

„CSAK A HASONLÓ ISMERHETI MEG A HASONLÓT”¹
- Ágoston illumináció tana mint a megismerés legmagasabb
formája -

Az antropológia és istenkérdés hosszú idő óta a filozófia és teológia nagy kérdései közé tartozik. Természetesen szellemtörténeti gyökereire nézve nem kellene egészen Ágoston koráig visszamennünk, elég volna csak a racionalizmusig, Descartesig, aki a *res cogitans* és *res extensa* szembeállításával az embert mint autonóm szubjektumot szembeállítja a világgal és Istennel.² Ennek következtében az ember (antropológiai irányultsága szerint) önmagát mindennek a mértékévé és normájává teszi. A racionalizmus korát oly nagy mértékben meghatározó és befolyásoló differenciált tudás mindent ok-okozati összefüggésben látott és értelmezett. Így minden okozat megmagyarázható az azt létrehozó okból. Vagyis ebben a szemléletben teljesen feleslegessé válik az Isten mint hipotézis, mint valamilyen okság magyarázata. Persze aztán az ember nagy árat fizetett az élet majd minden területére kiterjedő tervező és beavatkozó magatartása miatt. Rá kellett döbbernünk, hogy sok esetben az eredmények olyan látszatot keltenek, hogy tökéletesen képesek vagyunk uralkodni a világon és közben az életünk nem más, mint kiszolgáltatottság a krízisek és katasztrófák közepette, legyenek azok egyéniek vagy világméretűek. Manapság az egész világot a pesszimizmus határozza meg a jövőt illetően. Vagy azért, mert nem látjuk a kivezető utat a szegénységből, vagy azért, mert az úgynevezett jóléti államok megfeledkeztek a gazdasági versengésben a lelkünkéről. Látjuk azután a forrásaink végességét is és mármár a tudományos fejlődésünk határait is. Másik nagy gondja a mai posztmodern pluralista társadalomnak az egyetemes alapértékek vitája és felismerése. Meg kell vallanunk, hogy sok esetben nem tudunk, nem vagyunk képesek egy egyetemes, felelősségteljes alapot biztosítani a társadalom erkölceit illetően. Persze ha fel is ismernénk az alapot, akkor az elfogadtatás sok esetben meghaladná képességeinket.

Az egyháznak az Istenről szóló beszédében egyfelől arra kell törekednie, hogy ilyen és hasonló kérdésekre meg tudjon válaszolni - ilyen értelemben a hit és a teológia jogosan nyeri vissza lényeges funkcióját az egyéni

¹ Lásd PERCZEL ISTVÁN: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése, Szent Ágoston és Arany-szájú Szent János metafizikája és misztikája* (Atlantisz, 1999) Első rész/I és III./7.

² A *res cogitans* az emberben, az ÉN-ben a kételkedésből megmaradt gondolkodást jelenti. Ennek ellentétpárja a *res extensa*, ami a külső testi (kiterjedéssel rendelkező) világra vonatkozik. (SH atlasz: Filozófia [Bp.: Springer, 1999] 105-107p.)

és társadalmi problémák tekintetében -, másfelől azonban azzal is számolnunk kell, hogy az istenhítnak túl kell mutatnia az egyéni és társadalmi problémákon. Nagyon óvatosnak kell lennünk abban a törekvésben, hogy világossá tegyük Isten szerepét a világban, mert megvan a veszélye annak, hogy Isten igazi létét elhomályosítsuk. Hiszen ha Istenre csak problémáink és előttünk tornyosuló feladataink tekintetében lenne szükségünk, akkor ez a kapcsolat könnyedén érdekkapcsolattá válhatna, és így a lényeg ugyancsak felismerhetetlenné válna. A mi istentanúságunk alapvető jegye, hogy „tudjuk”, Isten minden vágyakozásunkat és keresésünket megelőzve van jelen az életünkben. Ő az, Aki egészen váratlanul felkelti bennünk ezeket az érzéseket és nem remélt módon be is teljesíti azokat.

Ki ez az Isten? Megismerhető-e? Ha nem, miért nem? És ha igen, milyen mértékben és hogyan? Mennyire lehet ebben segítségünkre a filozófia? Számatalan úton és módon megközelíthetők ezek a kérdések. A legbiztosabb választ maga Isten adja meg számunkra az Ő Kijelentésében, az Írottban és Élőben egyaránt. Mégis a biztos Forrást nem szem elől tévesztve, keressük a választ Ágostonnal együtt. Ismerjük meg a hippoi püspök gondolatait, hitvallását. Ágoston a keresztyén filozófia alapjait fektette le, amelyben magává teszi az antik filozófiai örökséget is. Olyan alapot teremt meg, ami Descartesén át, egészen a mai időkig előre mutat.

Különös az ágostoni önismereti út, az Istenhez fordulás, de mégis olyan értékekre találhatunk benne, amelyek évezredek óta velünk vannak. A történelem spirálján keringenek, aminek kezdete, tengelye és célja maga Isten. Hogy a mai keresztyénségnek és azon belül is a protestáns teológiának mennyire kell megismernie ezeket az örökségeket, azt hiszem, egyikünk számára sem lehet kérdés. Mindemmellet pedig elkerülhetetlenül felmerül a kérdés, hogy milyen mértékben beszélhetünk a keresztyén filozófia létjogosultságáról a filozófia abszolút és nem abszolút értelmén belül?³

E rövid tanulmányban először is szeretném nagyvonalakban feltárni azokat a filozófiai örökségeket, amelyek alapvetően meghatározták a II. és IV. századi teológiai gondolkodást, s melyek többé-kevésbé beépültek Ágoston illumináció tanába is, utána szeretném megismertetni magát a tanítelt és annak episztemológiai következményeit,⁴ és legvégül az „abszolút” filozófia felől megközelítve néhány megfontolandó és gondolatébresztő probléma felvetésével szeretném „magára hagyni” a bölcsességszerető Kedves Olvasót.

