

Tánczos Péter:

*Az Én „misztikája” a német koraromantikában**

A filozófiatörténetben szép számmal akadnak olyan szerzők alkotta szellemi együttállások és korszakok, amelyek jelentőségük ellenére nem igazán rendelkeznek közvetlen utóélettel. Az új nemzedék nem vitte tovább ezeknek a gondolkodóknak a célkitűzéseit, hanem egy az övéktől eltérő irányvonalat képviselve ki-szorította az elődöket a filozófiatörténet fősodrából. Az így keletkező zárvány-filozófiáknak ugyan van hatástörténeti szerepük, ám mivel formáló erejük nem a konkrét művek recepcióján alapult, hanem a gondolatok és megoldások közvetett átöröklődésén, ezért esetükben az utókorral való kapcsolat csak bajosan mutatható ki. Tipikusan ilyen elzárt filozófiatörténeti egységet alkot a középkori német misztika vagy a német koraromantika. Ez nem jelenti azt, hogy szellemi előzményeiket ne ismernénk, és ne tudnánk regisztrálni azokat, ahogyan azt sem, hogy ezek az áramlatok ne hatottak volna az utókorra. Elszigeteltségük legjellemzőbb szimptomája az, hogy nem ők inspirálták filozófiai utódaikat, hanem inkább azok ismertek elődeikre a zárvány-gondolkodókban, miután már kialakították a fősodortól eltérő koncepcióikat.

Időről-időre feltámad az igény, hogy analógiák felállításával csökkentsék az elzárt áramlatok történeti elszigeteltségét. Az ilyen kísérletek többnyire doxográfiai asszociációk maradnak, mivel a filológiai datálható nyomvonalak hiányoznak a direkt kapcsolat kimutatásához.¹ Az analógia azonban nem mindig légből kapott: bizonyos esetekben a fogalmi-motívumbeli szimmetria olyan pontos, hogy tényleges, de közvetett hatást feltételez. Az alábbiakban emellett próbálok érvelni, hogy a fent említett két zárvány-áramlat között ilyen kapcsolat állt

* A kutatás a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú Nemzeti Kiválóság Program – Hazai hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése országos program című kiemelt projekt keretében zajlott. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

1 Mind a német misztika, mind a koraromantika számos ilyen kísérletet megélt: előbbi gyakran állítják párhuzamba a német idealizmus bizonyos tendenciáival illetve a buddhizmussal, míg utóbbi esetében a Nietzschevel vagy a posztmodernnel való hasonlóságokról szoktak beszélni. A kérdéshez ld. Kurt Flasch: *Eckhart mester. A „német misztika” születése az arab filozófia szelleméből*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Európa, 2011. 9-10; Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok*. Ford. Midling Andrea. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 1999. 111-115; Vieweg, Klaus (ed.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009.

fenn. Egészen pontosan az olyan misztikusok, mint Jakob Böhme és Eckhart mester hatását vizsgálom meg Novalis és Friedrich Schlegel munkásságában;² különös tekintettel arra, hogy mennyiben épült be az előzménynek tekintett gondolkodók koncepciója a vizsgált koraromantikus teorémákba.

Számos olyan szöveghelyet lehet találni, akár Friedrich Schlegel, akár Novalis munkáit vesszük szemügyre, amelyekben a misztikus hagyomány hatása explicite megjelenik. Különösképpen Jakob Böhme szerepét lehet kiemelni, akinek a neve gyakran előfordul a koraromantikusok szövegeiben. A rajongó viszony egy jellegzetes példáját találhatjuk Novalis *Tieckhez* című versében, amelyben a böhmei látomások világát idéző, mégis jellegzetes novalisi elemek között bukkan fel a misztikus szerző alakja. A költemény középpontjában egy a régi világért „hevülő”, epedő fiú áll, akinek olvasás közben egy ősz öreg alakjában megjelenik a Könyv lelke. A látomás sajátos jutalmat ígér neki, amennyiben a hajnal, a „végső Birodalom” eljövételét fogja hirdetni: „Túláradó lét lesz jutalmad / és *Jacob Böhme* lelke vár.”³ Bár a szöveg végkicsengése feltehetően Tieck Böhméhez való viszonyán ironizál, a vers egésze affirmatív kapcsolatot sejtet a misztikus szerzővel. Az ehhez hasonló lelkes megnyilvánulások azonban nem utalnak feltétlenül erős elméletalkotói befolyásoltságra. A koraromantikusok levelezéséből kiderül, hogy a jénai kör tagjai közül valószínűleg Tieck kezdte el először alaposabban tanulmányozni Böhmét,⁴ aki aztán megosztotta új szenvedélyét Schlegellel és Novalisszal is.⁵ A későbbiekben mindketten komolyabban foglalkoztak a *philosophus teutonicus* munkásságával, például Hardenberg még részletes jegyzéket is vezetett Böhme műveiről.⁶

Bármennyire is meghatározó élmény volt a felfedezés, az így fellelt gondolatok nem épültek be a koraromantikusok koncepcióiba, mivel a böhmei hatás ahhoz túl későn érkezett. Novalis már kialakította a maga releváns elméleteit,

2 A fent említett két misztikus kiemelése Novalis és Schlegel esetében nem egészen önkényes: míg a Böhmével való kapcsolat több szöveghellyel alátámasztható (ahogyan arra még utalni fogok), addig az eckharti megfontolásokkal való motívumbeli egyezés feltehetően Eckhart tanainak közvetett átörökítésén alapul. Vö. Nigg, Walter: i. m. 108-111.

