

BILIBOK GYÖRGY

Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában?

Michel Foucault: *A szexualitás története IV. A hús bűnvallomásai.*

Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2021. 456 oldal.

Mivel *A hús bűnvallomásai* Foucault halála után jelenik meg, ezért csak megfelelő érzékenységgel közelíthetünk a szöveghez, melynek nincs bevezetése (habár a II. kötet bevezetése ide is találó lehet) és végső konklúziója sem, a lábjegyzetekben pedig hiányos részek vannak. E jelek arra utalnak, hogy a szerző valószínűleg még dolgozott volna a köteten. Recenzióink mélyebb keletkezéstörténeti kérdésekre nem keres választ, és az sem célja, hogy a foucault-i életműben e posztumusz megjelent kötetet elhelyezze – Foucault további írásaira, kurzusaira, interjúkban történő megnyilatkozásaira utalva –, hanem a francia filozófus szövegének összefoglaló és rövid áttekintését kívánja nyújtani. A könyv utószavát író Moldvay Tamás álláspontjával szemben véleményem szerint a kötet töredékessége és hiányosságai ellenére is megfelel a Foucault által megfogalmazott könyvvel kapcsolatos szemléletnek:

Szeretem a szép stílust. Kétségtelen mindig van abban valami gyönyörűség, talán valami mélyen erotikus, mikor az ember rátalál egy szép mondatra, amikor reggelente azon nyüglődik, hogy nem túl mulatságos dolgokat próbál papírra vetni... ha azt akarod, hogy a könyved eszközzé váljon, amit mások használni tudnak, akkor örömet kell szereznie az olvasónak. Ez szerintem elemi köteles-

sége annak, aki egy efféle terméket vagy kézműves munkát kiad a kezéből: örömet kell tudnia okozni! (427)

A kötet ugyan nem viseli magán a szerző imprimatúráját, de stílusa és munkamódszere egyértelműen Foucault-ra utal, aki az ókeresztény irodalom meghatározó szerzőinek gondolkodását vizsgálja azzal a céllal, hogy az alany önmagához való viszonyát – amire nagy hatással volt a kereszténység – feltárja. Így a keresztény erkölcs, megtérés, gyónás, lelki vezetés, szüzesség, szerzetesség és a házasság jelentik azokat a specifikus vizsgálódási területeket, amelyek tulajdonképpen a kötet strukturálhatóságát is alkotják.

Az első fejezetben a keresztény erkölcsöt, továbbá az úgynevezett fáradságos keresztiséget, a katekumenátus intézményét, a második bűnbánatot és a művészetek művészetét, vagyis a keresztény lelki vezetést tárgyalja a szerző. A második fejezetet „a szízi lét” kifejezés alatt lehetne összefoglalni, ami tartalmazza a szüzességet és az önmegtartóztatást érintő témákat, valamint a szüzesség művészetét és az önismerethez kapcsolódó tematikát. A harmadik fejezet a keresztény házassátról kíván szólni, a házasság köteleességéről, továbbá Szent Ágoston alapján mindama jóról, ami a házassággal jár, továbbá a nemiség libidinizálódásáról is. A kötet végén

négy függelék található, amelyek a szöveg kiegészítését, elmélyítését, illetve munkahipotézisét (1. függelék: kereszténység az ókor viszonylatában és a kereszténység alanyra és nemiségre tett hatása) alkotják.

Foucault a kereszténység arculatát leginkább meghatározó ókeresztény szerzők alapján dolgozik: Alexandriai Kelemen, Tertullianus, Aranyszájú Szent János, Cassianus, Órigenész, Szent Ágoston, Szent Ambrus, Szent Cyprianus, Szent Jeromos, Nagy Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, Nazianzoszi Szent Gergely. Az első részben a keresztény erkölcs és az antik erkölcs egymásra vonatkoztatásában kiderül, hogy nincs radikális különbség köztük, mert a keresztények életükkel valójában a pogány bölcsesség által elismert erkölcsi eszményt valósítják meg. Ami különbséget jelent, az a háttérben rejlő motiváció vagy az indíték területén keresendő. Így a nemiség megítélésében hasonló szerephez jut például a mértékletesség fogalma, de ebben az esetben is különböző indítékról van szó, mert ez szabályokat vallásos jelentőséggel telítették.