³ Itt az „abszolút” filozófia alatt olyan ismeretet és tudást értek, amely teljes mértékben érdektelen és tiszta, ahogyan azt HALASY-NAGY JÓZSEF is hangsúlyozza *A filozófia kis tükre* című munkájában. Ahogyan erre később Halasy és még sokan mások is rámutatnak, ez a tudás így öncélú lesz, és ezen karakterétől motiváltan tragikussá válik.

⁴ Ennél a résznél térnek ki részletesebben a címben felvetett antik gondolatra, miszerint *csak a hasonló ismerheti meg a hasonlót*.

*Isten és a kozmosz változhatatlan és eredetére nézve egy*⁵

A II. század a neoplatonikus bölcseletben találta meg a kapcsolódási pontokat, ezen belül azonban fő feladata az apologetizmus volt.⁶ Aztán az ókori hagyomány tovább gyűrűzött a III. és IV. század teológiájában is, és egyfajta platonikus örökségként a következőkben foglalható össze:

- a) A valóság isteni megalapozása. A természetben és szellemiségben mindenütt az isteni *logosz* (értelem) rejtőzik.
- b) Az *arche* (eredet) kérdése a változó dolgok összefüggésében. Hogyan lett a káoszból kozmosz?
- c) A teljes valóság végső egységének kutatása (deduktív módon⁷).
- d) Az *arche* egységes alapelveként való meghatározása mint minden okozatnak az oka.⁸
- e) Isten mint első ok az emberi megismerés számára megközelíthetetlen, felfoghatatlan. Ez volt a platonizmus alapmeggyőződése.

A zsidó-keresztyén kinyilatkoztatás részben elfogadja, beilleszti tanításaiba a platonikus bölcselet állításait Istenről, különösen is az egyre és változhatatlanra vonatkozóan. Ez azonban nem jelenti azt, hogy mennynek és földnek teremtőjében, a mindenható Istenben csak első okot láttak volna, hiszen a hit tanúságtételében nem lehet pusztán bölcseleti aspektusokra építeni. A cél a patrisztikában sokkal inkább az volt, hogy átvegyék az ókori bölcseleti hagyományokat, és ezeket transzformálva asszimilálják az isteni kijelentés alapján. Az istenkérdést illetően ez elsődlegesen két nagyon fontos irányba mutat tovább: a szerető és személyes Isten irányába.⁹ Egészen a XX. századig kísérletek vannak arra, hogy értékeljék ezt a korszakot és benne a platóni isten-idea tant. Harnack mondja, hogy a platóni gondolatok a keresztyén teológián belül a teológia hellenizálódásához vezettek, ami átszővi az egész dogmarendszert. Harnacknak sok tekintetben igazat adhatunk abban,

⁵ A rövid, összegző elemzés csak a témánkkal kapcsolatos háttér-információkat tartalmazza. Az itt használt és a további irodalomhoz lásd THEODER SCHNEIDER szerkesztésében: *A dogmatika kézikönyve* (Vigillia; Bp. 1996), azon belül is az I. kötet harmadik fejezetét: *Dogmatörténeti fejlődés*

⁶ Gondoljunk csak Jusztinoszra, Theophiloszra, Melitora, Kelemenre, Ireneuszra vagy Origenészre.

⁷ Az egészről visszakövetkeztetünk az eredetre.

⁸ Ha az *arche* változhatatlan, akkor mozdulatlan és szenvedésre képtelen.

⁹ Meg kell jegyeznünk, hogy az ókori teológia is felismeri többé-kevésbé ezt az utat, hiszen Alexandriai Philon az Isten változhatatlanságát az Isteni hűségnek rendeli alá, így egy olyan dialektikus Istenkép jelenik meg, amelyben Isten válaszol, „változó” Isten, aki képes együtt szenvedni másokkal.

hogy az olyan fogalmak beépítése, mint a változhatatlanság, szenvedni nem tudás (apáthia) komoly kérdéseket vetnek fel, amelyek bizonyos vonatkozásaiban kihatással vannak a keresztyén erkölcsstanra is (lásd peláguszi vita). Más összetevőiben pedig olyan kérdések is felmerülhetnek, amelyek már az üdvtörténet drámájához vezetnek el bennünket. Különösen is abban az összefüggésben, hogy hol van Isten odafordulása az (bukott) emberhez? Ez a probléma pedig már magában hordozza azt a veszélyt, hogy ebben a drámai szituációban kizárólagosan az önerőből történő emberi megújulásra helyeződik át a hangsúly (ahogyan azt láthatjuk a racionalizmus, humanizmus, felvilágosodás, idealizmus és egzisztencializmus gondolkodóinál).

Az Isten felfoghatatlansága és felfoghatósága

Mielőtt rátérnénk a probléma Ágoston általi kifejtésére, mindenképpen le kell szögeznünk, hogy az alcímben felvetődött kérdés filozófiailag és teológiailag egyaránt releváns. A vallás felől megközelítve meglehetősen egyszerű a dolgunk, hiszen ha elgondolkozunk azon, hogy mit is akar kifejezni a vallás maga, akkor arra a megállapításra jutunk, hogy az ember és az érzék feletti (transzcendens) között létesülő tudatról van szó. C.G Jung így ír erről: „[...] hogy a vallási szimbólumok származási helye nem a fej, hanem valami más, talán a szív, mindenestre valami pszichikus mélyréteg, ami nem igen hasonlít a tudatra, mely mindig csak a felszín. Ezért is van a vallási szimbólumoknak kimondottan kinyilatkoztatás jellegük, azaz: rendszerint a tudattalan lelki tevékenység spontán termékei. Bárminek hamarabb nevezhetők, mint kiszeltnek; sőt éppenséggel évezredek folyamán nőtték-növekedtek, akár a növények, mint az emberi lélek természetes kinyilatkoztatásai.”¹⁰ Ez jól megfigyelhető az istenfogalom megértésében, alakulásában, miszerint a transzcendencia nemcsak azt jelenti, hogy Isten nem látható, érzéki jelenség, hanem annál több: a látható jelenségvilágon felülemelkedő „szellemi lény”. Persze a vallások világában ez nagyon sokféleképpen bontakozik ki, de elsődlegesnek tekinthető az a tény, hogy a megfogalmazások mögött alapjában véve azonos meglátások húzódnak meg. A magasabb rendű monoteisztikus vallásokban Isten egyenlővé válik a világ végső magyarázatával, a feltétel nélküli abszolút valósággal. Az egyén számára azonban mindvégig személyes hatalom marad, akitől egész létezése függ, és akinek mindig felelősséggel tartozik, akit tisztelni kell, és akihez a legnagyobb bizalommal fordulhat. Persze a feuerbachi kérdés mindig is ott motoszkál az emberi értelemben, hogy vajon az istenfogalom nem csupán az emberi vágyak és eszmények kivetítése-e a valóságra? A hívő ember számára azonban