3 Novalis: *Tieckhez*. Ford. Rónay György. In: *Novalis és a német romantika költői*. Budapest, Európa, 1985. 63.

4 Kronológiailag először Friedrich Schlegel egy Novalishoz írott leveléből értesülhetünk erről: „Tieck studirt Jakob Böhme mit großer Liebe.” Friedrich Schlegel: An Novalis in Freiberg, den 2. Dezember 1798. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975. 509.

5 Mayer, Paola: *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999. 55.

6 Novalis: Bibliographische Notizen XII. In: *Schriften*. IV. 691.

mikor megismerkedett a szerző műveivel.⁷ Ezt látszik alátámasztani az az 1800-ban kelt Ludwig Tieckhez írott levél is, amelyben beszámol róla, hogy akkortájt (egy évvel a halála előtt) kezdett hozzá Böhme következetes, műről-műre haladó olvasásához.⁸ Ez sok tekintetben megvilágító erejű volt számára, de az élmény nem átformálta, hanem megerősítette törekvéseiben.⁹ Fontos azonban leszögezni, hogy az ilyen szintű utólagos elfogadás jelentheti azt is, hogy elméleteinek forrásai közvetett módon mégis visszavezethetők Böhmére. Hasonló felállással találkozhatunk Friedrich Schlegel esetében is. Bár ő a későbbiekben különösen elmélyült a témában, csak az 1804-1805-ös időszakot követően integrálta igazán az előd gondolatait saját elképzeléseibe.¹⁰ Ez a fajta közeledés nem sokkal előzte meg a katolizáló fordulatot, tehát egyben bizonyos mérvű távolodást is jelentett az ifjúkori eszményektől. Schlegel gondolatvilágának, szemben Novalis-ével, fokozatosan át kellett formálódnia, hogy részleteiben is elfogadhassa Böhmét.

Mivel mind Hardenberg, mind Schlegel számára Böhme jelentette a misztikus irodalom kapuját, ezért közvetlenül más misztikus szerzőkre sem támaszkodtak elméleteik elsődleges megfogalmazásakor. Ez viszont annak megállapításához vezet, hogy a misztikus hagyománnyal való koraromantikus párhuzam nem jelent egyben direkt hatástörténeti összefüggést is, hanem szigorúan a tényeket nézve megmarad motívumbeli és koncepcióbeli analógiának: Novalis-ék ezt az intellektuális szimmetriát fedezték fel, majd afirmálták. Az összevetés létjogosultságát tehát elsődlegesen ez a visszapillantás igazolja. Az ilyen mérvű lelkes, elfogadó gesztus persze nem lehet alap nélküli; azt kell feltételeznünk, ahogyan már utaltam rá, hogy a koraromantikusok vagy azonos forrásokra támaszkodtak a misztikusokkal, s így a közös előzményből hasonló eredményre jutottak, vagy a misztikus irodalom látenszen épült be a hagyományba, ezért Novalis és Schlegel számára rekonstruálhatatlan volt annak inspiratív jelenléte. Akármelyik megoldást gondoljuk is érvényesnek, teljesen meggyőző filológiai bizonyítékokkal szinte lehetetlen lenne azt alátámasztani. Nem is célszerű e helyen erre törekedni: egyelőre elégedjünk meg az analógia milyenségének elemzésével.

Amennyiben szeretnénk végiggondolni, hogy Böhme milyen intellektuális attribútumaival hatott a tárgyalt szerzőkre, érdemes egy pillantást vetni Hegel kritikájára, mintegy kontraszt gyanánt, ugyanis ő a megállapításaival szinte minden téma kapcsán árulkodó oppozícióba kerül Schlegel-ékkel. Hegel filozófia-történeti előadásaiban, bár kiemeli Böhme mélység iránti elkötelezettségét, el is

7 Mayer, Paola: i. m. 78-79.

8 Novalis: An Ludwig Tieck in Jena, 23. Februar 1800. In: *Schriften*. IV. 322-323.

9 Erre utalhat saját műveinek (főleg a készülő *Heinrich von Ofterdingen*nek) párhuzamos emlegetése. Vö. Ibidem.

10 Mayer, Paola: i. m. 114.

marasztalja „előadásának barbár módja” miatt.¹¹ Azt állítja, hogy nem érdemelte meg közelmúltbeli felértékelését, mert a neki tulajdonított rajongó szemlélet nem elégséges a kitüntetettséghez: minden filozófus nevezhető rajongónak, hiszen mindegyikük nélkülözi a hétköznapi földhözragadtságot.¹² Hegel úgy véli, hogy éppen hibái tették egyeseke számára követendővé:

Ami pedig azt a nagy megbecsülést illeti, amelyben részesítették, azt különösen szemlélés- és érzésformájának köszönheti; mert a szemléletet és a belső érzést, imádkozást és sóvárgást, a gondolatok képiességét, az allegóriákat és effélét részben a filozófia lényeges formájának tartották. De a filozófiának csak a fogalomban, a gondolkodásban lehet meg az igazsága, az abszolútum csak bennük fejezhető ki, s olyan is bennük, amilyen magánvalósága szerint.¹³

