KENDEFFY GÁBOR

Ágoston misztikája

Amennyiben a misztika az Istennel való személyes és közvetlen egyesülésről szóló vallomást jelenti, vagy bármiféle olyan személyes Isten-tapasztalás leírását, amely világosan megkülönböztethető a fogalmi megismeréstől, a teológiai spekulációtól, Ágostont nem tekinthetjük misztikusnak. Ha az isteni lényeg meglátásához vezető elragadtatás krónikásaként számítanánk rá, akkor is csalódnunk kell. Másfelől azonban mégsem véletlenül vált a hippói püspök az egész középkori misztikus hagyomány legfontosabb kiindulópontjává. Úgy a *Vallomások* személyes hangú „visszamlékezéseiben," mint több pasztorális vagy doktrinális műben az Istenhez való fogalmi, ismeretelméleti eszközökkel leírható felemelkedés a fogalmin túlihoz vezet. A kérdés egyik legkiválóbb specialistája, G. Bonner helyesen állapítja meg, hogy Ágostonnál a misztika nem választható el az ismeretelmélettől.[1] És ezzel – ahogy egy másik jeles kutató, B. McGinn leszögezi – nem is rítt ki különösebben az ókeresztény gondolkodók közül.[2] Tanulmányomban először összefoglalom a *Vallomások*ban olvasható felemelkedés-beszámolók legfontosabb vonásait, majd felmutatom a párhuzamokat ezen szövegek és egyes doktrinális művek teológiai-filozófiai fejtegetései között – megerősítendő a fent említett kutatók véleményét. Végül a *Vallomások* kérdéses passzusainak és egyes pasztorális célú egzegetikai írások eksztázis-értelmezéseinek az összevetése révén szeretnék hozzájárulni a misztika és az aszcenzió ágostoni fogalmának jobb megértéséhez.

1. Misztikus felemelkedések a Vallomások*ban*

A *Vallomások*ban a kutatók legnagyobb része három olyan, egyes szám első személyű szövegrészt különböztet meg, amelyek Istenhez való személyes felemelkedés-kísérletről szólnak (7, 10, 16-17; 7, 17, 23; 9, 10, 24-26) – közülük az első kettő a tulajdonképpeni megtérés és a megkeresztelés előtti időszakra vonatkozik.[3] A felemel-

[1] G. Bonner: „The Spirituality of Saint Augustine and its Influence on Western Mysticism," in: G. Bonner: *God's Decree and Man's Destiny*, London 1987, 148.

[2] B. McGinn: *The Foundations of Mysticism. Origins to Fifth Century*, London 1992, 230skk.

[3] A szövegek legújabb részletes elemzéséhez l. B. McGinn: „Mysticism in the *Confessions*. Four Passages Revisited," in: Augustine: *Mystic and Mystagogue* (Collectanea Augustiniana), eds. F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt, New York 1994, 251-286.

kedési próbálkozás (*conabar*) és a visszazuhanás (*repellebar*) azonban már korábban is megjelennek a műben, csak éppen nem a személyes Isten-tapasztalás kontextusában, hanem olyan fejtegetésekben, amelyek Isten természete mint intellektuális probléma körül forognak, szoros összefüggésben a „Honnan a rossz?" kérdésével.[4] A *Vallomások* szerzője szerint ugyanis az Én nevű szereplő azért volt képtelen feltárni a rossz igazi okát és természetét, mert Istent kiterjedt szubsztanciaként képzelte el. Valójában az egész hetedik könyv arról szól, hogy az Én Isten ösztönzésére hogyan próbálta az értelem tekintetével szemlélni az isteni természetet – sikertelenül. Az isteni ösztönzés külső módja volt az, hogy eljutottak az Énhez a „platonikusok könyvei," amelyek figyelmeztetésére (*inde admonitus*) megpróbált felemelkedni a „változhatatlan fény" látásához. Ezek a könyvek a beszámoló szerint leginkább az örök, változatlan, kiterjedés nélküli isteni bölcsesség gondolatával és az abban való részesedés ígéretével ösztönzik az Én gondolkodását és a későbbi felemelkedés-kísérleteket.

Az első „felemelkedés-kísérlet"[5] jellegzetességeit így vázolhatjuk fel:

1) Az Én lelkének szemével megpillantja a nem térben, hanem ontológiailag a lélek fölött lévő változhatatlan fényt (Istent), amely nem fokozatilag, hanem természetében tér el az érzékelhető fénytől.
2) Isten nemcsak tárgya a látásnak, hanem tevőlegesen (felemeléssel: *adsumpsisti me*) közre is működik a felemelkedésben.
3) A fény megpillantása egyszerre ébreszt szeretetet és rettegést (*Et contremui amore et horrore*).
4) A fény azonnal visszaveri az értelem tekintetét (…*et reverberasti infirmitatem aspectus mei*).
5) A felemelkedés kettős bizonysággal szolgál: Isten mint kiterjedéssel nem rendelkező valóság létezéséről és az Én képtelenségéről arra, hogy szemlélje Őt: „Magadhoz emeltél, hogy lássam: létezik, amit láthatnék, de én még nem vagyok az, aki láthat." Az Én előtt feltárul saját „távolsága," különbözősége Istentől: „és rájöttem, hogy messze vagyok tőled," valahol „a különbözőség honában" (*in regione dissimilitudinis*).[6]
6) A „fényélményhez" „hallási élmény" is társul, nevezetesen Isten *távolról* jövő kiáltása: „Vagyok, aki vagyok."
7) A mérleg mégis pozitív. Nemcsak az Isten mint romolhatatlan szubsztancia létére vonatkozó intellektuális kétség oszlik el a felemelkedés nyomán, hanem a reménytelenség is azt illetően, hogy megismerhető-e; az Én már reménykedhet