¹⁰ C.G. JUNG: *Gondolatok a vallásról és a keresztyénségről* (Bp.1996) 12. p.

Isten minden kétséget kizáróan a valóságot jelenti, mégpedig a legtökéletesebb és legvalóságosabb valóságot.

A filozófiatörténetnek meg kell győznie bennünket arról, hogy a filozófia önmagától is eljut az istenkérdéshez mint a valóság végső alapjához, hiszen ez hosszú ideig a filozófia egyik fő feladatához tartozott, mint ami az egyetemesre és az átfogóra irányuló kérdések megválaszolását jelentette. Persze itt legtöbbször a feltétlen valóság¹¹ kérdése merül fel, ami egyfelől azt jelenti, hogy mindennek feltétele, másfelől, hogy semmit sem feltételez önmagán kívül, így abszolútnak, tökéletesen függetlennek tekinthető. Mit értünk feltétlen valóság alatt, ez a döntő kérdés. Ezen aztán hosszasan el is rágódik a filozófia. Persze nagyon vigyázni kell a meghatározással, azokat a szempontokat szem előtt tartva, hogy ez a feltétlen valóság mennyire egyezik meg „anyagában” a világgal (ateizmus), vagy ha éppen teista megközelítésből szemléljük a kérdést, akkor pedig arra, hogy valamiféleképpen a világot származtatni legyünk képesek az általunk meghatározott feltétlen valóságból, hiszen nem feltételezhetünk olyan transzcendenciát (világfelettséget), aminek semmilyen kapcsolata sincs a világgal. Úgy gondolom, nem kell nagyon belemélyednünk a problémába, hogy észrevegyük, a vallás és filozófia meghatározása sokszor ugyanarról az isteni létezésről beszél, csak míg a vallás istennek hívja, addig a filozófia a világfölötti feltétlen valóságra utal. Persze a vallási istenfogalom messze meghaladhatja a filozófiai fogalmakat, hiszen a transzcendens abszolút valóságfogalma nem ugyanaz, mint az önmagát kijelentő, szabadítást és üdvösséget adó, történelmet irányító élő Isten. Persze ez a tétel sok esetben fordítva is igaz lehet, amikor egy vallás az isteneit olyan antropomorf módon ábrázolja, hogy a vallásos ember istenképe nem lesz képes több lenni, mint maga az ember.¹²

A másik nagy problémakört ennek a résznek az alcíme abban hordozza magában, ami az Isten megismerhetőségére és felfoghatatlanságára vonatkozik. Itt mindenképpen episztemológiai kérdésekbe ütközünk. A válaszokat nagyon egyszerűen csoportosítva feloszthatjuk azokra a nézetekre, amelyek Isten megismerhetetlensége mellett teszik le a voksot - persze itt Isten alatt sok esetben a filozófiai megfogalmazás szerint beszélhetünk abszolút transzcendens valóságról is -, őket összefoglaló néven agnosztikusoknak nevezzük. Szerintük az emberi értelem képtelen arra, hogy a valóság

¹¹ Felesleges lenne magát a feltétlen valóság tételét kétségbe vonni, hiszen ha van valami a semmivel szemben (Leibniz és Heidegger nagy kérdése, miért van valami a semmivel szemben), akkor az is feltételezhető, hogy olyan valamiről beszéljünk, ami a végső ténylegesség.

¹² Gondoljunk csak arra, hogyan kritizálta a filozófia az ókori görög vallást, ami színessége és változatossága ellenére babonáival és naiv gyermek képzeivel már nem tudta kielégíteni azoknak a nagy gondolkodóknak a lelki világát, akik új fejezetet nyitottak az emberiség történelmében.

lényegéről tudományos jellegű megalapozott ismereteket szerezzen. Az empirizmus minden válfaja így ebben az értelemben agnosztikus álláspontot képvisel.¹³ Aztán ide kell sorolnunk a relativizmust, különböző válfajait, amelyek megkérdőjelezzik az emberi állítások igazságát és általános érvényét. A másik nagy csoportba tartoznak azok, akik nem zárkoznak el az Isten megismerhetőségétől. Itt megemlíthetjük Kantot, hiszen a gyakorlati ész posztulátumaként Isten megismeréséről beszél.¹⁴ Feltétlenül ide kell sorolnunk azokat a reformátorokat is, akik úgy gondolták, hogy az isteni megismeréshez nem az emberi értelem (ami a bűn által megromlott), hanem egyedül az isteni kinyilatkoztatást elfogadó hit vezet el.¹⁵ A reformátoroknak igazuk van, amikor az emberi értelem ezen korlátait hangsúlyozzák (Barthhal egyetemben). Mindenesre azonban elgondolkodtató, hogy a kezdeményezés akkor is Istennél maradhat, ha az ember felismeri értelme segítségével saját létének lényegét, hiszen a Teremtő és teremtmény vonatkozásban az emberi értelem Isten adományának tekinthető, ami a megromlása után is képes lehet bizonyos felismerésekre, akár Isten létezésével kapcsolatosan is. Ha ez nem így volna, vajon ez az értelem mit tudna kezdeni az isteni kinyilatkoztatással. A „*credo ut intelligam; intelligo ut credam*” (hiszek, hogy megismerjek, megismerek, hogy higgyek) elvének mindenképpen szem előtt kell maradnia, hiszen az ember a hitben fejtheti ki a megismerés lehetőségeit, amint fordítva, a hit igazolja a belátást.