Böhme „barbár” tévedése veszélyes, hiszen a filozófia lényegét félreértő példát állít követői elé.¹⁴ Hegel szerint a misztikus gondolkodó odáig megy, hogy az érzéki meghatározásokat, például az általa használt „tinktura”, „esszencia”, „sálétrom” stb. trópusokat gondolat-meghatározásként, a spekulatív igazság jellemzőeként használja.¹⁵ Ezekben a megoldásokban új keletű hívei aztán kecsgető eljárást fedeznek fel, amely rossz útra viszi a filozófiát. Úgy tűnik, Hegel a recepció által tételezett értékek ártértékelését szorgalmazza: ő Böhmeben, mint az első par excellence német filozófusban, a protestáns elv érvényesülését emeli ki, amely lehetővé teszi, hogy az intellektuális világ a másvilágból saját öntudatába legyen áthelyezve.¹⁶

Ismerve Hegel koraromantika-, különösen Schlegel-képét, szinte biztosra vehetjük, hogy szerzőinket a szerinte pervertált recepciótörténethez sorolhatjuk, így

11 „Mert ha úgy tetszik, minden filozófus minősíthető annak, még Epikurosz és Bacon is; mert még ők is úgy vélték, hogy az embernek valami másban is van az igazsága, nemcsak az evésben és ivásban, és a favágás, szabóskodás, kereskedés, vagy egyéb céhbeli és hivatali teendők mindennapi értelmi életében.” Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1977. 235.

12 I. m. 215.

13 I. m. 215.

14 Hegel más helyen Böhme rajongását, csodálkozását egyszerűen műveletlenséggel magyarázza, amely abból ered, hogy a *philosophus teutonicus* megállt a szemléletnél. Vö. Simon Ferenc: Aforizmák Hegel „Wastebookjából”. *Különbség*. 2011, XI, 1, 66.

15 Hegel: i. m. 218.

16 I. m. 217.

aztán jó eséllyel feltételezhetjük, hogy Novalis-éknál éppen a Hegel által elítélt szempontok érvényesültek. A két értelmezés-típus között egyedül a nemzeti hovatarozás ügyében van némi hasonlóság: Schlegel is a német művészet és tudomány egyik hőségének, s így a német szellem ideáltipikus képviselőjének tartja Böhmet.¹⁷ A kijelentés mögöl azonban kiolvasható némi ironia, ahogyan Novalis analóg megnyilvánulásaiból is.¹⁸ A protestáns szempont hegei érvényesítése pedig egyenesen tarthatatlannak tűnik a két koraromantikus számára, mivel ők minimum ambivalens módon viszonyultak a reformációhoz. Novalis *A kereszténység, avagy Európa* című tanulmányában ugyan elismeri a protestáns mozgalmak jó szándékát, ám hangsúlyozza felelősségüket az egykor ideális egyház bukásában, Európa széttagoltságában és a háborúskodásban. Jakob Böhme a „szent szikra” ritka képviselői közé tartozott: protestantizmusa *ellenére* nyújtott kimagaslót.¹⁹ Sőt, Novalis az ő műveit katolikus szövegekkel együtt olvasta, tanulmányozta.²⁰ Schlegel számára is filozófiájának katolizáló tendenciájával lesz egyre erősebb a böhmei hatás, tehát nála sem tipikus protestáns gondolkodóvá válik a misztikus szerző, hanem éppen a katolicizmus kapuját jelenti számára.

Az egyelőre Böhme által reprezentált misztika koraromantikus megítéléséhez célszerűnek látszik a recepciót egy hosszabb szöveg kontextusában megvizsgálni. Rögtön adódik Friedrich Schlegel *Beszélgetés a költészetről* című műve, pontosabban annak mitológiát tárgyaló fejezete. Ebben a szövegben a „nagy Jakob Böhme” látszólag csak mellékesen, és meglehetősen enigmatikus szerepben jelenik meg: ő az, akit Spinozán kívül még meg lehetne említeni, de őrá már nem jut idő: „Előadásom során magam mondtam, hogy Spinozát csak mint egy irányzat képviselőjét vonultatom fel. Ha terjengősebben fejtem ki mondandómat, még a nagy Jakob Böhméről is szót ejtettem volna.”²¹ A misztikus szerző, mint a szöveg túlságának, meghosszabbíthatóságának lehetősége a mű meghatározott pontjaihoz kötődik. Mindenekelőtt Spinoza gondolatiságának potenciális megtoldásaként és formai variációjaként találkozunk a nevével: nagyon úgy tűnik, hogy itt a Spinoza munkásságából igenelhető motívumok eszmei előzményeként

17 Vö. Schlegel, Friedrich: Eszmék. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980. 508. (120. frag.)

18 Például vö. Novalis: Virágpor. Ford. Weiss János. *Műhely*. 1997, XX, 2, 23. (107. frag.)

19 Novalis: A kereszténység, avagy Európa. Ford. Horváth Géza. In: Szénási Éva (szerk.): *Elméletek az európai egységről. Válogatás az Európa-gondolat történetéből*. Első kötet. Budapest, L'Harmattan, 2002. 103-104.