4 *Conf.* 4, 15, 27; 7, 3, 5.
5 *Conf.* 7, 10, 16-17.
6 Szemben a *media regio salutis*-szal (*Conf.* 7,7,11), az üdvözítő középső tartománnyal, amelyet akkor foglal el az ember, amikor alárendeli magát Istennek, önmagának pedig alárendeli az időbeli dolgokat.

abban, hogy Istent a teremtményeken keresztül szemlélheti (*Római levél* 1, 20). Ezzel Ágoston „szkeptikus korszakának" (*desperatio veri inveniendi*) vége.
8) Amiképpen filozófiai spekukációhoz kapcsolódik az „élmény" leírása, úgy abba is torkollik. Amint az a rögtön ezután következő elmélkedésből kiderül, az Én nem közvetlenül a platonikusok könyveinek hatására, hanem csak ezen felemelkedési kísérlet elméleti feldolgozása során találja meg a megoldást a „Honnan a rossz?" kérdésére, és számol le az isteni romolhatatlanságot fenyegető roszsz szubsztancia létével.[7]

A első tanulságait levonó második felemelkedési kísérlet[8] legfontosabb vonásai a következők:

1) A lélek immár nem egyszeri nekifutásból emelkedik fel, hanem a *Római levél* 1, 20-hoz híven fokozatonként (*gradatim*), a teremtett világ létszintjein keresztül. Ennek az útnak a stratégiai állomásai magának a léleknek az egyre magasabb rendű képességei: az érzékelő lélekrész, az egyes érzékeket koordináló belső érzék és az értelem.
2) A lélek tevékenyégein keresztül zajló aszcenzió legfőbb elve: *mi mit ítél meg (iudicare) mi alapján?* Így jut el az Én az értelem ítélkezésének alapjául szolgáló változhatatlan fényig.
3) A felmenetel során az Én egyre inkább visszavonul, és elvonatkoztat a testi képzetektől.
4) Ennek ellenére ismét csak egy röpke pillantást képes vetni arra, „ami létezik," „a bizonytalan tekintet erőfeszítésével" (*in ictu trepidantis aspectus*), amelyet megintcsak visszaver a változhatatlan fény.
5) A felmenetel után egyszerre marad szeretet és kielégületlenség.

A visszaemlékező a látás és nem-látás feszült egyidejűsége mögött az Isten iránti szeretet és nem-szeretet egyidejűségét fedezi fel. A második felemelkedés kudarcából azt a tanulságot vonja le, hogy a változhatatlan fény tartós szemléléséhez Krisztusra van szükség mint közvetítőre, mivel az Igének a testben való részesedése teszi lehetővé az embernek a bölcsességben való részesedését. A felmenetelt ez a lemenetel teszi lehetővé, továbbá az ebbe vetett hit, valamint utánzása a *humilitas*on keresztül.[9]

7 *Conf.* 7, 11, 17–13, 19.

8 *Conf.* 7, 14, 20.

9 *Conf.* 7, 18, 24–19, 25. Ez a felismerés már az első felemelkedés leírásában megjelent implicit módon. Ott ugyanis a különbözőség tartományába visszavetett Én *mintha (tanquam)* ezt a hangot hallaná a magasból: „Én az erősek eledele vagyok, növekedj, és eszel majd belőlem. Nem te változtatsz azonban engem magadba, mint tested eledelét, hanem te változol majd belém" (Városi István fordítása). Erre visszautalva jellemzi most ekképpen Jézus Krisztust: „aki az eledelt, amelynek befogadására még gyenge voltam, a hús-vér testhez keverte" (Városi István fordítása módosítással.) Az ember átválto-

A harmadik aszcenziót,[10] amely akkor játszódik, amikor az Én és a halála előtt álló Monika arról beszélgetnek, milyen lesz a szentek élete, a következőképpen jellemezhetjük:

1) Ez szintén fokozatos (*gradatim*) felemelkedés a külső és a belső világon keresztül az értelem fölött álló igazsághoz, jóllehet a lelki képességek hierarchiája itt nincs részletezve, ahogy az ítélkezés sem kap említést a továbblépés elveként.
2) A lélek visszahúzódik a testi ingerektől, a saját, testi eredetű képzeteitől és képzeleti képeitől, a szavaktól és jelektől, sőt önmagától is, tehát túllép önmagán. Ezt Ágoston a hallgatás metaforájával fejezi ki.
3) Megkülönbözteti az előző felemelkedésektől társas jellege: ketten együtt, beszélgetve teszik meg – legalábbis egy darabon – a belső utat.[11]
4) Az eredmény ekkor is csak az igazság – amit ez a szöveg a „fogyhatatlan bőség tartományának" (*regio ubertatis indeficientis*) nevez[12] – szerény (*modice*) és röpke megérintése (*rapida cogitatione attingimus*).
5) Ez a szerény megérintés azonban „a szív teljes erőfeszítésével" (*toto ictu cordis*) történik – és nem a „látás bizonytalan erőfeszítésével" (*in ictu trepidantis aspectus*), mint a korábbi felemelkedéskor.
6) Az a rejtélyes kijelentés, miszerint „otthagytuk lekötözve a lélek zsengéit" (*reliquimus ibi religatas primitias spiritus*), arra utal, hogy ezt a röpke pillantást már hit kísérte, ami mintegy az Istennek felajánlott zsenge áldozat.[13]
7) Ebből következően itt nem találkozunk a kielégületlenség emlékével – helyette azzal a reménnyel, hogy ez a röpke élmény az üdvösségben tartósítható. Ez a derűs alaphang abból is fakad, hogy – mint láttuk – a cél itt már eleve nem a tartós Isten-szemlélet elérése, hanem az üdvösség állapotának előkóstolása.
8) Végül Isten már nemcsak annyiban a felemelkedés célja, amennyiben legfőbb létező és változhatatlan igazság, hanem úgy is, mint mindazon létezők teremtője, amelyeken túljutva megpillanthatja Őt az értelem.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy a *Vallomások* ekszt́ázis-felfogása szerint a kudarc része az isteni pedagógiának. Ebben láthatjuk a legnagyobb különbséget *A lélek nagysága* című fiatalkori dialógus (387/8) misztikus programjához képest,