Így jutunk el Ágostonig, akinél ugyanezek a problémák jelentek meg. *Csak a hasonló ismerheti meg a hasonlót.*¹⁶ Ahhoz, hogy világosan lássuk miről is beszél Ágoston a hasonlóságra vonatkozóan, ami a filozófusoknál általában ontológiai természetű, jó kiindulási pont az illumináció tan, ami elvezet bennünket ahhoz az ágostoni felismeréshez, hogy a hasonlóság nem más, mint a teremtett valóság helyreállítása, amelyet az emberi értelem a

¹³ Ide sorolható még Kant is, aki az elméleti megismerés lehetőségein belül szintén agnosztikus álláspontot foglal el, ez az álláspont annyiban különbözik a többitől, hogy Kant nem Isten létezését vonja kétségbe, hanem azt bizonyítja be, hogy az elméleti ész nem adhat biztos választ sem állító, sem tagadó értelemben.

¹⁴ Ugyanis az emberi cselekvést irányító (gyakorlati) ész felismeri az erkölcsiség *a priori* feltétlen követelményét, amiből Kant levezeti az akarat szabadságát, ami a praktikus ész első posztulátuma lesz, közvetve pedig a lélek halhatatlansága és a boldogsággal megajándékozott Isten léte.

¹⁵ Századunkban ez a gondolat Barth teológiájában ismét felerősödött. Barth azt hangsúlyozza, hogy aki bizonyítani akarja Isten létezését, az nem tesz mást, mint az emberi értelemnek rendelni Öt alá. Márpedig mi emberek semmi esetre sem rendelkezhetünk Isten felett.

¹⁶ „Ez az antik ismeretelméleti elv első megfogalmazásban Empedoklésznál található meg [Die Fragmente der Vorsokratiker, , a görög szöveg kiadása német fordítással: H. Diels; 6. Kiadás: W. Kranz, Berlin 1951-52, B 109.tördék.]. Alkalmazza azonban már Platon is a *Timaios*szban [Timaiosz 45 C.] és Arisztotelész is [A lélekről I. 2. 404 B.] mint a látás feltételét.” A fent említett hivatkozások **PERCZEL ISTVÁN**: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése* c. könyvből átvéve (Atlantisz, 1999) 66-67. p.

bűnbeeséskor elveszített.¹⁷ Ahhoz, hogy elégségesen megérthessük az illumináció tant, vissza kell mennünk az ágostoni a teremtéstörténet-értelmezéshez.

Teremtett és nem teremtett világosság

Ágoston a teremtés leírását nagyon komolyan vette. Számára ez nem egy fikció, hanem a keresztyén hitet megalapozó szilárd és hiteles tudósítás. A kezdetet kétféleképpen értette és magyarázta: 1) átvitt, szimbolikus értelemben és 2) szó szerint. Átvitt értelemben a teremtés nem volt más, mint Isten Igéje (Szava), a nem teremtett Bölcsesség, és Világosság, az örökkévaló Logosz (pre-egzisztens Krisztus), Akiben és Aki által nyer értelmet minden teremtmény.¹⁸ Szó szerinti értelmezésében a kezdet az idő kezdetét is jelentette. A kérdés itt az, hogy ez a kezdet a teremtés kiindulási pontját jelenti-e, mint a teremtés része, vagy ez a kezdet az időiség felett áll? Ágoston hangsúlyozza, hogy minden kétséget kizáróan a világ teremtése nem időben következett be, hanem az idővel egyetemben.¹⁹ Ebből a feltételezésből logikailag máris arra következtethetünk, hogy nem beszélhetünk időről a világ teremtését megelőzően, hiszen az idő létezéséhez szükség van a teremtett világra. A *De civitate Dei*-ben arra is rámutat, hogy Isten mindent egyazon „időben” teremtett, és a teremtmények megjelenése és elrendezése történt meg az idő keretein belül, ahogyan az előttünk van a hat nap leírásában.²⁰ Mindennek, ami láthatóvá vált, megvolt az „elrejtett magja, őscsírája” abban az Istenben, Aki nem köthető az időhöz, hiszen Isten maga az idő felett álló létező.²¹ Ez a láthatatlan „csíra” vált láthatóvá a létezésben, mint amit Isten beoltott az anyagba. Ez az értelmezés hozzásegít bennünket ahhoz, hogy megoldjuk a teremtett és nem teremtett világosság problémáját. Az egyik kérdés ott merül fel, hogy hogyan beszélhetünk világosságról az égítetek megteremtése előtt, ami csak a negyedik nap eseménye. Ha az ágostoni gondolatmenetet követjük, akkor időbeli különbség nem áll fenn a teremtésen belül, csak a megjelenésben. Így a világosságot Istennel azonosíthatjuk, Aki maga a teremtést megelőző Bölcsesség, az örökkévaló Fiú és Lélek. A teremtett valóság létezése mindent megelőzően azonos lesz az isteni egzisztén-

¹⁷ Perczel István jogosan veti fel az itt jelentkező problémát, miszerint Ágoston elképzelése az antik filozófia szempontjából képtelenségnek tűnik. A tétel megfogalmazásának értelmezése ugyanis azt jelenti, hogy a létezés bizonyos szintjén álló valóság csak valami vele azonos szintű valóság számára válik láthatóvá, és megismerhetővé. (uo. 67. p.)

¹⁸ ÁGOSTON: *Vallomások*, Városi István fordításában (Gondolat, Bp. 1982) XIII. könyv 5/6. 426-27. p.

