

CSEKE ÁKOS

Én magam

Jegyzetek Ágoston Vallomásaihoz

1.

Én magam – létezem-e egyáltalán? És amit valóságnak neveznek, a tenger, az ős, a tél, a fák, az égbolt íve létezik-e? Vagy talán minden csak káprázat, az érzékek káprázata és egy csaló isten varázslata, aki örömet leli abban, hogy becsap engem? A jól ismert kérdésekre Descartes jól ismert válasza az, hogy akit megtévesztenek, az megtévesztve ugyan, de bizonyosan létezik (*ego etiam sum, si me fallit*). Bár elképzelhető, hogy minden, amit tudok, valami olyasmire vonatkozik, ami nem valóságos (egyáltalán nem lehetetlen, hogy testi értelemben én magam nem is létezem), arról azonban, hogy elmékedem, mindenképpen tudok, ezt senki sem veheti el tőlem, ettől és az ebből fakadó bizonyosságtól még Isten sem foszthat meg. Semmit sem könnyebb és magától értetődőbb belátni, vonja le a következtetést a francia filozófus, mint azt, hogy én magam gondolkodom (*aperte cognosco nihil facilius aut evidentius mea mente posse a me percipi*), ebből pedig szükségszerűen következik, hogy valamilyen módon – vagyis, ha másképp nem, szellemi értelemben – mégiscsak létezem¹. Mint Ruedi Imbach meggyőzően rámutatott, ezek a kérdések és válaszok az isteni mindenhatóság nominalista téziséből fakadnak, vagyis abból a dilemmából, amelyet úgy fogalmazhatunk meg: mit tehet az ember, ha Isten szándéka, akarata teljesen kiismerhetetlen számára? *Voluit quia voluit*: Isten bármit megtehet, mert akaratának indoka nem más, mint a maga akarata. Az emberi értelem azonban szükségképpen határt szab ennek a határtalan akaratnak, hiszen legyen bár az egész világ káprázat, egy csaló isten káprázata, a megtévesztés tényében és annak felfogásában, vagyis a gondolkodásban az ember felismerheti önmagát és tudhat önmagáról, bizonyosságot szerezhet magáról, magának. Az egyedül bizo-

¹ Lásd a *Meditationes de prima philosophia* második meditációjában kifejtetteket. Magyarul: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994, 34 és folyt.

nyosságot nyújtó emberi racionalizmus ennyiben nem más, mint a kiszámíthatatlan isteni voluntarizmusra adott válasz: „a *cogito* abszolút határt szab a mindenhatóságnak: a csaló-isten hipotézise által Descartes mesterségesen radikalizálja a teológiai abszolutizmust, hogy azután semlegesítse azt. A *cogito* tehát az ember lázadása az ellen az Isten ellen, aki már nem egyéb, mint mindenhatóság.”² Az ember számára itt nem önmaga jelent elsősorban problémát vagy fenyegetést, hanem mindig csak igazi, szellemi énjétől élesen elkülönülő érzékei, illetve Isten, aki végtelen szabadságánál fogva „a bizonytalanság bizonyossága”; ezért húzhatja alá a harmadik meditáció során újfent Descartes, hogy – szemben a körülöttem levő világ bennem levő képzeivel – „semmilyen nehézség nem merülhet fel bennem azon idea kapcsán, mely saját magamat mutatja fel a magam számára (ex his autem meis ideis, praeter illam qua me ipsum mihi exhibet de qui hic nulla difficultas esse potest)”, ez ugyanis az egyetlen „hely”, ahová visszavonulva biztos talajra lelhetek és megvédhetem magam a megbízhatatlan érzéki benyomások és Isten önkénye ellen.