Az ókorral szemben radikális újdonság a II. század második felében bevezetett bűnbánati fegyelem, valamint a III. század végén megjelenő szerzetesi aszkézis, amelyek új módon határozták meg az ember önmagához való viszonyát. Ebben a viszonylatban a hús tapasztalásmódként, vagyis önmagunk saját magunk általi megismerésének és átalakításának módjaként értendő, egy olyan összefüggésben, mely a rossz felszámolása és az igazság megnyilvánulása között áll fenn (51). A keresztiség és a bűnbánat által feltételezett megterésben fontos fogalmak az *exagoreusisz* és az *exomologésisz*. Mindkettő a bűnbánatra vonatkozik, de míg az utóbbi inkább az igazat cselekvésben nyilvánul meg – gesztusokban és tettekben kinyilvánítva a bűnbánatot –, addig az első az igazat mondást helyezi előtérbe,

vagyis a bűnvallomást, amiből később a *confessio* alakult ki. Mindez teljesen új az antik filozófiához képest, még akkor is, ha esetében szó lehetett a lelki vezetésről, Seneca tanácsairól vagy a püthagoreus lelkiismeret-vizsgálatról: miben hibáztam, mit cselekedtem, mit mulasztottam el. Fő különbség, hogy a kereszténységgel ellentétben az ókori filozófiában a cél nem az volt, hogy „az ember szemrehányásokat tegyen önmagának, hanem az, hogy racionális viselkedési sémákat alakítson ki a jövőben előforduló helyzetekre, és úgy építse ki autonómiáját, hogy az az egyetemes ráció elveihez igazodva egybeessen a világ rendjével” (116).

A második rész – mely a szüzességgel és szerzetességgel foglalkozik – fontos megállapítása, hogy a lelki vezetésnek és a lelkiismeret-vizsgálatnak az ókori filozófia által kidolgozott módszerei csak a szerzetesség megjelenésével kapnak helyet a kereszténységben. A lelki vezetés a „művészetek művészte” lesz, de ezt a vezetést nagy távolság választja el attól a vezetéstől, amelyet például a sztoikusok gyakoroltak. A kereszténységben a lelki vezetés a gondolat alanyára és az alanynak a saját gondolatához való viszonyára vonatkozik, a sztoikusoknál pedig a gondolat tárgyra vagy a gondolatnak tárgyához fűződő viszonyára. A sztoikusok az ítélet helytállóságáról akartak meggyőződni annak érdekében, hogy elősegítsék az értelem uralkodását a szenvedélyek hullámmása fölött, ezzel szemben a „keresztény” *exagoreusisz*nek nem az a célja, hogy szuverén lénné váljon az ember, és nem is az, hogy felismerje valódi identitását, hanem egy másik személy előtti feltárlkozás állandó kötelességéről szól (152).

Foucault sokszor hangsúlyozza, hogy a kereszténység ugyanazt a szexuális erkölcsi rendszert propagálja, mint amelyet az őt megelőző vagy körülvevő antik kultúra, de más jelentést ad neki: az önmegtartó-