¹⁹ ST. AUGUSTINE: *City of God*, angolra fordította: Henry Bettenson (Penguin, 1972) XI. 6. 435. p.

²⁰ uo. XI. 8. 437-38. p.

²¹ *Vallomások*, XII. 15. 395-398. p.

ciával, továbbá a fizikai értelemben vett fény elválaszthatatlan lesz a Világosságtól, aki maga Isten. Érezhetjük a különbséget, ami abban mutatkozik meg, hogy a teremtett fény a szem számára válik láthatóvá, míg a Világosság a maga teremtetlenségében a lélek számára válik csak érzékelhetővé. Ágoston felhívja a figyelmünket arra, hogy a kétféle (fizikai és nem fizikai) világosság között óriási minőségi különbség áll fenn, hiszen a Világosságnak ebben az értelmezésben csak szimbolikus jelentése van előttünk, mely Isten tulajdonságának (lényegének) egyik leírására alkalmas, ugyanakkor a fizikai értelemben vett fény (és minden teremtmény) forrását tekintve Istenre vonatkoztatható.²² Érdekes itt megfigyelni azt, hogy Ágoston gondolatmenetében a fény mint teológiai fogalom, szimbólum válik jelentőssé, és eközben szinte teljesen elveszíti fizikai karakterét, és Istenről ad számunkra információt. Vajon beszélhetnénk bármilyen szimbolikus megfogalmazásról, hogyha először nem tapasztalnánk meg a fény fizikai jellemzőit? Persze, hogy nem, ezért csak a fény érzékelése teszi lehetővé számunkra, hogy azt később elvont, absztrakt formában Istenre vonatkoztassuk, és beszéljünk a teremtés első három napját bevilágító isteni világosságról. Több szempontból is fontos lesz, ahogyan Isten számára is az volt, hogy a negyedik napon megteremtse az égitesteket, mint a fizikai fény forrásait. Elsődleges szempont, hogy lássuk a különbséget Teremtő és teremtmény, a kétféle világosság között, ami később más fogalmi aspektusokra is nagyon jól alkalmazható lesz. Ilyen például a bölcsesség, a teremtett és nem teremtett, ami szintén a fény analógiája szerint elkülöníthető a (teremtett) intellektusra, ami azonban gyökereit tekintve mindvégig a bölcsességnek a része, és magára a Bölcsességre. Ugyanígy határozható meg az erény, igazság teremtett és örök formája, mint ami Istenben van. Láthatjuk, hogy a Világosság, Bölcsesség, Igazság, a Teremtő egy és ugyanaz az Isten, Aki mindent életre hív, Aki megvilágosít bennünket. Ez lesz majd az a fő koncepció, ami a megvilágosodás tan alapját képezi.²³

²² uo. X. könyv 291-303. p.

²³ Itt a Kedves Olvasó joggal hiányolhatja, hogy a fény, illetve világosság meghatározásánál nem beszéltem a sötétségről. Ágoston a *De civitate Dei*-ben foglalkozik a világosság és a sötétség elválasztásával (XI. 19.), ugyanis a világosság teremtett valóságán belül is felállít egyfajta hierarchiát, és a teremtett fényt először az angyalok világára vonatkoztatja, akik ezzel a fényvel jöttek létre. Az angyalok azonban szabad akaratukból következően fel is lázadhattak Isten ellen. A sötétség és a világosság így nem másnak a szimbóluma, mint a tisztának és a tisztátalannak a szétválasztása, úgy az angyalok világában, mint az emberekében. Ebből arra következhetünk, hogy az emberek értelme és lelke ugyancsak a világossággal teremtett. Mindennapi tapasztalataink elégségesen meggyőznek bennünket arról, hogy az ismereteink sötétséghez is vezethetnek, a bűn következménye miatt. A sötétség a fény hiányát jelenti, ami átvitt értelmében a mi szabad választásunknak a következménye. Ebből az állapotból a megvilágosodás nem mást jelent, mint a teremtés helyreállítását, Isten céljának beteljesítését, a megváltást.

Ágoston illumináció tana

Kiindulási pontnak vehetjük azt a platóni elgondolást, amely szerint, az individualitás látszatát Platón azzal a hasonlattal adja meg, hogy a lélek a tükrök sokaságában tetszeleg, így lelkünknek különböző megjelenései csupán tükröződések. Nyilvánvalóan Ágoston ebbe a gondolatba kapcsolódott bele, amely a nyugati teológia számára a megvilágosodás tant évszázadokra érvényes módon formálta. Ágoston számára megkérdőjelezhetetlenül szilárdan állt – minden egyébbel szemben – a keresztyén krisztusi azonosság. Ez elsősorban az ember önállóságából és individuális személyiségéből indult ki. Az ember felismeri, hogy önmaga is fénné válhat, amennyiben képes meglátni a magasabb fényességet, ami az ő számára is világít. Ez a felismerés a létezéssel való kapcsolatában a legnagyobb mélységeket képes elérni. Ágoston úgy jeleníti meg a platóni gondolat keresztyén változatát, mint a lélek (és értelem) isteni hasonlatosságát. A Szentháromságról írt művében²⁴ Istent kétséget kizáróan felfoghatatlannak, de nem tökéletesen leírhatatlannak ábrázolja. Az *Imago Dei* (az istenarcú ember, vagy Isten hasonlatosságára teremtett ember) igazolja azt, hogy számára Isten nem tökéletesen leírhatatlan. A Szentháromság nyomait, képmását keresve, egyre magasabb szintre eljutva leírható Isten annak ellenére, hogy a felemelkedés végpontja leírhatatlan marad. „Nem véletlen, hogy Ágoston a Szentháromságot a lélek legbenső életével, szellemi képességeinek egységével próbálja szemléltetni. A megigazult lelkek osztályrészéül jutó 'színről színre látás' ugyanis az ő megfogalmazásában azt jelenti, hogy az értelemben levő istenképmásban – az emlékezet, felfogóképesség, akarat hármasságában – megszűnik minden esetlegesség, változás és a lélek örök változatlanságban fog látni mindent.”²⁵ Ebben az állapotában az értelem tisztán fogja látni a Szentháromságot, ebben a világosságban már nem marad semmi sem kétséges.²⁶ Fontos itt megjegyeznünk, hogy az Ágostoni értelmezés szerint az Istenre vonatkoztatott bármilyen tökéletesség nem járulékként értendő, hanem úgy, mint ami az Ő lényegéhez tartozik. Minden tulajdonsága egyenlő Önmagával, azaz lényegével. És ez az a pont, ahol egyszerre belép a felfoghatatlanság is, hiszen a fent említett meghatározást ugyan láthatjuk, mégsem tudjuk elképzelni, hogy ez valójában mit jelent.