zása e táplálékká azáltal (és az abba vetett hit által) vált lehetővé, hogy ez a táplálék keveredett az emberrel.

[10] *Conf.* 9, 10, 24-25.

[11] A sóvárgó befelé-emelkedés gondolkodás és beszéd révén *(cogitando et loquendo)* zajlik – egy darabig, majd újra hangos beszéddel. Ennek első fázisa a *mens* (önmaga általi) átlépésénél – a felsóhajtással *(suspiravimus)* ér véget; itt lép be a csend, majd „a lélek zsengéinek" felajánlása után térnek vissza újra a beszédhez.

[12] Szemben a bukott ember állapotával, a regio *dissimilitudinis*szel (7, 10, 16), valamint az üdvözítő középső tartománnyal (*media regio salutis*, l. fentebb).

[13] Vö. *De fide et symbolo* 10, 23; *De diversis quaestionibus* LXXXIII, qu. 67, 6. L. Augustine: *Confessions*, A text and commentary by J. J. O'Donnell, Oxford: 1992, ad locum.

amely az emberi lélek Istenhez való aszcenziójában (az általában a léleknél megkülönböztethető hétből) öt szintet sorol fel.[14] Érdemes kiemelni a második (negyedik) fokozatot (*purgatio*), amelynek az értelmezők szerint megfeleltethető a *Vallomások* második felemelkedés-története. A közös jellemzők: a lélek többre tartja magát a testnél, és elfordul tőle; a felebaráti szeretet gyakorlása; az emberi tekintély követése; fáradozás (*labor*), szorongás és halálfélelem; az isteni gondviselésbe vetett váltakozó erősségű hit. Csakhogy a *Vallomások* szóban forgó helyén nem az történik, aminek a dialógus szerint azok vannak kitéve, akik már ezen a szinten Isten szemléletére tesznek kísérletet:

> …őket oly erővel veri vissza az igazság fénye, hogy nem csupán semmi jót, hanem egyenesen temérdek rosszat vélnek benne felfedezni, sőt el is vitatják tőle az igazság nevet, és valamiféle nyomorúságos vággyal és gyönyörűséggel, az orvoslást elátkozva menekülnek vissza önnön sötétségükbe, amit beteges tekintetük még el tud elviselni.[15]

Ezzel szemben a *Vallomások* szerint, mint láthattuk, a lélek a kudarctól nem veszíti el kedvét az igazság kutatására, hanem kielégületlensége ellenére – vagy épp azáltal – csak még nagyobb bátorítást kap.

Hasonlóképpen az ostiai látomás leírása sem feleltethető meg a dialógus felosztása szerinti harmadik (ötödik) szintnek (*tranquillitas*, *constantia*),[16] hiszen ott a léleknek reménykedő és vágyakozó, de egyáltalán nem sziklaszilárd és hajlíthatatlan állapotáról van szó. A *Vallomások*ban, ha szabad ezt mondani, a kudarc a projekt része. Erre a gondolatra a következő utáni fejezetben fogok visszatérni.

2. Teológiai reflexió és misztika

Amint arra már utaltam, a *Vallomások* több, az eksztázistörténeteket megelőző helyén előfordulnak utalások bizonyos „felemelkedési" törekvésekre és „visszahullásokra," mégpedig az isteni természetről és a rosszról szóló hagyományos teológiai-filozófiai vizsgálódások kontextusában. Ezek tétje elsősorban valamely, az isteni természettel összefüggő probléma megoldása, jóllehet személyes, önéletrajzi

[14] *De quantitate animae* 33, 72-76. Ebben a műben Ágoston a boldogító Isten-látást még a földi életben várta. Ez a mű a *Vallomások*tól eltérően a felemelkedésben inkább a lélek, mint Isten aktivitását hangsúlyozza. A két írás között egyfajta középső álláspontot képvisel a *De sermone Domini in monte* című írás (393-4), amely az evangéliumi nyolc boldogságot felelteti meg a lélek felemelkedésében elérhető nyolc fokozatnak (2, 10–4, 12.). Itt Ágoston a boldogító bölcsességet csak a halál után tartja elérhetőnek, és nagyobb hangsúlyt helyez a lélek felemelkedésében a Szentlélek aktivitására, illetve az emberi erőfeszítésen belül a praktikus, aktív szeretetre.

[15] *De quant. an.* 33, 73. Azokat a magyar nyelvű idézeteket, melyek fordítóját nem jelölöm meg, a saját fordításomban közlöm.