tatás elvét új közegbe helyezi. A szüzesség témája így fokozatosan bontakozik ki egy szexuális önmegtartóztatási előírásból, de meg is különbözteti magát tőle. A IV. században egy olyan kontextusba ágyazódik, amely az aszketizmus terjedésével, a szerzetesség megszerveződésével, az egyéni és közösségi életvezetési technikák bevezetésével, a lelkeket vizslató komplex igazságfeltáró rendszer kiépítésével áll összefüggésben (181). A szerzetesség terjedése felerősít meglévő motívumokat, és elősegíti jó néhányuk alaposabb kidolgozását, olykor hangsúlyváltások mellett: a szüzesség választása más lesz, mint pusztán önmegtartóztatás, erénnyé válik, amelyben a lélek önmagán munkálkodik. Emellett a szüzesség spirituális értelmezést kap, ami szerint a halálmentes világ alkotóeleme és evilági csírája lesz: földi kezdeménye ennek a világnak, és felemelkedés a mennyei valóságba. A szüzesség az égi realitásokkal való spirituális kapcsolatok kialakításának és szorosabbá tételének az eszközévé válik (202). Mindezek alapján a szüzesség misztikája a világtörténelemnek és az üdvözülés metatörténelmének sajátos szemléletéhez kapcsolódik, és a nemiségnek a nyugati szubjektivitásban elfoglalt központi helye már világosan tetten érhető a szüzesség-misztika kialakulásában: a test szelektív módon bezárul a külvilág előtt, elhárítva ezzel a gyönyör lelket megzavaró és szexualizáló hullámveréseinek belső veszélyét. Feltétlen szükség van a lélek megtisztulását szolgáló sajátos erőfeszítésre a testi önmegtartóztatások, elkülönülések és elzárkózások mellett, ezért a szüzességet megtartani szándékozó léleknek állandóan ügyelnie kell gondolkodásának legitimosabb villanásaira is, legfőképp három területen: visszamaradó képek, a gondolkodás spontán elkalandozásai, illúziók és hasonlóságok területei (220). Az önmegtartóztatás elvéből kinőtt és pozitív spirituális tapasztalatként meg-

határozott szüzesség gyakorlata az önmagunkhoz való viszony egyik típusává szerveződik, a szüzesség a belső megismerés területére nyit ablakot, végül pedig a másik hatalmához való viszonyba tagozódik be (221). Mivel a szerzeteseknél a szüzesség–feddhetetlenség–spirituális egybekelés helyett a szeplőtlenség–tisztaszív–szemlélődés kerül előtérbe, ez azt jelenti, hogy a szív rejtelmeinek feltárását olyan kettős folyamatként kell elképzelnünk, amely egyszerre feltétele és következménye Isten megismerésének és a spirituális tudás felé tartó előrehaladásnak, amely kizárólag a tudás által lehetővé tett önismeret révén valósulhat meg. Emellett a szerzetesség alapján nem a vétek körül alakul ki az önmegaság technológiája, hanem a megkísértés eszméje körül. Ez az eszme egyszerre dinamikus egység az önmaga–külvilág viszonyban, amely az ember önmagára irányuló reflexiójában megköveteli a másik és a másikát álcázó belső alakzatok felismerését (238). E reflexióban a paráznaságnak sajátos hely jut: az okozati láncolatok élén áll, az újra és újra ismétlődő bukások és harcok forrása, az aszketikus küzdelem egyik legnehezebb és legdöntőbb pontja. A nemiség témája logikusan tesz szert ekkora fontosságra egy ilyen életviteli rendben, melyben a minden nemi kapcsolatról való lemondás alapvető jelentőséggel bír. A szerzetesi intézmény létrejötté, a szerzetesi élet és a világi élet között így kialakult gyökeres különbség következtében jelentősen módosult a nemi érintkezéstől való tartózkodás kérdése, mert benne rendkívül sokrétű önmegaságtechnológiák kerülnek kidolgozásra. Nem a megengedett és a tiltott cselekedetekre vonatkozó szabályrendszeréről van szó, hanem a gondolkodás ellenőrzésének, vizsgálatának és diagnosztizálásának bonyolult technikájáról, valójában egy szubjektívációs folyamatról, melyben a vallomás elengedhetetlen.