Az értelemben lévő isteni képmás képességeihez tartozik az emlékezet, a felfogóképesség, és az akarat vagy szeretet. Az illumináció megélése (az *Imago Dei*) az értelemben csak kegyelem szerint birtokolhatja a lényegét.

²⁴ ST. AUGUSTINE: *On the Holy Trinity*, angolra fordította: Arthur West Haddan (megjelent a *Nicean and Post-Nicean Fathers III.* kötetében; Michigan, 1956) XV. fejezet

²⁵ PERCZEL ISTVÁN: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése* (Atlantisz, 1999) 56-57. p.

²⁶ ST. AUGUSTINE: *On the Holy Trinity* XV. fejezet.

Mindez arra mutat rá az ágostoni tanokban, hogy a teremtmény formálódik, újjá formálódik a változhatatlan Isten által, aki maga a (aktuális) Forma. A tükörhasonlathoz visszatérve, Isten a világban ebben a képmásban szemlélhető a legvilágosabban. A transzcendenciát az adja, hogy a tükör (az értelem és annak képességei), amiben a képmás van, egészen más lényegű, mint az eredeti. Az immanencia viszont az, hogy a képmás valamiféleképpen megfelel az eredetinek, annak közvetlen hatásáról tanúskodik.²⁷ Az emberi értelem önmaga marad, de mert egészen megtisztul, képessé válik a fölötte álló, őt teremtő valóság szemlélésére. Az illumináció tan tulajdonképpen arra ad választ, hogyan juthatunk az ideák birtokába az érzéki tapasztalástól függetlenül. Az örök igazságok számunkra az isteni sugárzás világossága által adóttak, ahol a szem egyenlő lesz a szellem és lélek erejével, a megvilágított dolgok a megismerés tárgyai, a nap pedig az igazság ereje.²⁸ Az emberi létezésnek így az a célja, hogy megvilágított látó létezéssé váljon, azért hogy a felismerés realizálódhasson. A megvilágosodás tehát egész egzisztenciáját megérinti és kimozdítja. Fennáll azonban a lehetősége annak, hogy az ember elveszíti önmagát és sötétséggé válik. Az emberi lét mozgásai így - akár erkölcsi, akár lelki vagy szellemi az - elsötétedési vagy megvilágosodási mozgások lesznek. Csak úgy érhetjük el valós létünket, ha a fénnel identikussá válunk. Csak akkor élünk valójában, ha saját magunk is fénné leszünk az isteni megismerésben, elismerésben, önmagunk igazi megismerésében.

Mindezek alapján Ágoston eljut az istenélmény egészen új formájához, amiről a következőképpen olvashatunk: „Intést kaptam ebből, hogy térjek magamba, és azért bensőm mélységébe léptem. Megtehettem, mert te lettél segítőm. Beléptem. Lelkem szeme bármilyen gyöngé volt, de lelkem e szeme fölött, értelmem fölött, változhatatlan világosságot láttam. Nem a testi szemmel is látható mindennapi világosságot. Nem is ezzel a világossággal valami egyneműt, ennél talán nagyobb, vakítóbban világítót és özönével mindent betöltőt. Nem ebből származott, hanem másmilyen volt, minden egyébtől ugyancsak eltérő. Nem úgy terült értelmem felé, mint például vízre az olaj vagy földünkre az ég. Magasabban volt, mert ő alkotott engem és én alatta voltam, hiszen tőle kaptam a létezésemet. Ha valaki az igazságot ismeri, ismeri ezt a fényt is. És ha valaki ezt ismeri, az örökkévalóságot ismeri. A szeretet ismeri őt. Ó örök igazság! Ó igaz szeretet! Ó szeretetreméltó örökkévalóság! [O aeterna veritas! O vera charitas! O chara aeternitas!] Te vagy ez Istenem. Éjjel-nappal hozzád sóhajtozom. Midőn első ízben észrevettelek, magadhoz emeltél engem, hogy rádöbbenjek: valóban létezik, amit ismernem

²⁷ Az istenről alkotott fogalmaink lelkünk képességeinek tanúsága szerint valamiféleképpen megfelelhetnek az Ő egyedüli lényének.

²⁸ Ágoston tulajdonképpen itt az újplatonikus fénymetafizika egyik tradicionális képét veszi elő.