20 Vö. Just, August Coelestin: Friedrich von Harderberg. In: Novalis: *Schriften*. IV. 547.

21 Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. Ford. Tandori Dezső. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. 368.

tételeződik.²² Ennek kapcsán kerül képbe az általában vett schlegeli misztika értéke és funkciója, amellyel szorosan összefonódik a poétikus allegorézis kérdése. A speciálisan értett, az okkulttal kokettáló fizika témája is vonatkozásba hozza Böhmét, mivel Schlegel szerint a természettudományos gondolkodásnak az „Egész misztikus tudományává” kell válnia.²³ Az afirmációnak megvan a maga korlátja is, amely éppen a dialógus tárgyat adó mitológia kérdése lesz: a böhmei misztika schlegeli érvényessége a legfontosabb ponton már nem áll fenn. Ezek a nyomvezető tendenciák szinte teljes egészében visszaadják Hegel kritikai pontjait, csak éppen ellenkező előjellel.

A fentieket figyelembe véve először a tágabban értett misztika kérdése felől célszerű közelíteni a témához. A legszembeötlőbb hasonlóság a két gondolkodásbeli attitűd között az Én vagy a szubjektum szerepének analóg megítélésében rejlik. Mind a középkori misztika, mind a koraromantika igyekszik az individuum voltaképpeni gócpontját kiszakítani a hétköznapi keretei közül, mindkét áramlat a sajátosan értett Én titokzatosságáról beszél. Novalis a titokzatossághoz a felfedezés imperatívuszát rendeli hozzá a *Virágpor* töredékekben: „A világmindenségben való utazásról álmodunk, de nem bennünk rejlik-e a világmindenség? Szellemünk mélységeit nem ismerjük. – A titokzatos út befelé vezet.”²⁴ A figyelemnek szinte ugyanezt az interiorizáltságot olvashatjuk a misztika egyes szerzőinél, leginkább Eckhart mesternél, akinek gondolatai a misztikus hagyomány titkos középpontját adják. Tanainak átöröklődése sokáig csak burkoltan, közvetett módon mehetett végbe, főleg a szerző egykori perének és elítélésének köszönhetően.²⁵ Bár még a koraromantika idején is súlyos adóságokkal volt terhes Eckhart recepciója,²⁶ tanítványainak és követőinek jóvoltából indirekten

22 Schlegelnél ugyanúgy megjelenik a barbárság vádjá Spinozával szemben, ahogyan Hegel is ezt hozza fel Böhmével szemben. Ennek ellenére szokatlannak tűnik, hogy mégis Spinoza nevének túlsúlya jellemzi a szöveget. Az ok az, hogy Schlegel szerint Spinoza objektivitása révén „mindenfajta egyéni miszticizmus” általános alapja lehet, és mivel munkái formailag nem költőiek, így annál inkább kidomborodik belőlük a „poézis ősforrása”, a „realizmus misztériuma”. Vö. Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. I. m. 364., 368.

23 I. m. 367.

24 Novalis: *Virágpor*. I. m. 16. (15. frag.)

25 Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart–Suso–Tauler*. 107–110.

26 Szélesebb körben csak a koraromantikusok halála után, a 19. század közepén válik ismertté Eckhart személye és munkássága. I. m. 111–112. Annyi bizonyosnak látszik, hogy Eckhart nem hatott *közvetlenül* a koraromantikusokra, mivel sem Novalis, sem Schlegel nem számol be a szerző ismeretéről, holott rendszeresen tudósították egymást olvasmányélményeikről. Természetesen ez nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy tudtak a mesterről, legfeljebb nem foglalkoztak vele, hiszen a kortársnak tekinthető Hegel kifejezetten afirmatív módon viszonyult Eckharthoz. Vö. Bányai Ferenc: Eckhart hatása. In:

mégis jelen volt a kor gondolkodásában, sőt a misztikus hagyomány legfontosabb tételei szinte kivétel nélkül eckharti ihletettségűek. Nem olyan meglepő tehát, hogy Novalis megállapítására nagyon emlékeztető nyomokat találunk Eckhartnál is: ő volt az, aki meghirdette a befelé fordulás programját, elindította a misztikus hagyományt a belső felé vezető úton.²⁷ Ennek a megközelítésnek a célja az Istenhez való közel kerülés az önmagunkban való elmélyedés által, amely viszont egy metafizikailag problematikus Én-t feltételez.