[16] *De quant. an.* 33, 74.

narratíva keretein belül. Emellett azonban úgy ebben a műben, mint az egyházatya több más írásában arra is találunk példát, hogy hasonló logikájú és metaforikájú szövegek nem személyes beszámoló, hanem teológiai-ismeretelméleti elmélkedés formáját öltik.

Így például a *Vallomások* 10. könyvében Ágoston, amikor arra a kérdésre keresi választ, hogy hol találja meg Istent, a testi világból kiindulva az érzékeken és a belső érzéken át az értelmi emlékezetig jut fel – ugyanaz az útvonal, mint az aszcenziós beszámolókban –, majd azt a következtetést vonja le, hogy a lélek önmagában és ugyanakkor önmaga fölött találja meg Istent. De hol szereztünk tudomást (*didicimus*) Istenről, mielőtt az emlékezetbe került volna?

> Akkor hát hol találtalak meg téged, hogy tudomást szerezzek rólad? Mielőtt ugyanis tudtam volna rólad, nem voltál az emlékezetemben. Hol találtalak meg téged, hogy tudjak rólad? Hacsak nem tebenned, önmagam fölött [*in te supra me*]? És tér sehol [*nusquam locus*]. Hol közeledünk, hol távolodunk, és tér sehol.[17]

Az ontológiai és ismeretelméleti fejtegetés tehát ugyanabba az elképzelhetetlen képbe torkollik, mint amivel az ostiai látomás leírásában találkoztunk, amely szerint az Én *túllépett önmagán*, *kiterjesztette önmagát*, és értelmével önmaga „fölé" került, és megérintette az értelem fölött örökké fennmaradó igazságot.[18] A „tér sehol" paradoxona arra figyelmeztet, hogy a térbeli kifejezéseket nem a térre kell vonatkoztatni; a „fölött" kifejezés tökéletességi fokot jelent, a „közeledik", és a „távolodik" tökéletesedést és tökéletlenedést, Istenhez hasonlatosabbá vagy tőle különbözőbbé válást.

A szabad akaratról második könyvének „istenbizonyításában"[19] Ágoston a *Vallomások*ban szereplő második felemelkedés-leíráshoz hasonló gondolatmenetet követ: a „mi ítél meg mit mi alapján?" elve szerint halad „felfelé" a testi világtól az érzékeken, majd a belső érzéken át az értelemig és tovább. Ezen a ponton felteszi a kérdést: valóban Isten az az értelemnél magasabb rendű valami (a pusztán értelemmel felfogható matematikai, logikai, morális stb. szabályok összessége), aminek alapján az értelem megítéli a belső érzék ítélkező munkáját?[20] Az igenlő válaszhoz be kell bizonyítani, hogy örök, változhatatlan, romolhatatlan szabályokról van szó, amelyek esetén a közösségi hozzáférés semmit sem von le az egyéni hozzáférés mértékéből – épp ellenkezőleg.[21] A bizonyítás egy újabb, alulról felfelé vezető gondolatmenettel történik, amely azt firtatja, hogy miért tetszenek nekünk a természet és a művészet szépségei, és a választ a számok változhatatlan, örök, az értelem felett álló

[17] *Conf.* 10, 26, 34. Heidl György fordítása kiegészítéssel.

[18] Vö. *Conf.* 7, 10, 17.

[19] *Lib. arb.* 2, 3, 4-18, 46. L. E. Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1931, 25skk.

[20] *Lib. arb.* 2, 6, 14.

[21] *Lib. arb.* 2, 7, 15-19.

törvényeiben és az egység hasonlóan jellemezhető fogalmában találja meg.[22] A számosság törvényei ugyanúgy változhatatlan forrásai a testi szépség megítélésének, mint ahogy az erkölcsi megítélés a bölcsességet alkotó, ugyancsak örök és változhatatlan morális szabályokból indul ki; szám és bölcsesség valójában ugyanannak az örök Igazságnak a két aspektusa.

Ennek az amúgy semmiféle személyes Isten-tapasztalásról nem valló gondolatmenetnek egy lényeges pontján ezt olvassuk a matematikai törvények világáról:

> Amikor ugyanis szemügyre veszem a számok változhatatlan igazságát, és annak valamiféle hálókamráját (*cubile*), szentélyét (*penetrale*), hazáját (*regionem*) – vagy alkalmazzunk bármilyen más megfelelő szót a számok otthonára, székhelyére – akkor a testi dolgoktól messze távolodom. És ha találok is valamit, amit el tudok gondolni, olyasmit nem találok, amit képes lennék szavakba önteni. Ezért mintegy kimerülve visszatérek a mi tájainkra, hogy beszélni tudjak, és arról beszélek, amit a szemem előtt látok, úgy, ahogy általában beszélni szoktak az emberek.[23]

Az időbeli szépség egyre magasabb fokozatainak és a rájuk vonatkozó értelmi műveleteknek a számba vétele tehát óhatatlanul a legbelül és legfelül rejtőzködő, valamiféle sérthetetlen belső szentélybe visszahúzódó Igazsággal való találkozásba torkollik, amely adekvát módon nem fejezhető ki.[24] Az igazság „dallamos és beszédes csöndje," az „igazság fénye" nyújtja már ebben az életben is a legnagyobb boldogságot.[25]

Néhány fejezettel később újabb alulról felfelé haladó gondolatmenet vezet immár a művészi szépség példáitól – melyekben ugyancsak számviszonyok fejeződnek ki – az örök számossághoz. Itt a fénymetaforika mellett a *Vallomások* ekszt ázisleírásának azt a gondolatát is megtaláljuk, hogy az értelem tekintete nem képes megmaradni a változhatatlan igazság szemléleténél:

> Tehát a művész lelkén is túl kell lépned, hogy az örökkévaló számot lásd: s már fel is ragyog előtted belső lakhelyéről és az igazság rejtett szentélyéből a bölcsesség. Ha pillantásod még nem eléggé erős, és visszariad tőle, fordítsd szellemi tekintetedet arra az útra, amelyet nyájasan megmutatott számodra, és ne feledd, hogy csak elhalasztottad a látást, amivel majd újra megpróbálkozhatsz, ha erősebb és egészségesebb leszel.[26]

[22] *Lib. arb.* 2, 8, 20-24.