kellene, de ismeretére még nem vagyok alkalmas. Nagy erősen reám sugartzál és visszalökted gyöngé pillantásomat. Szeretet és borzalom remegett végig rajtam. Ráeszméltem, hogy messze bolyongok tőled és nem hasonlítok hozzád ezen a vidéken. Mintha a magasságból szavadat hallottam volna: 'én az erősek eledele vagyok, növekedj és eszel majd belőlem. Nem te változtatsz azonban engem magadba, mint a test eledelét hanem te változol majd belém'. Megértettem, hogy 'a gonoszságért bünteted az embert, és kezded alatt pókhálóként elenyészik élete' [Zsolt.38, 12] És fölkiáltottam: tehát az igazság semmi, mert sem véges sem végtelen terek közein nem ömölhetsz széjjel? Te visszakiáltottál hozzám a messzeségből: 'íme, bizony én vagyok, aki vagyok' [II.Móz.3.14] Hallgatóztam és mintha a szívemben hallottam volna az ígéket, és kételkedésre többé okom nem maradt. Könnyebben kételkedtem volna életemen, semmint azon, hogy van igazság és értelmünk megismeri azt a teremtmények révén.²⁹ Láthatjuk, hogy itt már Ágoston se tükörről, se képmásról csak boldogító világosságról beszél. Gyönyörűen érzékelteti - írja Perczel István - Ágoston az élmény paradoxonát: „a világosság megmutatkozik, de mégsem látható, megismerszik, de mégsem ismerhető. Látott és mégsem látott.” Ő az alkotó, maga Isten. Első látásra úgy tűnhet, hogy az egész istenélmény ellentmond mindannak, ami a fentiekben elhangzott az Isten megismerhetőségére és a Szentháromságra vonatkozóan, azonban éppen az ágostoni Szentháromság értelmezésben válik az illuminációtan az ágostoni episztemológia kulcsává.³⁰ Eszerint a Szentháromság értelmezésében az Atya lesz az örökkévalóság (az élet forrása), a Fiú lesz az igazság, és a Szentlélek lesz a szeretet, a „szem”, az istenlátás szerve. Ágoston hű marad az antik ismeretelméleti elvhez (*csak a hasonló ismerheti meg a hasonlót*) és annak ontológiai következményeihez. A teremtmény ugyanis önmaga sohasem ismerheti meg az Istent, de az isteni lényeghez tartozó Szentlélek segítségével siet az elbukott, gyöngé embernek és a „teremtett értelem teremtetlen tekintetűvé válik”.³¹

Az illumináció tanának megközelítése az „abszolút”³² filozófia felől

Ha a címben megfogalmazott értelemben beszélünk bármilyen fajta filozófiai megismerésről, legyen az a realizmus vagy az idealizmus vagy az utóbbinak még elvontabb formája, ami Kantnál jelenik meg a transzcendentális idealizmusban, akkor egy valamit mindenképpen le kell szögeznünk, mégpedig azt, hogy az episztemológiai kérdések kutatásánál nem indulhatunk

²⁹ ÁGOSTON: *Vallomások*, Városi István fordítása (Gondolat, Bp., 1982.)196-198. p.

³⁰ PERCZEL ISTVÁN: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése* (Atlantisz, 1999.) 98. p.

³¹ uo. III. fejezet / 7.

³² Abszolút alatt, mint ahogyan arra már korábban is utaltam a tiszta érdekmentes tudást, filozófiát értem.

ki semmiféle előzetes álláspontból. A meggyőződésre vonatkozó kérdés így nem az első, hanem éppen az utolsó kérdése az ismeretelméletnek, hiszen semmilyen előítélet, meggyőződés sem befolyásolhat ebben az értelemben bennünket. A megismerés lényege tehát rejtély marad, egészen a vizsgálódás végéig. Ugyanakkor a kiindulásunk fő szempontja is világos, melyben azt határoztuk el, hogy minden tekintélyelvtől, előítélettől stb. elhatároljuk magunkat a filozófiai megismerés során. A filozófia méltán tűzheti ki maga elé a Platón által is meghatározott feladatot, ami az igazi létezőben való részesülés volt. Ha az antik világ filozófiatörténetére gondolunk, akkor ezt a feladatot nem különösebben volt nehéz teljesíteni, legalábbis abból a szempontból, hogy akkor a filozófia magában foglalt számos tudományt is, sőt ha valaki úgy kívánta, akkor a filozófián belül a vallás felé is megtalálhatta az utat, vagy éppen ellenkezőleg teljesen eltávolodhatott attól. A középkorra minden megváltozott. Az úgynevezett szaktudományok (amiket eddig az antik kor filozófiája képes volt magában hordozni) éppen csak tengődtek. A teológia és vallás pedig soha nem látott módon virágzásnak indult. Ebben az időszakban még nem beszélhetünk a teológia és filozófia elkülönüléséről, hiszen a teológián belül rengeteg filozófiai elem volt.³³ A változás abban állt be, hogy míg az ókorban a vallás a filozófiának volt alárendelve, addig a középkorra a filozófia sorsa megváltozott, és a teológia a filozófia felé emelkedett (*philosophia est ancilla theologiae*). Jelentett-e ez visszaesést a filozófiai vizsgálódáson belül? Nos, annyiban mindenképpen, hogy a filozófia elvesztette autonóm jellegét, átalakult, és ez azért történt így, mert gyökeresen megváltozott a vallás maga is az antik világhoz képest. Az ókor vallása semmilyen tekintélytől (kijelentéstől) sem függött, ezért számos aspektusában megegyezett a mindennapi gondolkozással, amennyiben az ókori filozófus vallási kérdésekben is nyilatkozott, ezt minden külső befolyás nélkül tehetette (majdnem mindig, mert azért Szókratészt éppen az istenek ellen való lázadás egyik vádjával ítélték halálra). Szókratész idejében a népvallás már csak hagyományából tengődött, a vallást lényegileg pedig a filozófia határozta meg, igazolta. A középkorban azonban a Kijelentés mint meghatározó tekintély végig uralta a szellemiségét. Ez az új állapot pedig mérhetetlenül eltávolodott a filozófia antik értelmezésétől. Sokan azt mondják, hogy a középkor filozófiája csak látszat és díszítése a teológiai igazságoknak. Mindent a teológia határoz meg, mind a metafizikai, mind az ontológiai vizsgálódásokon belül. Az ókor metafizikája (Platón és Arisztotelész) bámulatra méltó emberi igyekezet, ami nagyszerűen bizonyítja, hogy az emberi szellem még a lehetetlen is megpróbálja. Ezzel szemben a középkor mindent a Kijelentés tekintélyéhez mér, legyen az logika, metafizika, vagy ismeretelmélet. Felmerülhet a kérdés,

³³ Gondoljunk Aquinói Tamásra.

hogy ilyen közegben beszélhetünk—e egyáltalán filozófiáról (legalábbis a szó „abszolút” értelmében)?