De mi van akkor, ha az ember önmagába tekintve nem látja ilyen problémamentesnek az önmagához fűződő viszonyát? Ha nem elsősorban az isteni, hanem az emberi akarat minden szabályt felülírni tudó és minden racionális döntést elsöpörni képes hatalma nyűgözi le vagy rémíti meg, vagyis ha a *voluit quia voluit* és a bizonytalanság bizonyossága emberi szinten válik alapvető élménnyé? Ha ténylegesen, nap mint nap megtapasztalom nemcsak azt, hogy akaratom vagy szeretetem olykor átlép bizonyos, a gondolkodás által rögzített szabályokon, hanem azt is, hogy gondolkodásom révén egyáltalán nem vagyok képes irányítani és átlátni akarataimat és szereteteimet (saját magamat)? Szükségképpen más kérdések születnek ekkor bennem, nem elsősorban az, hogy létezem-e, hiszen teljesen világos, hogy létezem – folyton-folyvást olyan fájdalmas és elszomorító helyzetekben találom magam, amelyekben szembesülnöm kell sokszor kiszámíthatatlan és előreláthatatlan akaratú, vagyis nagyon is létező önmagammal –, hanem az, hogy mégis ki az az én, aki nem tudja átlátni saját magát, illetve ebből következően – ahogy Shakespeare írja gyönyörűen a *Lear király* első felvonásában –: „Who is it that can tell me who I am?” „Ki tudja nekem megmondani azt, hogy én magam ki vagyok?” A *Vallomások* tulajdonképpen nem más, mint az ezekre a kérdésekre adott szenvedélyes hangú válaszkísérlet: nem a világ, Isten vagy akár önmagam léte válik kérdésessé, hanem az a nehezen átlátható vagy inkább reménytelenül átláthatatlan viszony, amelyet az ember önmagával szemben ápol, és amelyben az ember állandóan kívül van önmagán, miközben még véletlenül sem sikerül túljutnia magán. A szubjektum önmaga számára itt távolról sem evidencia, és nem is a végső bizonyosság egyetlen forrása: Ágoston a *Vallomásokban* nem az én (vagy az ész) egyedül biztonságos és biztonságot nyújtó „helyéről”, hanem, épp ellenkezőleg, az én meg-

2 „...és önhittségünk mégis vizsgálat alá akarja vonni az istenséget...» Montaigne és a modern gondolkodás genezise”, *Katekhon* IV/3 (2002), 327.

foghatatlanságáról vagy „helytelenségéről” beszél, és az írás révén az embernek ezt az örökös, egyszerre felszabadító és elszomorító „helytelenségét” próbálja nyomon követni: bár szó esik Milánóról, Karthágóról vagy Rómáról is, mindez csak külső és lényegtelen díszlet azokhoz a valódi helyszínekhez és helyzetekhez képest, amelyeket lépésről lépésre bejár és különböző földrajzi helyekhez kötve leír, és melyek végső soron az én örök helyváltoztatásait, önmagából való kilépéseit írják le a tettekben, a vágyakban, szüntelen mozgásban levő, elhalványuló majd újjászülető akarataiban és gondolataiban. Állandóan kívül kerülök magamon, állandóan újabb énjeimmel találkozom: amit szubjektumnak hittem, különböző szubjektumok egész soraként lepleződik el, valamiként, ami én vagyok, bennem él, sőt, tulajdonképpen engem él; mintha egyszerre volnék szubjektum és objektum, alany és tárgy, látó és látott, gondolkodó és elgondolt, akaró és akart. Ahogy Heidegger írja a *Vallomások* tízedik könyvének szentelt elemzésében egy magyarra nehezen lefordítható kifejezéssel élve: van valami, ami mi magunk „van”, ami minket él vagy mi-ként él bennünk, amiben nem ismerjük fel vagy nem akarjuk felismerni magunkat, de ami tulajdonképpen mégis mi magunk vagyunk (etwas was uns ist, was wir selbst „sind” und doch nicht sind³). Így lesz a *Vallomás* önéletrajzból, vagyis autobiográfiából – Gaetano Lettieri kifejezésével élve⁴ – heterobiográfia, annak a másik énnek, azoknak a másik éneknek, akaratoknak, vágyaknak kíméletlenül őszinte leírása és megvallása, már-már tudományos „topográfiája”, amik vagy akik önmagam és önmagam legjobb (és legrosszabb) szándéka ellenére is én magam vagyok.

2.

Tulajdonképpen az történik, hogy ha az ember jobban megfigyeli önmagát s ha őszinte magához, csodálattal vegyes rémülettel tekint magára, aki – például az emlékezet roppant hatalma révén – kiismerhetetlenné, megfoghatatlanná teszi őt magát saját maga előtt. „Nagy, igen nagy az emlékezet ereje: tágas és végtelen szentély ez! Ki hatolhat a mélyére? Lelkemé ez az erő, a természetemhez tartozik, így aztán én magam sem fogom fel teljes egészében azt, ami vagyok (nec ego ipse capio totum quod sum). Szűk hát a lélek önmaga