[23] *Lib. arb.* 2, 11, 30. (Tar Ibolya fordítása módosításokkal.)

[24] Vö. *Conf.* 10, 25, 36: „De hol vagy emlékezetemben, Uram, hol vagy ott? Miféle fekhelyet [*cubile*] készítettél magadnak? Milyen szentélyt [*sanctuarium*] építettél a magad számára?" (Heidl György fordítása.)

[25] *Lib. arb.* 13, 35.

[26] *Lib. arb.* 2,16, 42. (Tar Ibolya fordítása, módosításokkal.)

Az igaz vallásról (De vera religione) lapjain Ágoston úgy következtet Isten létére, hogy felteszi a kérdést: mi az, amit az érzéki testekben gyönyörködtet bennünket.[27] Ez az érvelés ugyancsak a „mi ítél, miről és mi alapján" elvet követve halad a testekben tetsző összhangtól és hasonlóságtól a lélek megismerő képességein keresztül az értelem feletti Összhang, Hasonlóság, Egység felé, amit a szerző „változhatatlan Igazság"-nak, „a mindenható alkotóművész művészeté"-nek (*ars omnipotentis artificis*), minden művészet (jártasság) törvényének (*lex omnium artium*) is nevez.[28] Ez már szemlélhető a lélek szemei által, méghozzá azzal egyenes arányban, hogy az ember mennyire képes szeretetét az időleges dolgoktól Isten felé fordítani.[29] Ugyanerről a műben Ágoston mint „igazi fény"-ről is beszél, amelyet reszketve (*palpitat*) pillant meg a lélek, amíg meg nem szabadult a testi megszokástól, és nem tette önmagát *egyszerű*vé.[30]

A *Beszédek Szent János evangéliumáról* egyik helyén[31] Ágoston megkísérli, hogy az Atya és a Fiú egységét kutassa tevékenységük szempontjából, és a probléma megvilágítása érdekében a *Vallomások*ban olvasható fokozatos gondolati felemelkedést javasolja a teremtményeken keresztül, amelynek során a lélek fokozatosan túllép (*transcendere, transire*) az időbeli világ létszintjein azzal a céllal, hogy Istent megérinthesse (*Deum tangere*). A folyamat döntő lépése az, amikor a szerző a testi világon belüli eddigi túllépés-sorozat, szemügyrevétel, rangsorolás, megkülönböztetés, mérlegelés alanyára (*considerator istorum omnium, discriminator, distinctor, appensor*) kérdez rá, aki a lélek, és magára a mércére, ami a Bölcsesség (*libra Sapientiae*). Ezen a szinten csap át a hagyományos filozófiai-teológiai eszközökkel végzett elmélkedés „misztikus" Isten-megközelítésbe, ami a lélek „önátlépését" jelenti: „Lépd át tehát a lelkedet is! Áraszd magad fölé a lelkedet, hogy megérintsd az Istent, akiről azt mondják neked, hogy 'hol a te Istened' "![32]

Az a felemelkedés tehát, ami a *Vallomások* 7. és 9. könyvében mint misztikus élmény fogalmazódik meg, Ágoston műveinek más helyein gyakran teológiai-ismeretelméleti reflexióként olvasható. A hippói püspök felfogásában a fogalmon túli valóság nem egy irracionális, intellektuálisan le nem írható folyamat révén, hanem a filozófiai elmélkedés eredményeképpen közelíthető meg.

[27] *Vera rel.* 34, 64-35, 65.

[28] *Vera rel.* 30, 56.

[29] *Vera rel.* 29, 52-32, 60.

[30] *Vera rel.* 35, 65.

[31] *Tract. In Ioh. Ev.* 20, 11.

[32] *Tract. In Ioh. Ev.* 20, 12. Révészné Bartók Gertrúd fordítása. Hasonlóval találkozunk a *147. Levél*ben (Isten látásáról) is (16, 38-18, 45.), ahol a gondolati felmenetel elve az eddigiekhez hasonlóan a megkülönböztetés *(discernere)*: a testeket a külső szemek, a képzeteket a belső szemek különböztetik meg egymástól, ahogyan ez utóbbiak különböztetik meg a megismerés különböző fokozatait is egymástól; ezt egy belső, változhatatlan fényben teszik, amelynek szemlélete az isteni lényeg látását jelenti.