A harmadik rész arról szól, hogy a IV. század második felében olyan kezdeményezések látnak napvilágot, melyek erősíteni akarják a mindennapi élet vallási tartalmait, és igyekeznek tompítani azt a kettéosztottságot, amely a keresztény életutak, vagyis a szerzetesség és a házasság között veszélyesen kiéleződött. Foucault azt sejteti, hogy ez összefüggésben állhat azzal, hogy az egyház szert tett különböző társadalomszervezési, igazgatási, ellenőrzési és szabályozási funkciókra, miközben a birodalmi bürokrácia a hagyományos struktúrákon átnyúlva igyekezett növelni az egyes emberek fölött gyakorolt hatalmát. Lényeges különbség az ókorral szemben – ez a IV. vagy az V. század elején keletkezett keresztény szövegek vizsgálatából világosan kiderül –, hogy a házasság szexuális élete nem utódnemzési lehetőségként és kötelességként került előtérbe (262). Az ókorhoz képest néhány hangsúly áthelyeződik, a szeretet erényének értékei nagyobb nyomatékot kapnak, de ugyanazokkal az alapmotívumokkal találkozunk, csak keresztény referencialózatba ágyazva. Az ókortól való eltérést – és egyébként az Alexandriai Kelemen és Aranyászjű Szent János közti különbséget – az adja, hogy az utódnemzés nem a házasság egyik alapvető céljaként jelenik meg, és a házasság közötti szexuális kapcsolat előírt kötelesség lesz. Belső jogrend érvényesül (kötelesség/tartozás), amely egyformán vonatkozik mindkét félre, és e jogrend a testek kölcsönös tulajdonlásából ered. Tehát a házasság nem az utódnemzés fogalma révén határozható meg, hanem például rangsorbeli helyként a szüzességhez képest és korlátként a szertelenség viszonylatában. Ebben az értelemben a házassági etika kapcsolatba kerül az aszketikus törekvésekkel és az önmegettartóztatás követelményével. S így valójában most is az önmagunkhoz való viszonyról van szó, csak épp a házasság

ság esetében ez a viszony a másikkal való kapcsolat nélkül nem képes rendeződni (291). Mindez alapvetően meghatározza a szexuális viselkedéssel kapcsolatos nyugati gondolkodást és szabályozást. Nemcsak a szerzetesség, hanem a házasság esetében is alapvető kérdés lesz: mihez kezdjen az ember saját bujaságával, vagyis itt is az ember önmagához való viszonya jelenik meg.

A harmadik rész főként Szent Ágoston művein alapul, akinél az egyház spirituális testként való felfogása, a teremtesre és a bűnbeesés előtti időkre vonatkozó bibliai szövegek sajátos értelmezése teret enged annak, hogy a szüzesség és a házasság az egyházat spirituális egységként alkotó kapcsolatok állandó és egyidejű vetületeiként találjanak egymásra (300). Ebben a rendszerben a szüzesség és a házasság nem választható el egymástól, s egyiküket sem lehet a másiknál magasabb vagy alacsonyabb rendűnek tekinteni. A házasság önmagától jónak tekintendő minden utódnemzés előtt, amennyiben a férj és felesége között olyan kapcsolatot hoz létre, mely „természetes”, két különböző nemet egyesít, s a társadalom alapelemeként a baráti és a rokoni viszony egybeforrását teszi lehetővé. Továbbá Ágoston értelmezésében a libidó és annak kielégési módja közötti szigorú megkülönböztetés a vágyakozó ember általános koncepciójának és a nemi aktusok kifinomult jogi megítélésének az alapjait fekteti le, amivel nagy hatást gyakorol majd a keresztény nyugati világ erkölcsiségére. Megnyílik egy vizsgálódási mező, amelyben megjelenhet az „akarat akaratlanja”, és a bujaság az akarat formájának tekinthető, ami a lelket alanyná teszi. Ezáltal Ágoston belevág abba a feladatba, melynek megoldásán a nyugati kereszténység századokon át fáradozni fog, és amelynek megoldása (vagy megoldásának lehetetlensége) a XVI. századi reformáció nagy szakadásához vezet:

megpróbálta a bűnöst jogi alanyként elgondolni. E jogi alapokra helyezés során két fogalom kapott kiemelkedő szerepet: a beleegyezés (*consensus*) és a házassággal való élés (*usus*) (366). A beleegyezésre és az elutasításra magán az akaraton belül kerül sor, s a választás eredményeként az akarat olyannak akarja magát vagy nem olyannak akarja magát, amilyen. Ily módon a bujassággal élés gondolata, amelyet Ágoston a házassággal való jogos élés és a testtel való természetes élés közé beiktat a nemi aktus tárgyalásába, lehetővé teszi, hogy az egyént a vágy és a jog egyazon alanyként gondoljuk el. A libidó hordozta rossznak és a libidóval való jól vagy rosszul élés lehetőségének a nemi aktusban való szétválasztása segítségével a szexuális viselkedésformák a libidóval való élés, a követett célok, az azokat módosító körülmények stb. függvényében kodifikálhatók, és lehetővé teszik a továbbgondolásokat a középkorban. A szexuális magatartásformák teljes szabályozását innentől fogva abból a viszonyból kiindulva lehet elvégezni, amelyet minden egyes ember önmagával fenntart, mert a nemiség keresztény értelmezése úgy állt össze, hogy a diffrakció megmaradjon és a részekre bontás lehetősége fennálljon mind elméleti vagy spekulatív elemzéssel, mind az egyén gyakorlati kivizsgálásával, akár másvalaki, akár önmaga végzi azt (375).