3 Vö.: M. Heidegger: „Augustinus und der Neuplatonismus”, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 213. Vö.: *Vallomás* X, 30, 41. A fordítás nehézségét az adja, hogy – szemben a némettel – magyarul a létige egyes szám harmadik személyű alakját nem tesszük ki, így a „van” hangsúlyt sem kaphat, hiszen éppen eltűnik. Tegyük hozzá: Ágoston tekintetében olykor pontosabbnak tűnik Paul Claudel meglátása, aki a *Vers d'exil*-ben valami helyett valakiről beszél: „Quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi” (valaki, aki bennem inkább én „van”, mint én magam.), de, mint látni fogjuk, Ágoston helyenként maga is úgy teszi fel a kérdést: „Quid ergo sum?” „Mi vagyok én?”

4 Idézi J.-L. Marion: *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Puf, Párizs, 2008, 75.

birtoklására (ad habendum se), és amit nem fogad be, az talán valahol máshol létezik, nem benne, hanem rajta kívül? Miként lehetséges az, hogy nem fogadja be? Sokszor elcsodálkozom ezen, és ámulat fog el.”⁵ Ugyanezt a megrendültséget tapasztaljuk a *Vallomások* más részeiben is, melyek viszont már nem pozitív, hanem negatív értelemben tudósítanak arról a konfliktusról, melyet Ágoston a személyes és a visszaható névmás valamennyi esetére kiterjedő krízisként ábrázol: „Én pedig önmagam számára (ego mihi) a boldogtalanság tere lettem, ahol sem meglenni nem tudtam, sem eltávozni onnan”⁶; „panaszos sóhajtásom tanúsítja, hogy nem tetszem magamnak (displicere me mihi)”⁷; „bizonytalanságban vagyok önmagam felől (incertus sum mei)”⁸; „nagyértékben kérdéssé váltam magam előtt (factus eram ipse mihi magna questio)”⁹; „túlságosan is a fáradozás és a verejtékezés földje lettem a magam számára (factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii)”¹⁰ Vagy ahogy a tizedik könyv fejtegetéseiben olvassuk, az illatok csábítása kapcsán: „Gyászos homályban élek ezek felől, és rejtve marad előttem a bennem levő képesség (me latet facultas mea, quae in me est). Így aztán a lélek, mely saját erejét kutatja, nem egykönnyen ad hitelt önmagának (non facile sibi credendum existimet), mert az, ami benne él, maga előtt is rejtett, és csak a tapasztalat (experientia) fedheti fel. Senki sem érezheti magát biztonságban ebben az életben, melyet folytonos kísértésnek mondanak, és aki rosszabb emberből jobb lett, az nem tudja, hogy a következő pillanatban jobb emberből nem lesz-e rosszabb.”¹¹

Ez az, amit Heidegger nyomán faktikus öntapasztalásnak mondhatunk, Descartes teoretikus öntapasztalásával szembeállítva: az ember teljesen evidensen tud önmaga létezéséről, épp saját magától való folytonos elkülönződésének elszomorító tapasztalatában, hiszen látja, de nem érti önmagát, és az az érzése, reménye sincs arra, hogy egyszer majd teljes egészében „rálátása lesz magára”; ahogy megérténé és mintegy grabancon ragadná egyik vagy másik önmagát, máris új arcát mutatja önmaga felé, és ez a folyamat, úgy tűnik, lezárhatatlan¹². Bizonyosan létezem, hiszen folytonosan távolodok önmagamtól (és Istentől mint legfőbb léttől és jóságtól), de reménytelenül állok én magam kiismerhetetlen önmagam előtt, és hiába

5 *Vallomások* X, 8, 15. Lásd még X, 14, 21; X, 17, 26. A *Vallomások* idézésekor felhasználtam Balogh József (Szent Ágoston *Vallomásai* I-II, Akadémiai, Budapest, 1994), Városi István (*Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987) és – a tizedik könyvet illetően – Heidl György (lásd: Szent Ágoston *Misztikája* I, Kairosz, Budapest, 2004, 123-189) fordítását. A fordításokat helyenként módosítottam.

6 *Vallomások* IV, 7, 12.

7 *Vallomások* X, 2, 2.

8 *Vallomások* X, 37, 61.

9 *Vallomások* IV, 4, 9.

10 *Vallomások* X, 16, 25.

11 *Vallomások* X, 32, 48.