Ahhoz, hogy lélekben közel kerülhessünk Istenhez, ki kell üresíteni magunkat, mintegy semmivé kell válnunk.²⁸ Isten a létezők felől nézve maga a semmi, ezért egyedül a lélek ürességében születhet meg a Logosz:

Aki azonban a semmivel beszél Istenről, találóan beszél róla. Ha a lélek az egybe érkezik, és eljut önmaga teljes elvetéséig, Istenre úgy talál, mintha a semmiben lenné meg. Egyszer egy embernek úgy tűnt, mintha álmában – s ez éber álom volt – terhes lett volna a semmitől, mint egy asszony egy gyermekkel. Ebben a semmiben pedig Isten született meg, ő volt a semmi gyümölcse.²⁹

A Logosz születése azonban nem merül ki Jézus egykori testet öltésében, mivel Isten Igéjének folyton meg kell születnie az individuum lelkében.³⁰ Az Énnak, hogy ezt a célját elérje, a kiüresítés mellett igyekeznie kell meg is ismernie önmagát mint *semmi*t, de ez korántsem könnyű, hiszen mindig fellép *valami*, ami elvonja a figyelmet. Eckhart ezzel összefüggésben önmagunk megismerésének episztemológiai lehetőségfeltételeit is boncolgatja:

Ha pedig az ember egy képet ily módon fogad be, akkor annak kívülről, az érzékeken keresztül kell behatolnia. Ezért semmi sem olyan ismeretlen a lélek számára, mint éppen önmaga. Így hát [...] a lélek önmagáról képet

Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest, Kairosz, 2010. 45.

27 Nigg, Walter: i. m. 84.

28 Meister Eckhart: A semmi meglátásának gyümölcseiről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000. 181.

29 I. m. 181.

30 Meister Eckhart: Az örök születésről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. 91-92.

sem alkotni, sem másolni nem tud. Ezért nem tudja semmivel sem megismerni magát. [...] Semmiről nem tud oly keveset, mint önmagáról, s ennek oka éppen a közvetítő hiánya.³¹

Ahhoz, hogy a lelket, s ezáltal Istent, megismerhessük, el kell vetni minden közvetítőt, eszközt és képet, és a közvetlen üresség alapját kell fellelni a lélekben, amely maga Isten.³² Egészen különös, hogy az eckharti szöveghelyek, kontextusukból kiragadva, akár koraromantikus megjegyzéseknek is tűnhetnének, hiszen az Én paradox, kiemelt fontosságú semmissége ebben az áramlatban is megjeleNIK. Nagy a kísértés, hogy a két szöveghagyomány releváns textusait együttoIvas-suk.

Novalis *Fichte-stúdiumok* címet viselő hátrahagyott jegyzeteiben az Én identikus ürességének gondolata több ponton visszaköszön. A leginkább explicit formában ez így hangzik: „Nem annyiban *vagyok*, amennyiben tételezem magam, hanem amennyiben megszüntetem magam. Nem *vagyok*, amennyiben magamban *vagyok*, amennyiben magamat magamra alkalmazom.”³³ Óvatosan kell azonban bánni az analógiával, ugyanis minden hasonlóság ellenére egészen más az alapvetése és a filozófiai a hátere a korreláló idézeteknek. Novalis-nál döntően a reflexió összetett és ellentmondásos természete vezet ezekhez a kijelentésekhez. Annak ellenére, hogy a vonatkoztatásként felfogott reflexió mellé bevezeti az érzés fogalmát, amely alatt egy nem tételező, vonatkozás nélküli közvetlenséget kell érteni,³⁴ a reflexiónak továbbra is kiemelt jelentőséget tulajdonít, szemben a közvetlenséget hirdető Eckhart mesterrel.³⁵ Manfred Frank egy tanulmányában igyekezett tisztázni a novalisi reflexió sajátos jelentését, leválasztva azt a kortársak releváns elképzeléseiről. Szerinte a reflexiót Hardenberg munkáiban tükröződés-ként kell felfogni: tehát a reflexió mindig az elvétésben találja meg célját, ahogyan a tükör mindig felcseréli a jobb és a bal oldalt.³⁶ Az abszolútum megközelíthetősége is ebből az „ordo inversus”-nak nevezett elgondolásból érthető meg: az intellektuális szemlélet abszolútumra irányultságában csak mint elvétettet veheti

31 Meister Eckhart: A lélekben megszülető szóról. Ford. Schneller István. In: Mesiter Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. 203.

32 I. m. 203-205.

33 Novalis: *Fichte-stúdiumok*. Ford. Papp Zoltán. *Gond*. 1998, 17, 33.

34 I. m. 18-19.

35 Természetesen Eckhart esetében nem jelenhet meg a Novalis-nál szereplő reflexió fogalom: a motívumbeli szimmetria itt csak a közvetlenség-közvetettség ellentétére redukálódik.

36 Frank, Manfred: A koraromantika filozófiai alapjai. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond*. 1998, 17, 70.

figyelembe azt, de ezzel reflexív mozgásának intencionális tárgyává is teszi; tehát a korlátozottól a korlátlan, az Éntől az igazi Egy felé tartó látszólagos mozgást detektálhatunk ebben az esetben. Novalis a megoldást a reflexió negációjának tartott iterációjában leli meg, a reflexió reflexiója nyitja majd meg az utat a léthez.³⁷ A reflexió és az érzés kettőse is beíródik a tükröződés logikájába, ahogyan az őket leképező anyag-forma oppozíció is, s így jutunk majd el az önmagát megszüntető tételezés gondolatához.

