltánylás [*aprecio*] is ritka. Társaságban ragadós az ízlés, és az állandó érintkezés továbbfejleszti [*Péganse los gustos con el trato y se heredan con la continuidad*], nagy szerencse olyannal társalkodni, akinek különösen jó az ízlése. De ne helytelenítsünk hivatásszerűen mindent. Ez a nagyképpű túlzás gyűlöletes, főleg, ha nem annyira hebehurgyaságból [*destemplanza*] fakad, mint inkább affektáltságból [*afectación*]. Némelyek

⁴⁰ A Gracián elgondolásaiban rejlő tisztázatlanságokról és feszültségekről I. Anthony J. Cascardi: GRACIÁN AND THE AUTHORITY OF TASTE. In: Nicholas Spadaccini–Jenaro Talens (eds.): RHETORIC AND POLITICS: BALTASAR GRACIÁN AND THE NEW WORLD ORDER. University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 1997. 255–283.

⁴¹ Gadamer: i. m. 48.

⁴² Uo.

⁴³ Annyira nem, hogy például az EL COMULGATORIO xlix. meditációjában Gracián a kised éhségét, a sürgető vágyat az anyai emlékről, vágyakozásának heves hangjait és gesztusait főként állatok példáján szemlélteti; s egyúttal az Istennel való egyesülésre vágyó lélek elé követendő mintaként állítja: neki is így kell felfokozni (állati jellegű vagy ösztönserű) sóvárgását (ami itt szintén *gusto*), hogy a vágyott *communio* igazán gazdag és gyümölcsöző legyen a számára. Hogy teljes mélységében „élvezni, kóstolni, enni és ízlelgetni [*goza, gusta, come y saboréate*]” tudja „a mennyei kenyeret [*pan del cielo*]”, összekapcsolván a kellemest a haszonnal, a „mennyei élvezeteket [*celestiales gustos*]” a megsokszorozott jótéteménnyel. (Gracián: SANCTUARY MEDITATIONS, 253–254.)

azt szeretnék, ha Isten másik világot és más tökéletességeket teremtene pusztán az ő extravagáns fantáziájuk [extravagante fantasía] kedvéért.”⁴⁴

Az ízlés tehát valóban művelhető – s ennyiben valóban köze van az értelemhez, a tudatos reflexióhoz, mondhatnánk, kompatibilis vele –, ami folyamatos minőségi emelkedést jelent, az igények, a vonzalmak, az élvezetek kitérülését és elmélyülését – eltávolodását az átlagtól, a közönségestől, a természetitől; egyúttal eltávolodást a barbártól és a valakivé válás lehetőségét is. Gracián a fenséges tárgyakat kívánó fenséges jellem kapcsán közvetlen párhuzamot állít az ízlelés tapasztalatával: a nagy falatokra méltó szájpaddás – tehát az érzéki ízlelés legfontosabbnak tekintett szervének – képével. Az emelkedett ízlés birtoklása a kevesekhez tartozást jelenti, akiknek ráadásul óriási informális tekintélyük van, hiszen hatalmasságok is megremegnek ítéleteiktől, amelyek valamilyen felsőbb, nem mindenki által elérhető s rögzített szabályokban meg nem adható (azaz nem tanulható) instanciára hivatkoznak. Az ízlés ugyancsak gyakorlást igényel (ahogy a spirituális érzékeké); a meditáció esetében ez mindig elvonulást jelent, amikor is az a valaki más, akivel találkozni lehet, az istenség; itt viszont a társadalmi érintkezés gyakorlataira (*ejercicio*) lesz szükség, amikor is éppen a többi emberrel kell találkozni. A 93. aforizma ezt még világosabban fogalmazza meg: „a Természet kitiűntető kegyében minden teremtett dolgok foglalatává tette az embert, tegye a művészet egész világegyetemmé [őt] az ízlés és az értelem gyakorlása és pallérozása [*ejercicio y cultura del gusto y del entendimiento*] által”. Mindenesetre „égi” utalás nélkül a 65. aforizma sincs meg: még ha az affektáltság kritikájából csak közvetve is, de világos, hogy az emelkedett ízlés által vágyott és hozzá méltó tökéletességek Isten legnagyobb teremtésményei, és az általa alkotott világrendből nyerik méltóságukat. Az ízlés tehát alkalmazkodik a fennállóhoz, ami nem pusztán a többiek ítéletének, a „közízlésnek” a bölcs elfogadását jelenti – „amit mindenki állít, vagy igaz, vagy az akar lenni”, ahogy a 270. bölcsesség mondja –, hanem egyúttal, ezzel párhuzamosan, az isteni rend elfogadását is. Úgy gondolom, hogy ez utóbbi az „eredendő” értelmezés, s Gracián ezt applikálja a társadalmi közegre.