12 Vö.: M. Heidegger: „Augustinus und der Neuplatonismus”, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, i. m. 216. Lásd még J.-L. Marion fejtegetéseit: *Au lieu de soi*, i. m. 94 és folyt. (Marion, az egykori Derrida-tanítvány, ezen a ponton joggal idézi fel többször is a *différance*, vagyis az el-különbeződés fogalmát, lásd pl.: 270 és folyt.)

figyelem magam, mindig csak azt látom, hogy nem teljesen értem, micsoda vagy kicsoda vagyok. Lenyűgöz önmagam hátborzongató végtelensége: „Nagy az emlékezet ereje, Uram, nem tudom micsoda ez az egyszerre csodálatos és borzasztó erő bennem (nescio quid horrendum), ez a mélység és végtelen sokaság: és ez az én lelkem, és ez én magam vagyok. Mi vagyok hát, Istenem? Miféle természet vagyok? Változatos, sokféle élet: lehetetlen fölmérni.”¹³ Ezzel együtt azt is látnom kell azonban, ha magamba tekintek, hogy a bukás lehetősége is borzasztóan, csodálatosan számtalan. „Megrémülök és lángra gyúlok: megrémülök, annyira nem hasonlítok hozzád, lángra gyúlok, annyira hasonló vagyok hozzád.”¹⁴ Ágostonnak nincs szükség arra, hogy – mint majd később a 19. századi európai nagyregények vagy akár a freudi pszichoanalízis – ezt a bukást egy bűn, gyilkosság vagy valami perverzió képében ábrázolja: az emberi élet legbanálisabb pillanataiban éri tetten magában a távolodást, a fáradtságban, az unalomban, a késlekedésben, evés, ivás, sétálás és társalgás, „seregnyi hiábavalóság”¹⁵ közben; barátaihoz, szeretőihez, anyjához és önmagához való viszonyában is mindig újra azt tapasztalja meg, hogy elbukik, hogy sosem képes önmaga lenni, hogy állandóan mást tesz, mint amit elhatározott, mást mond, mint amit igaznak tart, másfelé indul, mint azt jónak s helyesnek gondolná, más képet alkot és mutat fel önmagáról másoknak, mint amilyen ő valójában, mint ahogyan őt Isten ismeri. Igaz tehát, hogy „senki sincs közelebb hozzám, mint én magam”¹⁶, de e közelség, ha jobban megvizsgáljuk, valójában beláthatatlan távolságot rejt magában, mely elválaszt engem magamtól; ugyanakkor pedig valahogy meg is nyit engem magamra. Ezek az apró bukások és távolodások Ágoston szemében ugyanis éppen a maguk negativitásában lesznek pozitívvá, amennyiben önmaga elé állítják őt magát: saját bukott vagy éppen állukó énje megtapasztalása, felismerése és megvallása sajátos fénytörésben villantja fel maga előtt önmagát, ha nem próbálja másra kenni bukását és annak okát, vagyis ha általuk rádöbben arra, hogy ő az – nem pedig valami rajta kívüli rossz princípium vagy hatalom –, aki ezt és ezt akarja, ő az, aki nem ismeri és nem ismerheti ki önmagát és aki mégis mindig újra tévelyegni, hibázni, bolyongani kezd, javíthatatlanul¹⁷. A kezdőpont tehát nem a bizonytalanság, hanem az önmagamtól való folytonos elkülönбöződés (többek között, de nem kizárólag a testi-érzéki létemben) bizonyossága, az énjeim és akarataim kiszámíthatatlan sokaságában való elsüllyedés, szétforgácsolódás, ezekre az énekre és akaratokra azonban Ágoston nem pusztán

13 *Vallomások* X, 17, 26.

14 *Vallomások* XI, 9, 11.

15 Lásd pl. *Vallomások* X, 35, 57 és folyt.

16 Vö.: *Vallomások* X, 16, 25.

17 „Mert akkor még mindig azt hittem, hogy nem mi vagyunk azok, akik vétkezünk, hanem valami más természet (nescio quam aliam in nobis peccare naturam), és büszkeségemnek tetszett az a gondolat, hogy nem vagyok bűnös (kívül vagyok a bűnön: extra culpam esse)... és hogy vádat emelhetek valaki más ellen, aki velem van és mégsem én vagyok.” *Vallomások* V, 10, 18. A problémához lásd: P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, E. de Boccard, Párizs, 1968, 101.

elfelejtendő, kiiktatandó valóságokként tekint, melyektől mielőbb meg kell szabadulni: a távolodás, az eltévelyedés az, amiben megmutatkozom magam (és Isten) előtt, ez az, amiben – akár elfogadom, akár nem, akár elszomorít, akár nem – én én vagyok, amiben tudomást szerzek magamról; ebben az értelemben mondhatja Ágoston, hogy saját ismeretlen önmagamát éppen ez az önmagamról szerzett, de sokszor előttem is rejtett „tapasztalat fedheti fel” előttem.