Látható, hogy egészen más a két koncepció háttere és célkitűzése, mégis a hangsúlyos pontokon fontos hasonlóságokat találunk: ilyen az elvesztésben feltárló abszolútum gondolata, az érzés közvetlenségének hangsúlyozása (még ha ez Novalisnál szorosan egybe is fonódik a reflexióval), illetve a létezés és a semmi különös, állandó helyérték-váltása. Novalisnál az első reflexió elvétí az abszolútumot, és ekkor az elvétett tárgy helyén megjelenik a „valami”;³⁸ ahogyan Eckhartnál is a semmiként aposztrofálható abszolútum megismerését a létező „valamik” akadályozzák meg. Schlegel Én-koncepciója is analógiát mutat az eckharti gondolatvilággal: azáltal, hogy az Énbe oltja az őskáoszt, azt teljességgel ellentmondásossá teszi, egyszerre végessé és végtelenné.³⁹ Ez a belső, oszcillatív feszültség nem redukálható a kereszténység hagyományosan megosztott emberképére, ahogyan Eckhart és követőinek „belső ember - külső ember” megkülönböztetése is több az intelligibilis és az érzéki kettőségénél: Eckhartnál egy egymást átható, egymásba folyton átjátszható, bizonytalan polaritású ellentét a belső és külső dichotómiája. A lényegi alapot mindenképpen nélkülöző, felszíninek ható hasonlóságok száma és azoknak a vártnál nagyobb következetessége felveti a kérdést, hogy vajon beszélhetünk-e mégis valamiféle összefüggésről a két gondolkodási mód között.

Az analógiák nem merülnek ki az Én problémájában, még ha feltehetően éppen az teszi lehetővé az összetartást; a világhoz való viszonyulásban is tetten érhető az egészen sokrétű összeérés. Eckhart egyik prédikációjában a *Lukács evangéliumában* található, a Jézust vendégül látó Márta és Mária történetét elemzi. Szemben a szokásos értelmezéssel, amelyben a sürgő-forgó Mártát a *vita activa*, a Jézust ámulattal hallgató Máriát pedig a *vita contemplativa* allegóriájaként értik, s ezáltal már a szemlélődő életmód elsőbbségét is feltételezik, Eckhart a tevékeny Mártát állítja elének ideálként.⁴⁰ Jézus látszólag feddő kijelentését rejtett dicséretként fogja fel: voltaképpen megnyugtatja Mártát, hogy Mária nem fog elveszni a

37 I. m. 72.

38 Novalis: Fichte-stúdiumok. 20-21; 33; 37; 39.

39 Frank, Manfred: i. m. 91.

40 Meister Eckhart: A cselekvő és a szemlélődő életéről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. 115-116.

szemlélődésben, hiszen rálépett arra az útra, amely majd a cselekvő élethez vezet, s amelyen már Márta is jár. Eckhart számára a munkával szembeállított *foglaltság*, amely során „az ember saját benső mivoltából ésszerű körültekintéssel szorgoskodik”, lesz a mintaértékű életvitel kulcsa.⁴¹ Ezt a felfogást nem azonosíthatjuk a tisztán cselekvő életmóddal, hanem inkább egy, a világot átszellemítő attitűdként értelmezhetjük.

Ezen a ponton egy újabb analógia nyílik meg, hiszen az ilyen módon elgondolt cselekvés sokban hasonlít Novalis a világ romantizálására irányuló tervével. Bár utóbbi esetében egy alapvetően poétikus struktúrájú tevékenységről van szó, nem merül ki egyféle költői gyakorlatban, hanem azt inkább a világ átszellemesítéséként célszerű felfogni, egy akár misztikusként is artikulálható gyakorlatként; hiszen Novalis számára az igazi költő egyben mindig pap is.⁴² Ez az attitűd természetesen alapvetően befolyásolja a környezet észlelésének módját: *A szaiszi tanítványok* című művében a szubjektum feladata a természet titkainak megfejtése. A misztikumot okkultista utalásokkal tarkított, böhme-i világot idéző szöveg középpontjában az az elgondolás áll, miszerint a természeti létezők mindegyike egy hieroglifa, egy olyan nem-nyelvi jelentő alakzat, amely csak a természet egészéből tekintve nyeri el értelmét. Ez az Egész a természeti entitások kusza, összeszövődő egysége, az egyes létezők közötti totális indifferencia világa.⁴³ Novalis szerint a világot akkor vagyunk képesek megfejtetni, ha kiiktatunk belőle minden szétválasztó különbséget. Eckhart is a differenciálatlanság felől nézve gondolja elképzelhetőnek a voltaképpeni megismerést. *A nemes ember* című munkájában megkülönbözteti az alkonyi ismeretet a hajnali ismerettől:

Mármost a mesterek ezt mondják: amikor magunkban a teremtmény mivoltot ismerjük meg, az »alkonyi ismeret«, ebben a teremtményeket a sokféleség és különbözőség képeiben látjuk. De amikor a teremtményeket Istenben ismerjük meg, az a »hajnali ismeret«, amelyben a teremtményeket bármely különbözőségtől mentesen, képek és hasonlatosságok nélkül abban az egyben látjuk, ami maga Isten.⁴⁴

A megismerésnek ez utóbbi, kitüntetett módja nagyban emlékeztet a novalisi koncepcióra. Természetesen ennek az analógiának is megvannak a maga korlátai.