Szalézi arról beszélt fentebb, hogy a legtöbb hívő gyermeki marad, akit édesgetni kell, hogy a jámbor életet válassza, Gracián ezt, ti. az adottal való szembenézést, hangszereli át, amikor arról beszél a 120. aforizmában, hogy az „okos ember alkalmazkodjék testi és lelki viseletében a mához, még ha jobbnak találja is a múltat”. Az alkalmazkodás „életszabálya” csak „a jóságra [bondad] nem érvényes”, hiszen „az erényt [virtud] mindig gyakorolni kell”. Ugyanakkor a jó ember nagyon ritka; ők manapság nem divatosak, és nem utánozzák őket. „Ó, boldogtalan [infelicidad] századunk, melyben ritkaság az erény, és közönséges a gonoszság! Az okos [discreto] éljen, ahogyan lehet, nem ahogyan szeretne. Amit megadatott neki a sors, tartsa többre annál, amit megtagadott tőle.” Az ízlés és a gondolkodásmód változik, ugyanakkor képessé tesz bennünket arra, hogy a jelenhez és ahhoz a közeghez alkalmazkodjunk, amelyben élnünk kell – s kihozzuk belőle a legtöbbet. Az ízlés a pragmatikus oldalon van, közelítheti tulajdonosát a nem változó vagy örök ideálshoz, az erényhez, az Istennek tetsző jámbor élet normáihoz. A pragmatikus-cinikus hang mellett érdemes a nosztalgikus keserűséget is meghallani, ahogy Gracián az ideális erényt mint nehezen elérhető célt emlegeti. Mindenesetre az ízlés a kedvezőtlen körülmények között is képes felismerni és élvezni a jót és a tökélyt: „Nyomban megta-

⁴⁴ Gracián: *AZ ÉLETBÖLCSÉSSÉG...*, 65. – A fordításon több helyen is változtattam. – Sz. E.

látni a jót [lo bueno] mindenben, a jó ízlés [buen gusto] diadala. A méh rögtön megtalálja az édest, hogy mézet csináljon belőle, a vipera a keserűt, mert mérgéhez kell. Ilyenek az ízlések [gustos] is: egyiknek a legjobb kell, másiknak a legrosszabb. De nincs, amiben ne volna valami jó, főként, ha könnyű, ahol a jót elgondolják [pensado]. [...] Szerencsésebb azok ízlése [gusto], akik ezer fogatkozás közt rátalálnak az egyetlen véletlenül útjukba akadó tökélyre [perfección].⁴⁵

Rálelni a jóra hasonló ahhoz, ahogy a méh megtalálja az édeset,⁴⁶ az ízlés itt is szorosán az ízlés modelljét követi. A társasági bölcs (*discreto*) alakját kiegészítő típusokról is olvasunk az aforizmákban, például a kiteljesedett emberről (*hombre en su punto*), a valakivé vált kultúreemberről (*persona la cultura*), az egyetemes emberről (*hombre universal*), a csodaemberről (*prodigio*) vagy magáról a bölcsről (*sabio*).⁴⁷ Ez utóbbi különösen érdekes: „Legyen a bölcs elég magának. Volt, akinek mindene önmaga volt,⁴⁸ s ha magát hozta, mindenét hozta. [...] Ki is hiányozhatnék neki, mikor az övénél nagyobb elme [mayor concepto] és jobb ízlés [mayor gusto] nincs. Az ilyen csak magától függ, s a legfőbb lényhez hasonlítani a legfőbb boldogság. Aki ily módon meg tud állani magában, semmiben sem lesz az állathoz hasonló, de sokban a bölcsökhöz és mindenben istenhez [El que puede pasar así a solas, nada tendrá de bruto, sino mucho de sabio y todo de Dios].”⁴⁹