Azt gondolhatnánk, hogy az énnék ez a saját magát illető egyre bizonytalanabb és elbizonytalanítóbb tapasztalata és tudata – ha a *Vallomások* első könyveiben nagy szerepet is kap – a megtérés leírásával nyugvópontra jut. A legkülönösebb azonban éppen az, hogy Ágoston nem pusztán múltbeli, tévelygő-bűnös énjét írja így le, hanem a *Vallomások* írásakor éppen aktuális önmagát is: az önmagával szembeni riasztó kiszolgáltatottság Hippo püspökének is meghatározó élménye. „Hányszor bukunk el, ki a megmondhatója?” – teszi fel a kérdést és megvallja: „szívem az elburjánzott hiúságok tömegét hordozza magában... nagyon félek az én titkos hajlamaimtól (occulta mea), amelyeket a te szemed megismer, az enyém viszont nem.”¹⁸ „Íme, itt tartok! Sírjatok velem és sírjatok értem, akik képesek vagytok arra, hogy bensőtökben valami jót cselekedjete s ebből jótett következék”¹⁹ – írja magáról, ez azonban, mint hamar kiderül, nem üres retorika és „kötelező” önmarcangolás, hanem valóságos önleírás, melyre továbbra is, a megtérés ténye ellenére is, az önmagával szembeni mélységes megrökönyödés tapasztalata nyomja rá a bélyegét. Álmai például – vallja meg a püspök – gyakran vetítenek elé olyan erotikus képeket, melyeket szégyellne, ha ébren kimondana, vagy csak rájuk merne gondolni. Ha ébren vagyunk, talán elhessegetjük magunk elől a nem illő képeket, álmunkban azonban akár egész éjszakánkat ezekkel a képekkel töltjük, és ráadásul élvezzük is őket. Mi történik ilyenkor? Ki vagyok én, amikor álmodom? Nem magam vagyok talán? Akkor felelős sem vagyok az álmaimért, az ott velem megtörténtekért, melyek pedig akár testemet is igába hajtják és válaszra készítenek?²⁰ De nem ugyanez történik-e ébren is: elragadnak minket különböző képek, gondolatok, és tehetetlenül figyeljük magunkat, amint engedünk hívásuknak? Lám, az is előfordul velem, olvassuk a püspök megkapó őszinteségű gyónásában, hogy ima közben haszontalan gondolatok törnek be az elmémbe, és alig vagyok képes magára az imára összpontosítani.²¹ Gondolatok törnek rá, emlékek és vágyak, melyek mintegy beszüremkednek ő és saját maga közé, elválasztva őt saját magától: „interest inter me ipsum et me ipsum”.²² Ez azonban nem minden, hiszen, folytatja a leírást Ágoston, amikor ellenállni vágyom, azt sem tudom, van-e, s ha most éppen van, a következő

18 *Vallomások* X, 35, 57 és 37, 60.

19 *Vallomások* X, 33, 50.

20 *Vallomások* X, 30, 41.

21 *Vallomások* X, 35, 57.

22 *Vallomások* X, 30, 41.

pillanatban lesz-e erőm ellenállni; máskor pedig abban nem vagyok biztos, hogy egyáltalán jó-e nekem, ha megpróbálok ellenállni magamnak? Ez történik például a fül kísértései esetében, a gyönyörű ének ereje hallatán, mely rossz irányba is elviheti a lélek indulatait, de hasznos is lehet, „így aztán ingadozom az érzéki veszély gyönyörűsége és a kipróbált üdvös hatás között”.²³ Mit tegyek tehát? Fogalmam sincs: teljesen elveszek önmagamban és – ha őszinte vagyok magamhoz és nem folyamodom, megnyugtatóul, a testitől teljesen független szellemi én életidegen doktrínájához – abban tapasztalom meg mindig újra saját létemet, hogy nem ismerem ki magam saját magamban. „Teher vagyok önmagam számára (onéri mihi sum): siratni való örömeim birkóznak bennem olyan bánatokkal, melyeken derülnöm kellene, s hogy melyiké lesz a győzelem, nem tudhatom.”²⁴