41 I. m. 118.

42 Novalis: Virágpor. I. m. 20. (71. frag.)

43 Vö. Novalis: *A szaiszi tanítványok*. Ford. Magyar István. *Vulgo*. 2002, III, 1, 214-215.

44 Eckhart mester: *A nemes ember*. Ford. Bányai Ferenc. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye*. 433.

Ennek alátámasztásához elég Friedrich Schlegelre hivatkozni, akinek egyik töredékét, amelyben a gondolkodó ember festői fényviszonyairól értekezik, akár a hajnali ismeret ironikus olvasataként is felfoghatnánk.⁴⁵

Szembeötlő hasonlóság lehet még a koraromantika és misztika között a vágyódás szerepének felértékelése. A vágy célja ugyan a két esetben nem azonos, ám mivel eleve elérhetetlen annak tárgya, mindkét szellemi áramlat számára magán a folyamaton van a hangsúly, s így a vágyakozás szerkezeti felépítése nem sokban tér el egymástól a koraromantikában és a német misztikában. Ilyen analóg mozzanat lehet például a vágy teremtménye általi blaszfémikus tendálás az isteni szerepkör felé. Böhme következő mondatait akár egy koraromantikus szerző is írhatta volna:

Az alaptalan mélység örök semmi, de örök kezdetet ébreszt: vágyat. Mert a semmi vágy valami után. S mégis, nincs semmi, ami valamit ad; hanem a vágy maga az adása annak, ami viszont semmi, hanem sóvárgó vágy csupán. És ez a mágia ősalapota, amely ott terem magában, ahol nincs semmi. A semmiből készít valamit, de ezt csak benne magában, hiszen e vágy szintén semmi, merő akarat csupán.⁴⁶

A mágia egy szubsztancia nélküli, „sóvár” állapotot jelöl, amely magában hordozza a megismerhetetlen megismerésére törő akaratot.⁴⁷ A vágy teremtménye jellegzetes azonosulási pont a két áramlat között, amely a koraromantika középkor-kultuszában is lecsapódik: mindkét korszakot áthatja a gótikus jellegű törekvés.⁴⁸ Novalis számára a középkor a vágyódás eminens időszaka, amelyben az élet olyan zarándokút vagy hadjárat, amely a vágyott felé vezet.⁴⁹

Szó esett már róla, hogy a *Beszélgetés*ben Schlegel megadja a keresztény misztika koraromantikus érvényességének határát, a mítoszt. Schlegel számára a mítosznak azért van jelentősége, mert úgy gondolja, hogy ez a forma alkalmas lenne

45 August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In: Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. 322. (308. frag.)

46 Böhme, Jakob: *Mysterium Pansophicum*, avagy a Földi és Égi Misztérium igaz ismeretése. Ford. Isztray Botond. In: Böhme, Jakob: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest, Helikon, 1990. 43.

47 Böhme, Jakob: *Sex puncta mystica*, vagy az alábbi hat pont rövid magyarázata. Ford. Isztray Botond. In: Böhme, Jakob: *Földi és Égi Misztériumról*. 63.

48 Nigg, Walter: *A misztika három csillaga*. 73.

49 Novalis: *Himnuszok az éjszakához*. Ford. Rónay György. In: Novalis: *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek*. Budapest, Magyar Helikon, 1974. 10., 19.

a világ szép, kaotikus természetének ábrázolása,⁵⁰ még hozzá úgy, hogy nem iktatja ki a diffúz elemek ellentmondásosságát. A misztika totális affirmációja lezárna ezt a széttartó játékot. Schlegel katolizálása előtt azonban a misztikához csak mint poétikai vagy metodológiai mintához nyúlt: a paradoxonokban való gondolkodás és az allegorikus beszédmód affirmálható minőség volt számára, ezért is gondolta Böhmet elsősorban nagy költőnek.⁵¹ Ezzel szemben Novalisnak mindvégig fontos volt a misztikusoknál is megjelenő gondolatiság tartalmi aspektusa, ugyanakkor a mitologikus gondolkodásban rejlő lehetőségek is érdekelték. A *Virágpor*ban mintha felbukkanna ott a probléma, ahol az igazi vallás antinómiájáról beszél, amelyben panteizmus és monoteizmus együttesen van meg.⁵² Schlegelnél ezzel szemben a dichotómia a politeizmus és monoteizmus között állt fenn, mert nála nem a jelenségek jelentő volta kapott hangsúlyt, hanem a többelvűség. Novalis a maga ellentétét nem látja megoldhatatlannak: „ha a monoteizmus közvetítőjét a panteizmus középvilágának (*Mittelwelt*) közvetítőjévé tesszük, és a panteizmus közép-világát e köré rendezzük el. Így a kettő egymást, bár különböző módon, de mégiscsak szükségessé teszi.”⁵³ Ez a strukturális elgondolás egy szemléletben próbálja elrendezni a széttartó tendenciákat.