A reneszánsz forradalma nagy lendülettel lát neki a filozófia régi tekintélyének helyreállításához. Nem ment könnyen, ha csak Giordano Brunora gondolunk!³⁴ Az újkorban Bacon és Descartes kezdeményezésére a filozófia ismét eltávolodik a vallástól (teológiától), és így külön utakon végzik munkájukat. Ettől függetlenül számtalan törekvés irányul arra, hogy a teológia és filozófia valamilyen szintézisre juthasson. Persze az „abszolút” filozófia és a Tekintélyre épülő teológia már önmagában is kérdésessé teszi bármiféle konszenzusnak a lehetőségét.

A fentiekben Platónt követve a filozófia lényegét abban határoztuk meg, hogy az nem más, mint részesedés az igazi létezőben. A tudományok differenciálódása következtében azonban majdnem minden tudomány kitűzheti ezt az alapelvet. Mégis a vallás, a teológia veszi át elsősorban és tűzi zászlajára a legsikeresebben, hiszen ezt a részesedést elsősorban nem önmaga által, önmagán belül látja megvalósíthatónak, hanem kívülről, az isteni Tekintély felől, annak kegyelméből. Erre láttunk csodálatos példát az illuminációtanban. Milyen filozófia is vehetné fel ezzel a versenyt? Nos, ha az „abszolút” filozófia felől közelítünk az illuminációtan felé, akkor láthatjuk, hogy az abszolút kifejezés igen csak alárendeltté transzformálódik. A filozófiának mindig is elsődleges célja marad a megismerés, mégpedig az olyan, ami minden előfeltételtől mentes, autonóm, szabad és tiszta. Éppen ezért ez a megismerés nagyon öncélúvá válhat, és sokszor semmi gyakorlati haszna sincs. Mégis kár volna önmagunkban elnyomni ezt a titkos vágyat, ami ilyen tudás felé törtet. Kár volna csak azért megnyomorítani gondolatainkat, mert világi és egyházi pozíciónk tekintélye megköveteli tőlünk, hogy érdekből lemondjunk erről a „szabadságról” és „jó fiúknak” bizonyuljunk! A filozófia öncélúsága mellett azonban mindig az igazságot keresi. Mi az igazság? Hol az igazság? Ahányan vagyunk, annyiféleképpen keressük és találjuk meg rá a választ. Ha a filozófus az öncélú megismerés mellett dönt, ami minden tekintélytől és befolyástól mentes, akkor utoléri végzete, megismerése tragikussá lesz, hiszen előbb-utóbb önmagát oltja ki. Nem szabad lebecsülnünk azonban azokat a bátor embereket, akiknek volt merészségük ezen a „tragikus” úton haladni (Kant, Schopenhauer vagy éppen Nietzsche), hiszen kritikájuk „szabadságuk” misszió volt. Mi van az út végén, nem tudjuk. Arról van itt elsősorban szó, hogy mit lehet és mit nem lehet az embernek. Az sem mindegy, hogyan fogunk bele e nagy vállalkozásba, milyen céllal, milyen

³⁴ Milyen furcsa egybeesés, Brunóval és Szókratésszal is a vallás végzett, valamit elárul ez a filozófia és vallás összeférhetetlenségéről, de magáról a keresztyén vallás olykor ostoba buzgalmáról is, ami nem egyszer ellentmondott mindannak a Tekintélynek, ami által kormányoztatva érezte magát. 400 évnek kellett eltelnie, hogy a napokban a katolikus egyház feje „hivatatalosan” is elismerje, hogy mégsem kellett volna azt a máglyát meggyújtani.

motivációkkal és milyen eszközökkel. Szükségszerű-e, hogy a mélybe zuhanjunk? Igen! Hiszen csak ebből a mélységből emelkedhetünk ki. Ez a fel-emelkedés, amiről én beszélek már túlmutat mindenben, túlmutat értelmünkön, lelkünkön, egész egzisztenciánkon. „A filozófus az, akinek a gondolatok történetében missziója van az életben - hangsúlyozza Bergson - aki hoz ide valamit és hordoz itt valamit: egyszerű szavakká tördelhetetlen valóságot, mely nem azonos semmivel, nem utánozható semmivel. Misszió, az életteremtő Esmélés üzenete, pillanatnyi megvilágosodása az egyénben.”³⁵

³⁵ BERGSON: *Teremtő Fejlődés*, bevezetés (fordította és a bevezetést írta Dienes Valéria), MTA Bp. 1930. 7. p.

FELHASZNÁLT IRODALOM

ALAN D. FITZGERALD: *Augustine through the ages* (An Encyclopedia); Eerdmans 1998.

ÁGOSTON: *Vallomások*, Városi István fordításában (gondolat, Bp. 1982.)

ST. AUGUSTINE: *City of God*, angolra fordította: Henry Bettenson (Penguin, 1972.)

ST. AUGUSTINE: *On the Holy Trinity*, angolra fordította: Arthur W. Haddan (megjelent a Nicean and Post-Nicean Fathers III. kötetében, Michigan 1956.)

BERGSON: *Teremtő fejlődés* (fordította: Dienes valéria), MTA Bp. 1930.

GILSON ETIENNE: *The Christian Philosophy of St. Augustine* (Random House; N. Y. 1960.)

HALASY-NAGY JÓZSEF: *A filozófia kis tükre* (Bp.)

JUNG C. G.: *Gondolatok a vallásról és keresztyénségről* (Bp. 1996.)

PERCZEL ISTVÁN: *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése* (Atlantisz 1999.)

SH ATLASZ: *Filozófia* (Bp, Springer 1999.)

THEODOR SCHNEIDER (szerk.): *A dogmatika kézikönyve* (Vigilia, Bp. 1996)