A bölcs autarchikus alakja egyrészt kívül van a társias szférán, hiszen neki már senkire sincs szüksége, nem kell tovább gyakorolnia, művelődnie, finomodnia, tökéletesen kiteljesedett; másrészt, elérve a végcél: Istenhez tökéletesen hasonlóvá vált. Nem az a fontos, hogy mennyire reális ennek az állapotnak az elérése és fenntartása, hogy Gracián mennyire tartja valószínűnek ezt, hanem hogy úgy tűnik, az ízlés körül szerveződő egész nagy kulturális gyakorlatozás ideális végcélja – nem más, mint a megistenülés: a végső és tökéletes *communio*. Innen nézve a társadalmi érintkezés mesterséges (kulturális) normáinak Gracián-féle kialakítása Ignác meditatív lelki gyakorlatai világi alkalmazásának is tekinthető. Ehhez a vállalkozáshoz ugyancsak az emberi érzékekre van szükség, elsősorban az ízlelésre és az ezzel közvetlenül társítható képességekre – mint a választani tudás képessége, ahogy fentebb már láttuk, vagy mint „a nagy ítélőképesség [gran sendéresis]”⁵⁰ –, ezek érzéki-ösztönszerű eredetűek vagy jellegűek és isteni adományok. Az állatiságtól való elemelkedés (a megistenülés ideális végcéljával) annyit jelent, hogy tudatosan, reflektálva, mesterségesen felszűrőlvá és az istenivel való inherens kapcsolatát tökéletesen kiaknázva használjuk fel a közvetlenül ösztönszerűt, de azt semmiképp nem számoljuk fel.

Az ösztönszerű és az isteni kapcsolatát világíthatja meg Gracián EL COMULGATORIÓJA, amely Ignác vállalkozását idézi meg bő száz évvel később. Ez a kissé sikerületlennek tartott és elég kevésbé kommentált mű erőteljes képeivel az összes érzéket stimulálni akarja, sőt végletekig fokozni a hatást. Ugyan stílusa finomabb, de egyértelműen ész-

⁴⁵ Uo. 140. – A fordításon változtattam. – Sz. E.

⁴⁶ A keserű és édes metaforikája persze bonyolultabb, a 266. aforizmában azt olvassuk, hogy a haragnak is megvan a maga szerepe a lelki életben, baj, ha érzéketlenek vagyunk: „Az alkalmi felfortyanás [sentimiento] egyéniség jele [acto personal]: a madárijesztőből csakhamar a madarak maguk is csúfotl üznek. A keserűt édessele [lo agrio con lo dulce] vegyíteni jó ízlésre [buen gusto] vall. A csupa édes a gyerekeknek és a bolondoknak való.”

⁴⁷ Sorban a következő aforizmákra utalok: 6., 87., 93., 298. és 137.

⁴⁸ Arthur Schopenhauer (az ORÁCULO MANUAL nagy újralfelfedezője) szerint a hét görög bölcs egyikére, Biászra történik utalás, akinek a „Mindennemel magammal hordom” mondást tulajdonítják. Az angol kiadás – a spanyol szerkesztőre hivatkozva – Megarai Sztilpónt nevezi meg, akihez ugyanezt a mondást kötik, s akiről Gracián Seneca ERKÖLCSI LEVELEI-ben olvashatott. (Vö. 9. levél.)

⁴⁹ Gracián: AZ ÉLETBÖLCSSESSÉG..., 137.

⁵⁰ Uo. 51., ill. 96.

revehető az ignáci inspiráció és a LELKIGYAKORLATOK kompozíciójának hatása.⁵¹ A tizenhatodik meditációra szeretném felhívni a figyelmet.⁵² Ebben a gyakorlatban az istenséggel való *communió*t egy mennyei lakomán való részvétel elképzelése révén kell elérnie a meditálóknak.

A második pont felidézi egy gazdag, sokfogásos világi lakoma érzéki képét, ahol mindenki a saját ízlésének (*su gusto*) megfelelő fogást találhat magának a nagy választékban: azt ehett, ami a legjobban ízlik a szájpaddlásának (*comiendo al sabor de su paladar*).⁵³ Ezután átváltunk a végtelenül fényűző mennyei lakomára, amelyet az „*Aya hatalma celebra [celebra el poder del Padre], a Fiú bölcsessége állított össze [traza la sabiduría del Hijo], és a Szentlélek tüzén készült [sazona el fuego del Espíritu Santo]*”. (xvi. 2.) Sorjáznak az erőteljesen érzéki képek, amelyek az ízlelésen keresztül igyekeznek bemutatni a *communio* lehetőségét. Szinte zavarba ejtő a közvetlenség, amellyel Gracián összeköti a testi-fizikai ízlelést a transzcendens tartalmakkal; *horribile dictu*, ez egyfajta meditatív kannibalizmus: „*Íme, egy fiatal báránnyt szolgáltnak [cordero] fel, aki szűzi tejen nevelődött, és az Ő szeretete tüzén készült [sazonado al fuego de su amor]. Ó, milyen pompás eledel! Íme egy szív, amelyik szerelmes a lelkekbe. Ó, milyen inycsiklandozó [gustosa] étel! Egy nyelv, amelyből bár tej és méz fakadt, de megheseredett az epétől és az ecettől. Lám, milyen jóízűen [buen gusto] eszed ama kezeket és lábakat, amelyek szögekkel verettek, otthagyhataltanok.*” (xvi. 2.)