3. Felemelkedés és visszaesés mint életprogram

Ágoston számos művében megemlíti az eksztázis örökkévalóságig tartósult változatát, amely az üdvözültek jussa lesz. Ez az isteni lényeg színről színre látását, de nem annak teljesen kimerítő megragadását jelenti – ebben a esetben ugyanis eltűnne a teremtő és a teremtett közti különbség.[33] Elismer azonban kivételképpen olyan esetet is, amikor a lélek már ebben az életben elragadtatás révén – mintegy a testből kilépve – képes az isteni lényeg már nem röpke, de azért időleges szemléletére. Ez utóbbi élmény, amikor „az ember felemeltetik az értelmi és értelemmel felfogható dolgok tartományába" (*in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur*),[34] az egyházatya szerint csak kivételes embereknek jutott ki, amilyen Pál és Mózes voltak.[35] *A Teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* című értekezés 12. könyve az effajta elragadtatást olyan, alacsonyabb szintű elragadtatások egyenes folytatásaként írja le, amelyek szintén Isten ajándékai, de érzéki eredetű képzeleti képekből állnak össze: ilyenkor az ember a közvetlen érzéki képektől, a testi világ közvetlen érzékelésétől „ragadtatik el."[36] Az ilyenkor bekövetkező közvetlen Isten-látás a lelket magához emelő Isten kegyelmének köszönhető (*secundum assumentis Dei gratiam*), amiképpen a lélek röpke felemelkedése is a *Vallomások* szerint (*tu adsumpsisti me*).[37] Jóllehet ebben a „tartományban" a boldogság az említett kivételektől eltekintve csak a halál után, az üdvözült állapotban „iható saját forrásából," mégis, „onnan valami permet erre az emberi életre is leszáll [*inde aspergitur aliquid huic humanae vitae*], hogy e világ kísértései közepette bátran, igazságosan és okosan élhessünk."[38] Az isteni lényeg e töredékes megismerését ugyanezzel a szóval (*aspergi*) fejezi ki a *Vallomások* leírása a harmadik felemelkedésről.[39] Az Isten-látásnak ez a leszivárgása tehát az aszcenzión keresztül valósul meg.

Az egyházatya több, a *Vallomások* után született pasztorális célú írásmagyarázó művében foglalkozik az eksztázis (*excessus mentis*: az értelem kilépése önmagából)

33 *Epistola* 147 (*De videndo Deo*), 15, 37.

34 Ami a *regio* szó használatát illeti, vö. *Lib. arb.* 1, 11, 30: *et eius quasi cubile ac penetrale vel regionem quamdam*; *Lib. arb.* 2, 16, 42: *nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum*; *Conf.* 7, 7, 11: *media regio salutis*; 7, 10, 17: *regio dissimilitudinis*; 10, 20, 24: *regio ubertatis indeficientis.*

35 Vö. *Epistola* 147, 13, 32.

36 *Gen. ad litt.* 12, 25, 53-26, 54.

37 *Conf.* 7, 10, 16.

38 *Gen. ad litt.* 12, 26, 54.

39 *Conf.* 9, 10, 23: „Szívünk ajkával áhítoztunk magasságos forrásvizedre, az élet forrására, mely tenálad van, permetével behintve [*aspersi*] felfogóképességünkhöz mérten valamiképpen gondolkozni tudjunk erről az oly hatamas dologról." Vö. *Contra Academicos* 2, 2, 6 (feltehetően a *Vallomások*beli második felemelkedés-történetet ihlető eseményre visszaemlékezve): „Akkor aztán, ahogy egy egészen parányi fény felderengett előttem [*quantulocumque iam lumine asperso*], a filozófia arca oly mértékben megmutatkozott számomra, hogy […]." Vö. *Lib. arb.* 2, 13, 35: „[…] és mi tagadjuk, hogy boldogok vagyunk, miközben az igazság öntöz [*irrigamur*] és táplál bennünket?"

fogalmával.[40] A szóban forgó helyek kulcsfontosságú vonatkoztatási pontja a 31. (30.) zsoltár 23. verse ebben a latin fordításban: *Ego dixi in ecstasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum* („Én azt mondtam eksztázisomban:[41] Elvettettem szemeid elől"); valamint a 42. (41.) zsoltár 5. verse ebben a latin szövegezésben: *Et effudi super me animam meam* („És kiárasztottam magam fölé a lelkemet").[42] Az e szavakban kifejeződő tapasztalatot világosan megkülönbözteti Pál közvetlen Isten-látásától.[43] A *Vallomások* önéletrajzi célú aszcenzió-leírásaihoz hasonló történet bontakozik ki előttünk:1) A lélek *maga fölé* emelkedik Isten, a változhatatlan fény látására, *megérintésére,* ami éppen csak felvillan szemei előtt (*coruscatio*),[44] majd jön a visszaesés, mert a lélek képtelen a ragyogást lelki szemeivel elviselni.[45]

2) A felemelkedés felemeltetés – Krisztus vonja magához az embert a magasba, ami azért lehetséges, mert egyszer teljesen leereszkedett az emberhez, és testté lett:

> Az ember elbukott [*cecidit*], és ha ő nem bukott volna el, nem bocsáttatna alá, aki felemelje. Mi elbuktunk, ő lereszkedett [*descendit*]. Ő a magasba hágott [*ascendit*], mi felemeltetünk [*levamur*], mivel felhágni csak az tud, aki maga ereszkedett le [*nemo ascendit, nisi descendit*].[46]

3) Kettős tapasztalásról kapunk hírt, amelynek tárgya egyfelől a változhatatlan fény, másfelől önmagunk, saját állapotunk:

> Ahogy értelme a magasba emeltetett [értsd: a zsoltárosé], valami fenségeset látott, és nem volt teljesen ott, ahol az van, amit látott. És amikor, ha szabad ezt mondani, felvillant az örök fény [*coruscatione facta*], amelyben meglátta, hogy nincs ott, ahol az van, amit valahogyan képes volt megérteni, azt is meglátta, hogy hol van, és hogy az emberi bűnök mennyire sorvasztják és szorongatják.[47]

40 A legfontosabb helyek: *Enarrationes in Psalmos* 26, 2, 8; 30, *enarr.* 3, *sermo* 2, 2; 34, *sermo* 2, 6; 37, 12; 99, 6; *Sermones* 52, 6, 16. A vonatkozó összes lényeges szöveghivatkozást és a helyek elemzését lásd itt: A. Mandouze : *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1968, 665skk.; McGinn: *The Foundations of Mysticism*, 236skk.