Mindehhez hozzájön még a „világ” hívása (ambitio saeculi), amikor nem azt teszem vagy mondom, ami a szívem mélyéről fakad, hanem azt, amit a világ diktál s amit a világ beszél bennem. Heidegger szépen elemzi ezt a *Vallomások* tizedik könyvének szentelt elemzésében: „das Selbst wird von der Welt gelebt”, az ember már nem a maga életét éli, hanem a világ él őbenne. A világ hívásában az ember egyfajta létcserében (Seinswechsel) vesz részt, elcseréli Isten képére teremtett önmagát egy világi énre, nem azt teszi, amit belső elhivatottsága és felelősségvállalása révén tennie kellene, hanem azt, amit a világ elvár tőle; nem mintha a világ bármilyen kifejezett utasítására cselekedne, hanem egyszerűen azért, mert egyre inkább hajlik arra, hogy komolyan vegye önmagát (sich wichtig nehmen vor sich selbst, sich freuen vor seinem echten Lobenkönnen)²⁵. Az időbelinek az örökkévalóval, a teremtettnék a teremttől való lecsérése annak az éncserének a következménye, mely révén az ember beleveszik a világba és azzá lesz, akit az emberek látni akarnak benne; itt tehát egy újabb megkettőződésről, az „én” és a „magam” újabb – modern szóval élve „szociális” jellegű és gyökerű – ellentétéről van szó. Ágoston azonban képtelenségnek tartaná, ha az ember ne akarná elérni, hogy szeressék őt, ha teljesen mentes lenne a világi ambícióktól; így aztán megint kétely ébred benne, hogy képes-e ellenállni ennek a kísértésnek, ismeri-e önmagát annyira, hogy képesnek merje nevezni magát, illetve hogy még ha fel is teszi, hogy képes lehet rá, nem véti-e el az igazi célt éppen azzal, hogy túlságos erővel ellenáll a kísértésnek; nem gőgös énjét leplezi-e dühödt alázatosságával? S a szó maga, akár a vallomás szava, nem örök öncsalás-e? „Az emberi nyelv mindennap a kísértések kohója számunkra.”²⁶ De ha tetteim, szavaim, vágyaim ily titokzatosak és bizonytalanok számomra, hol az a tükör, amelyben megláthatom magamat? Ki tudja megmondani nekem azt, hogy én ma-

23 *Vallomások* X, 33, 50.

24 *Vallomások* X, 28, 39.

25 M. Heidegger: „Augustinus und der Neuplatonismus”, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, i. m. 233 és folyt.

26 *Vallomások* X, 37, 60.

gam ki vagyok? Az ember önmagával szembeni kiszolgáltatottságát, gyöngeségét, értetlenségét és tanácstalanságát aligha írták le és jelenítették meg nagyobb erővel ezeknél a megkapó fejtegetéseknél, melyek révén önmagát veszi, Isten színe előtt, alapos vizsgálat alá egy ember, azt a kiszolgáltatottságot, amelyet saját magával szemben tapasztal meg az élet legalapvetőbb, legelemibb vágyaiban, mindabban: érzékeiben, kíváncsiságában, szereteteiben és félelmeiben, amelyek természetes részét képezik ember voltának.

3.