A *Függelék*ben Foucault visszatér az *exomológészis* és az *exagoreuszis* első részben tárgyalt fogalmaihoz. Az *exagoreuszis* megnyilvánulásának eszköze a nyelv: a kötelező, a lehető leggyakoribb és legteltelsebb beszámoló az előtt, akire a vallomást tevő magatartásának irányítása hárul. Ennek kapcsán Foucault újra megállapítja, hogy a szerzeteseknek nagy szerepük volt annak a beszédmódnak és tudásvágnak az elterjedésében, mely társadalmainkban önmagunk és mások megtapasztalását jellemzi. Az *exomológészis* és *exagoreuszis*

között a büntetési módszerek kaptak helyet, amelyek szabálygyűjtemény alapján meghatározták a vétkek súlyosságát és arányos szankcionálásukat. A keresztény egyházak hatalmának egyik legfontosabb funkciója az, hogy a hívek életét bűnbánó életként irányítsa, és a rossz ellenében állandóan igazságfeltárási eljárások sorát hívja életre (396). Itt jön szóba a „pásztorság” témája is, amely a hellenisztikus és a római világban kering, s amelyet a kereszténység kisajátít magának, hogy a nyugati világ történetében elsőként intézményes formával ruházza föl (400). Azon túl, hogy a pásztor egybehív, vezet, táplál, örködik, megment és számadással tartozik, a kereszténységben a feladata az önfeláldozás, azonosulás, még szigorúbb számadás, szentségre törekvés, alázat fogalmain keresztül határozódik meg, valamint a doktrinális szigor, egyes emberek ismerete és az elővigyázatosság imperatívuszaival is telítődik. A pásztorság így az igazság kialakítását és átadását szolgáló kötelék lesz, melynek egyik feladata a „confessiók” meghallgatása, ami az igazmondási kötelesség elismerését jelenti. Mindenesetre a görög és a római vallásokhoz képest a kereszténység formailag sokkal parancsolóbb és tartalmilag sokkal többet követelő igazmondási kötelességet írt elő hívei számára. A harmadik függelékben a bűnvalótlomlás kötelességét és következményét a patrisztikus hagyomány alapján Káin, Éva és Dávid története példázza. Káin megtagadja e kötelességet, míg Éva és Dávid teljesíti azt. Ennek különböző következményei vannak, mert a kereszténység az igazmondás kötelességét a bűn ökonómiájának középpontjába helyezte, ezért „ez az adósság kulcsfontosságú, hiszen aki törleszti, annak még a legsúlyosabb vétke is megbocsátást nyerhet, aki viszont kibújik alóla, annak nemcsak hogy megmarad a vétke, de egy másik vétket is elkövet, amely szükségképpen súlyosabb az el-

sónél, hiszen Isten ellen irányul” (418). A negyedik függelék rövid visszatérés Szent Ágoston nemiséggel, bűnbeeséssel kapcsolatos fejtegetéseire, ami Foucault meglátása szerint tulajdonképpen a nemi aktus és a bujaság közötti összefüggések elméleti kidolgozásának a kezdetét jelenti.

A címben megfogalmazott dilemmát: *Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában*, nem szándékozom jelen írás kereteiben eldön-

teni, mindenesetre a kötet olvasásakor felmerült bennem. Számomra kimondottan örömet jelentett Foucault jól ismert elemzési módszereit felismerni ebben a specifikus témában, amelyet a patrisztikus hagyomány nemiséggel kapcsolatos tanítása jelent. Mivel a kötet befejezetlen, ezért nemcsak bevezetése, de végső konklúziója sincs, ezekre csak következtetni lehet az egész – még mindig nyitott – életművet figyelembe véve.