Friedrich Schlegel és Novalis filozófiájában a misztikus szerzők munkássága voltaképpen nem képez igazi inspirációs közeget, szemben például a kortárs Schellinggel, akire Jakob Böhme döntő hatást gyakorolt, és aki lehetséges előképként merült fel teóriáinak kialakításakor.⁵⁴ Érthető, hogy miért nem integrálódott a misztika a koraromantikába: alapvetésüket tekintve végső soron mást mondanak. Az említett koraromantikusok esetében, mint már szó esett róla, inkább utólagos affirmációról beszélhetünk: ők maguk ismerték fel a hasonlóságokat a tárgyalt misztikusok elgondolásai és saját koncepciójuk között. Ez az összefüggés ismételten a történeti analogizálás kényes kérdéséhez vezet minket: vajon mennyiben állíthatóak párhuzamba a késő középkor és a 18-19. század fordulójának lényegileg különböző eseményei? Amennyiben elfogadjuk, hogy Eckhart mester misztikusnak nevezhető szövegei képezik a titkos origóját minden esetünkben felmerült misztikus írásnak, úgy az ő skolasztikus gyakorlattól való részleges elmozdulását leírhatjuk úgy is, mint bizonyos strukturális jegyekkel meghatározható paradigmátikus váltást. Ez a minta értékű szétválás pedig sok szempontból hasonló vonásokkal bír, mint a koraromantika kanti-fichtei alapoktól

50 Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. I. m. 362.

51 Schlegel, Friedrich: Eszmék. I. m. 508. (120. frag.)

52 Novalis: *Virágpor*. I. m. 20. (74. frag.)

53 I. m. 20.

54 Vö. Weiss János: Az éstől a szellemhez való átmenet. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2011, LV, 3, 89. sk; Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2005. 89. sk.

való elmozdulása. A szisztematikus igényű alapvetéstől az abszolút közvetlenségére irányuló vágyig tartó mozgás lehetne a szerkezeti hasonlóság a két irányzat között. Persze, mindig kérdésként merül fel, hogy mennyiben tartható egy ilyen hasonlóság a nyilvánvaló filozófiatörténeti különbségek ellenére, még ha magát a párhuzamot az érintett felek egyike állapította is meg.

Irodalom:

Bányai Ferenc: Eckhart hatása. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest, Kairosz, 2010.

Böhme, Jakob: Mysterium Pansophicum, avagy a Földi és Égi Misztérium igaz ismertetése. Ford. Isztray Botond. In: Jakob Böhme: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest, Helikon, 1990.

Böhme, Jakob: Sex puncta mystica, vag az alábbi hat pont rövid magyarázata. Ford. Isztray Botond. In: Jakob Böhme: *Földi és Égi Misztériumról*. Budapest, Helikon, 1990.

Eckhart mester: A nemes ember. Ford. Bányai Ferenc. In: Eckhart mester: *Az értelem fénye. Fiatalkori művek, német prédikációk, tanköltemény és értekezések*. Budapest, Kairosz, 2010.

Eckhart, Meister: A cselekvő és a szemlélődő életről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Eckhart, Meister: A lélekben megszülető szóról. Ford. Schneller István. In: Mesiter Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Eckhart, Meister: A semmi meglátásának gyümölcseiről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Eckhart, Meister: Az örök születésről. Ford. Schneller István. In: Meister Eckhart: *Tizenöt német beszéd*. Pomáz, Kráter, 2000.

Flasch, Kurt: *Eckhart mester. A „német misztika” születése az arab filozófia szelleméből*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Európa, 2011.

Frank, Manfred: A koraromantika filozófiai alapjai. Ford. Mesterházy Balázs. *Gond*. 1998, 17.

Gyenge Zoltán: *Schelling élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor, 2005.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a filozófia történetéről*. Harmadik kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, 1977.

Just, August Coelestin: Friedrich von Hardenberg. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Mayer, Paola: *Jena Romanticism and Its Appropriation of Jakob Böhme. Theosophy, Hagiography, Literature*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1999.

Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart-Suso-Tauler domonkos misztikusok*. Ford. Midling Andrea. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 1999.

Novalis: A kereszténység, avagy Európa. Ford. Horváth Géza. In: Szénási Éva (szerk.): *Elméletek az európai egységről. Válogatás az Európa-gondolat történetéből*. Első kötet. Budapest, L'Harmattan, 2002.

Novalis: A szaiszi tanítványok. Ford. Magyar István. *Vulgo*. 2002, III, 1.

Novalis: An Ludwig Tieck in Jena, 23. Februar 1800. In: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Novalis: Bibliographische Notizen XII. In: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Novalis: Fichte-stúdiumok. Ford. Papp Zoltán. *Gond*. 1998, 17.

Novalis: Himnuszok az éjszakához. Ford. Rónay György. In: Novalis: *Himnuszok az éjszakához. Válogatott versek*. Budapest, Magyar Helikon, 1974.

Novalis: Tieckhez. Ford. Rónay György. In: *Novalis és a német romantika költői*. Budapest, Európa, 1985.

Novalis: Virágpor. Ford. Weiss János. *Műhely*. 1997, XX, 2.

Schlegel, August Wilhelm és Schlegel, Friedrich: Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

Schlegel, Friedrich: An Novalis in Freiberg, den 2. Dezember 1798. In: Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vierter Band. Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1975.

Schlegel, Friedrich: Beszélgetés a költészetről. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

Schlegel, Friedrich: Eszmék. Ford. Tandori Dezső. In: August Wilhelm Schlegel és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat, 1980.

Simon Ferenc: Aforizmák Hegel „Wastebookjából”. *Különbség*. 2011, XI, 1.

Vieweg, Klaus (szerk.): *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2009.

Weiss János: Az észtl a szellemhez való átmenet. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011, LV, 3.