A Krisztus különböző testrészeiből készült fogások jóízű elfogyasztásáról van szó. Semmilyen eltávolítással nem találkozunk, amely az érzéki tapasztalatokat élesen vagy óvatosan meg akarná különböztetni a spirituális élménytől, sőt kifejezetten a rövidre zárás az, ami a megrázó hatás biztosítója. Pontosan úgy, ahogy egy közönséges ünnepi tor alkalmával az asztalról, itt is mindenki a saját szája ízének megfelelően, érzékenysége, lelki beállítódása (*espíritu*) szerint lakmározhat a Megváltó testéből (amely mind a testrészeket, mind a testileg átélt vagy elszenvedett történetének egyes epizódjait magában foglalja): „*Az ízlelések illetően nincs helye csodálkozásnak vagy disputának [De gustos, ni hay admiración ni disputa]: van, aki ehhez a fogáshoz vonzódik [apetecen], másvalaki egy másikhoz, valaki Jézus gyermekkorának édességét élvezzi [apetece lo dulce de la niñez de Jesús], más passiója keserűségét; az egyik gyalázatának fűszerességét [picante], a másik gyöngéd cselekedeteinek [finezas] sósságát; mindegyikük lelkialkata [espíritu] szerint azt keresi, ami a legjobbnak tűnik számára. És ugyanígy, ahogy azok, akik materiális táplálékot [manjar material] fogyasztanak, elidőznek annál a falatnál, amelyik ízlik [gustando] nekik, mondván, »nosza, lassan és nyugodtan rágjuk meg és élvezzük ki, hogy hasznunkra [provecho] lehessen«, ugyanígy történik a szentséges lakomán [banquete Sacramental] is. [...] Oh, lelkem, látogasd meg ezt a lakomát, s edd azt, ami leginkább ízlik [gustares], bár minden jó és jól van elkészítve, ha egészséges szájpaddlással [con bien dispuesto paladar]*⁵⁴ érkezel; edd, mint egy angyal az angyalok kenyerét, egyél, mint egy egyéniség [persona], megfontoltan, s ne mint egy hálát nem ismerő vadállat, mert ahol az Úr Teste [Cuerpo del Señor] van, ott gyűlnek a valódi sasok.” (xvi. 3.)

Az utolsó, a negyedik pont a hálaadásé. Az élvezettől eltelt meghívottak (*gustosos convidados*) elidőznek még az Úr asztalánál, társalognak Vele, magasztalják az étkeket,

⁵¹ Loyolai Ignác LELKIGYAKORLATAI-nak Gracián EL COMULGATORIO-jával való részletes összehasonlításához I. Frédéric Comrod: LOYOLA'S GREATER NARRATIVE: THE ARCHITECTURE OF SPIRITUAL EXERCISES IN GOLDEN AGE AND ENLIGHTENMENT LITERATURE. Peter Lang, New York, 2008. 163. skk.

⁵² Gracián: SANCTUARY MEDITATIONS, 80–84. (xvi. 1–4.)

⁵³ Már nem először kerül elő ez a fordulat, tudom, így rendkívül magyartalan, talán az „ami leginkább a fogára való” volna itt a megfelelő fordítás, de a szóhasználat – ti. az ízlelés és a szájpaddlás együttes emlegetése – visszatérő jellegére szeretném felhívni a figyelmet, vö. fentebb az ORÁCULO MANUAL 65. maximáját.

⁵⁴ Itt is a nyersfordítást közlöm, az „egészséges étvágyal” lehetne a magyarosabb változat.

s hálát adnak értük. Ki ezt a fogást dicséri, ki azt, „*amaz élvezet szerint, amelyet tapasztalt [según el gusto que percibíó]*”. Mivel részesült az Úrban (*comiste a Dios*), a lélek örök hálát (*eternas gracias*) rebeg a végtelen lakomát prezentálónak, s továbbra is buzgón imádkozik, ami lehetőséget ad számára, hogy a lakoma után (ill. mivel egy újabbra is ígéretet kapott: két lakoma között) tovább társalogjon (*conversando*) Vele. Valamint „jó ízlést [*buen gusto*] mutat” abban, ahogyan az Úrban részesült, s ahogyan Őt dicsérni képes. A legközelebbi lakomára a következő megfontolások valamelyikével érkezik: ma „*Isten Bárányának finom szívével [sabroso corazón del Corderito de Dios] táplálkozom, egy másik nap sebesült lábával és kezével. Mert bár minden alkalommal teljes egészében befogadom Őt, ma éppen különös étvágyam támad ama töviskoronás fejre [especial apetito aquella cabeza espinada], holnap pedig arra a felnyílt oldalra és ama megkeseredett nyelvre [aqueel costado abierto, aquella lengua aheleada]*”. (xvi. 4.) Hiszen mindegyik testrész megérdemel egy egész napos meditációt, sőt akár egy örökkévalóságot is – zárul ez a feladat.