41 A Károli-fordításban: „Én ugyan azt gondoltam ijedtemben: [...]"

42 A Károli-fordítás egészen mást jelent: „megkeseredem lelkemben." A zsoltárhely jelentőségéről Ágoston misztikájában l. Németh Csaba készülő doktori disszertációja (CEU, Mediaeval Studies), első fejezet.

43 *Enarr. in Ps.* 30, *enarr.* 3, *sermo* 2, 2; 37, 12.

44 Vö. *Conf.* 10, 27, 38 (a korábbi felemelkedésre visszaemlékezve).

45 *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6; 37, 12.; 99, 6; *Sermones* 52, 6, 16.

46 *Enarr. in Ps.* 26, 2, 8.

47 *Enarr. in Ps.* 37, 12; vö. *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6; *Sermones* 52, 6, 16: „Messze fent vagy, messze lent vagyok." Vö. *Conf.* 7, 10, 16: „Magadhoz emeltél, hogy lássam: létezik, amit láthatnék, de én még nem vagyok az, aki láthat."

4) Az örök fény látásához rettegés társul; az *extasis* másik jelentése a hippói püspök szerint: rémület (*pavor*).[48]

5) A visszaesés után megmarad a vágy az újabb látásra.[49]

6) A felemelkedés a teremtett dolgok szemléletén keresztül halad.[50]

7) Az Istenhez való felemelkedés és közeledés a hozzá hasonlóbbá, a lebukás és távolodás pedig a tőle különbözőbbé válást jelenti.[51]

Nem mond ellent a *Vallomások*ban olvasható beszámolóknak, de jóval nagyobb hangsúlyt kap ezekben a szövegekben az eksztázis két momentuma:

1) Isten megpillantása, *megérintése* hangsúlyozottan nem a fogalmi megismeréshez tartozó tevékenység, hanem *érzés* (*sentire, persentiscere Deum*).[52] Az 52. beszéd negatív teológiája szerint Isten valamiféle érzékeléséhez nemcsak az érzéki képzetektől, hanem mindenféle fogalmi megragadástól is el kell vonatkoztatnunk. Jelenlétéről valami más, nem fogalmi úton szerzünk tudomást:

> Mit mondjunk hát Istenről, Testvéreim? Ha felfogtad azt, amiről szólni akarsz, akkor az nem Isten. Ha meg tudtad ragadni, akkor valami mást ragadtál meg Isten helyett. Ha úgy érzed, meg tudtad ragadni, magadat csapod be saját gondolkozásoddal. Nem Isten tehát ez, amit megragadtál. Vagy ha ez valóban Isten, akkor nem ragadtad meg.[53]

2) Az eksztázis és az azt követő zuhanás nem kivételes esemény, hanem bármely odaadó hívővel megtörténhet.[54] Az Istent kereső ember életét valójában éppen a közeledés és távolodás, felemelkedés és visszabukás dinamikája jellemzi: „Gyakran ugyanannál az embernél mind a kettőt megtaláljuk: olykor közeledik, máskor eltávolodik; az igazság fénye révén közeledik, a hús-vér test felhője miatt távolodik."[55]

A vágy vezet a kudarchoz, a kudarc gerjeszti újra a vágyat: „De amikor hasonló

[48] *Enarr. in Ps.* 30, *enarr.* 3, *sermo* 2, 2. Vö. *Conf.* 7, 10, 16: *contremui amore et horrore*.

[49] *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6. Vö. *Conf.* 7, 17, 23. Vö. még: *Cons. Ev.* 4, 10, 20.

[50] *Enarr. in Ps.* 99, 6: „…a teremtett dolgokat szemléld, csodáld, alkotójukat keresd."

[51] *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6; 99, 6. Vö. *Conf.* 7, 10, 16: *regio dissimilitudinis*.

[52] *Enarr. in Ps.* 99, 6.

[53] *Sermones* 52, 6, 16.

[54] *Sermones* 52, 6, 16: „És történetesen valaki közülünk, akinek értelmét az igazság ragyogása elkáprázatta, mondhatja azokat a szavakat: 'Én azt mondtam eksztázisomban'…"; *Enarr. in Ps.* 34, sermo 2, 6: „Aki érzi ezt a fényt, tudja, miről beszélek…"

[55] *Enarr. in Ps.* 34, *sermo* 2, 6.

vagy, örvendj, amikor különböző, sóhajtozz, hogy a sóhaj sóvárgást, a sóvárgás sóhajt keltsen, és a sóhajon keresztül közeledj, pedig már távolodni kezdtél."[56]

Ezek a szövegek tehát azt igazolják, hogy a *Vallomások* felemelkedés-történetei nem „meghiúsult plótinoszi eksztáziskísérletekről"[57] szólnak, hanem olyan kudarcokról, amelyek az odaadó keresztény hívő életének szerves részei, és mondhatni szervesen hozzátartoznak az Isten iránti vágy dinamizmusához.[58] A korábbi felemelkedések vágyteli emléke felerősíti az Isten-szeretet, és ezáltal a Lélek Isten jelenlétéről egyfajta nem fogalmi, hanem – hasonlóan ahhoz, amikor a testi érzékeink útján szerzünk tapasztalatot – közvetlen módon bír tudomással. Erről számol be a *Vallomások* 10. könyvének egy helye is:

> Mit szeretek, amikor Istent szeretem? Nem testi alakot, nem múlandó ékességet, nem fény ragyogását, mely kedves a testi szemeknek; nem változatos énekek lágy dallamait; nem virágok, kenetek, illatszerek édes illatát; nem mannát és mézet; nem hús-vér test ölelésre csábító tagjait: nem ilyesmit szeretek, amikor Istent szeretem. S mégis valami fényt, valami hangot, egyfajta illatot, ízt és ölelést szeretek, amikor Istenemet szeretem: benső emberem fényét, hangját, illatát, ízét és ölelését, akiben lelkemet beragyogja az, amit tér nem korlátoz, és ahol körülzengi, ami nem enyészik el idővel; ahol illatot áraszt rá, ami nem párállik szét; ahol ínyét csiklandozza, amit falánkság nem kebelez be, s ahol az öleli át, amit nem szakít el kielégülés.[59]

Az Istent szerető ember azonban az egyházatya szerint nem csak az eksztázisban érzékeli, tapasztalja Isten jelenlétét. Az idáig még el nem jutott hívő Isten-szerete önmagában is közvetlen tapasztalatot jelent Istennel. A *96. zsoltár* ágostoni magyarázata szerint Isten *megérzése* (*persentiscere*) már akkor elkezdődik, amikor még csak próbálunk hasonlóvá válni hozzá, mivel magában az Isten-szeretetben is Isten nyilvánul meg, aki maga a Szeretet.[60] Értelmezésem szerint az 52. beszéd fent idézett mondata sem csupán a fogalmon túli, hanem a fogalmon inneni Isten-tapasztalásra

56 *Enarr. in Ps.* 34, sermo 2, 6.

57 L. P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968² 157skk.

58 Másfelől a fentiek alapján nem osztom azt a véleményt sem, miszerint Ágoston a *Vallomások*ban ugyanazt a Isten-látást tulajdonította önmagának, mint amit Pálnak és Mózesnek a *De Genesi ad litteram*ban. L. F. Van Fleteren: *Mysticism in the Confessiones*, Augustine: Mystic and Mystagogue (Collectanea Augustiniana), eds. F. Van Fleteren, J. C. Schnaubelt, New York, 1994, 309-336. Az eksztázis fogalmát értelmező pasztorális szövegek értelmezében sokat köszönhetek Németh Csaba készülő doktori disszertációja (CEU, Mediaeval Studies) első fejezetének, valamint ennek a megjelenés előtt álló tanulmánynak: Cs. Németh: Paulus raptus to raptus Pauli: *Paul's Rapture (2Cor. 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, The Brill Handbook on St. Paul in the Middle Ages, ed. Steven Cartwright, Leyden, 2011.

59 *Conf.* 10, 6, 8. Heidl György fordítása.

60 *Sermones* 52, 6, 16.

is utalhat, amennyiben a hangsúlyt arra a különös *ez*-re helyezzük: „Vagy ha *ez* valóban Isten, akkor nem ragadtad meg [*si autem hoc est, non comprehendisti*]."

Gábor Kendeffy
Augustine's Mysticism

If the term 'mysticism' is to be preserved for doctrines on the union with, or the direct experience of, God, experience separate from every kind of conceptual thinking, Augustine can hardly be considered as a mystic thinker. Nevertheless, it is not merely a hazard that the thought of the bishop of Hippo became one of the most important reference points for medieval mysticism. Regarding the three famous autobiographical accounts of ascent in the Confessions (7, 10, 16-17; 7, 17, 23; 9, 10, 24-26), an analysis can show that the momentary insight into the divine essence is always described as a culminating point of an epistemologically motivated meditation, advancing from sense perception toward the apprehension of incorporeal beings. It is also worth observing that each of the three ascents reported – even the first two, located by the author, in terms of autobiography, in a period of "desperatio" – implies, beside the failure, the feature of hope, too.

This feature becomes even more obvious if we compare these accounts with the program of ascension toward the contemplation of God sketched in the dialogue On the Measure of the Soul (387/8). Whereas this writing, finished two years after the conversion, threatens those attempting to contemplate God without due preparation with the perspective of getting completely discouraged about such a contemplation, the I appearing in the Confessions keeps trying to elevate himself to the sight of the divine light.

The ascension scenes of the Confessions are worth comparing with some more theoretical Augustinian texts, devoid of any autobiographical or personal bearing (Confessions 10, 25-27; On Free Choice 2, 16, 42; On True Religion 34, 64–35, 65; Treatises on the Gospel of John 20, 11-12). In these passages epistemological and ontological reflections lead to the same culminating point as in the elevations described in the Confessions: a non-conceptual, momentary and fragmentary knowledge of God, experienced by the Self "elevated above himself." Pastoral works of the Church Father also offer several passages parallel to the accounts of ascension in the Confessions (Commentaries on the Psalms 26, 2; 30, 3; 37, 12; 99, 6; Sermons 52, 6, 16). These texts, dealing with the phenomenon of extasis especially in relation to Psalms 31 and 42, present the failure of the ascension as an integral part of the life of the believer, rather than as a catastrophe or breakdown. That is to say, the program of appropriately seeking God includes an incessant sequence of necessarily unsuccessful attempts to contemplate the divine essence.