A *communio* ennél közvetlenebbül megélt már aligha lehetne, a transzcendens tökéletesen belsővé válik, miközben megőrződik (és formálódik) az „egyéniség” is, hiszen az érzékenységtől és a pillanatnyi „étvágytól” is függ, hogy az egyes találkozáson valaki milyen fogást választ. Minden választás egyaránt tökéletes lehet, hiszen itt nem kérdés, mi a legjobb, minden falatban ott van a teljesség. Minden ízlelhető. Ráadásul a transzcendenst illető „jó ízlés” az egyes lakomák között is megmarad, és meghatározza a hívő mennyeihez való viszonyulását és annak módját.

Nem sokkal később, 1671-ben Bouhours finom szellemű társalgói lelkünknek az érző, ízlelő, tiszta és világos fogalmak nélkül is megragadni képes részéről fognak beszélgetni az *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* ötödik, a tudom-is-én-micsoda (*je ne sais quoi*) fogalmával foglalkozó darabjában, amelynek vitán felül helye van ma már minden esztétikatörténeti narratívában.⁵⁵ A finom (már-már esztétikai) ízlésről van szó, amely képes reagálni a tudom-is-én-micsodára – arra a titokzatos valamire, ami egyszerre kinti és benti, e világi és transzcendens. A beszélgetés vége világossá teszi az egész kérdéskör *teológiai* jelentőségét s azt, hogy ez egyúttal egy implicit polémia is a janzenistákkal. A mindenütt érzékelhető/ízlelhető „*titokzatos varázs*” jószerivel az összes „*vágyinak és a reménynek*” az alapja, „*amelyek az emberek egész életét betöltik*”. Hiszen minden konkrét cél mögött ott van még valami, amire törekszünk, s amit soha nem érhetünk el. „*De hogy keresztényként beszéljek a tudom-is-én-micsodáról, nincs-e bennünk valami, ami a megrontott természet minden gyengesége és féktelensége ellenére megéreztetni velünk, hogy lelkünk halhatatlan, hogy a földi nagyság soha nem képes kielégíteni bennünket, hogy létezik valami, ami fölöttünk áll, ami minden vágyunk végső célja, s a forrása annak a boldogságnak, amelyet mindenütt keresünk, s nem találunk sehol?*”⁵⁶

⁵⁵ Az esztétikatörténetekben az ENTRETIENS mellett, vagy olykor helyett, szokás még hivatkozni a LA MANIÈRE... című dialógus *délicatesse*-t tárgyaló passzusaira (Dominique Bouhours: LA MANIÈRE DE BIEN PENSER DANS LES OUVRAGES D'ESPRIT. DIALOGUES. Sebastien Mabre-Cramoisy, Paris, 1687. 158. skk. és 398. skk.). Számunkra tanulságosak lehetnének még az 1682-es Xavéri-életrajz egyes fordulatai is, amelyek a *gustus spiritualis* „esztétizálódása” irányába mutatnak; például Bouhours egy Ignáchoz írt leveléből idézi, hogy a misszionárius által átélthetetlenül, gyötrelmek és fájdalmak kiapadhatatlan szellemi vagy lelki gyönyör (*joies spirituelles*) forrásai: sehol másutt nem „*éreztem/ízleltem ilyen belső gyönyörűséget [goûté tant de délicies intérieures]*. A lélek eme vigasztalásai olyan tiszták, olyan tökéletesek, olyan fáradhatatlanok, hogy a fizikai szenvedés minden érzését [sentiment] megszüntetik bennem”. (Dominique Bouhours: VIE DE ST. FRANÇOIS XAVIER DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS, APÔTRE DES INDES ET DU JAPON. L. de Wageneer, Bruxelles, 1852. 155–156.)

⁵⁶ Dominique Bouhours: A TUDOM-IS-ÉN-MICSODA. Ford. Harkányi András. In: Bartha-Kovács Katalin–Szécsényi Endre (szerk.): A TUDOM-IS-ÉN-MICSODA FOGALMA. Id. kiad. 31–43., 41. – Szomorú kötelességem e helyütt a tragikus hirtelenséggel elhunyt kiváló fordítóról, Harkányi Andrásról (1967–2012) külön megemlékezni.