A *Vallomások* persze nem merül ki annak a belső örvénynek a pusztá megjelenítésében, ami én magam vagyok saját magam számára. Először is meg kell találni ennek a belső megosztottságnak a gyökerét; és Ágoston ezt elsősorban az akarat fogalmában véli felfedezni. Athanasziosz még azt írta a *Szent Antal életében*: „Ne ijedjete meg, ha az erényről beszélek nektek, ne idegenkedjete ettől a szótól. Mert ez nincs messze tőlünk, nem is rajtunk kívül jön létre, hanem bennünk van, és könnyű megtenni, csak akarni kell. A görögök messzi útra keltek és a tengert is átszelték, hogy megtanuljanak írni, nekünk nem kell messzire mennünk a mennyek országa miatt, a tengert sem kell átszelni az erény miatt. Az Úr figyelmeztet rá, amikor mondja: A mennyek országa bennetek van. Az erényhez tehát egyedül az szükséges, hogy akarjuk, és tőlünk veszi kezdetét. Ha a lélek értő képessége a saját képességének megfelelően viselkedik, akkor létrejön az erény.”²⁷ Ágoston számára viszont épp az a kérdés, hogy miért nem képes megtenni azt, amiről tudja, hogy erényes, miért nem tud az akarata szerint és az akaratának megfelelően cselekedni. Mi vagy ki él benne, ami/aki lehetetlenné teszi, hogy megtegye, amit elhatározott? Nem véletlen, hogy a nyolcadik könyv híres kerti jelenete előtt közvetlenül arról a rémségről (hoc monstrum)²⁸ értekezik, ami bizonyos értelemben ő maga s amiben folyton leválik, elválik, elkülönбöződik önmagától. Az önmagamban való megrekedtség tapasztalata abból fakad, hogy tisztában vagyok az-
zal, miként gyógyulhatnék meg, és mégsem akarok meggyógyulni; tudom, mit kell tennem, és mégis épp az ellenkezőjét cselekszem, ezért lesz a *Vallomások* vissza-visszatérő motívumává a folytonos és már-már kényszeres késleltetése és halogatása (differre)²⁹ az igaz útra, az igaz szépségre, az igaz örömmre való rátalálásnak.

Athanaszioszhoz hasonlóan Ágoston is a messzeség nem térbeli értelméről beszél: „Nem hajón vagy kocsival haladtunk e cél felé, vagy gyalog, még annyira sem volt, ahány lépést a házból kerti

27 Vö.: A III-IV. század szentjei, Jel, Budapest, 1999, 62.

28 *Vallomások* VIII, 8, 19.

29 Lásd pl. *Vallomások* VI, 11, 20: „Tardabam converti ad Dominum et differebam de die in diem vivere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori.” – „Egyre késlekedtem vele, hogy az Úrhoz megtérjek, és napról napra halogattam, hogy tebenned éljek, azt viszont nem halogattam, hogy mindennap meghaljak önmagamban.”

helyiségünkig tettem, ahol leültünk. Mert az elinduláshoz (ire) és az odaérkezéshez (pervenire) nem kellett egyéb, mint hogy menni akarjak (velle ire), de erős és teljes akarattal.” Ugyanakkor azonban épp ez az, aminek teljességgel híján van: a teljes akarat, így aztán nem meglepő, hogy még a megtérés előtti utolsó percekben is a végsőkéig késlelteti az igazságra való rátalálást. „Honnan van hát és miért ez a rémség? A lélek parancsol a testnek és azonnal engedelmeskedik, de amikor önmagának ad parancsot, ellenszegülésre talál. A lélek azt parancsolja: mozduljon a kéz, és ez oly könnyűséggel történik meg, hogy a parancsot alig tudjuk megkülönböztetni a teljesítéstől, pedig a lélek lélek, a kéz pedig test. Amikor a lélek önmagának parancsolná meg, hogy akarjon, mégsem képes rá. Mi ez a rémség bennem? Miért van ez így? Hiszen, mondom: azt parancsolja a lélek magának, hogy akarjon, és nem parancsolná meg ezt önmagának, ha nem akarná; és mégsem történik meg az, amit parancsol.”³⁰ Ez történik a megtérést közvetlenül megelőző pillanatban is: „Szinte már megtettem és mégsem tettem, közel álltam, nagy lélegzetet vettem, már-már megérintettem és megfogtam, de nem voltam ott, és nem érintettem meg és nem fogtam meg mégsem.”³¹ S aztán Ágoston hangot hall, megtér; de évekkel később, püspökként is éppen azt vallja be magának és Istennek, hogy bizonyos értelemben pontosan ugyanott tart, mint megtérése előtt; saját maga önmaga számára és önmaga előtt, azon a ponton, ahol saját maga egészen különböző, sokszor érthetetlen és dühítő, de mégis ellenállhatatlan akarataival találkozik, éppoly kiismerhetetlen és kontrollálhatatlan, mint azelőtt.

Egyik utolsó, Ágostonnak szentelt írásában Jean-François Lyotard jó érzékkel mutatott rá arra, milyen problematikus a *Vallomásokban* a megtérés fogalma³². Marion egyenesen odáig megy, hogy a *Vallomások*at első olvasatban a meg-nem-térés történeteként értelmezi: a mű tulajdonképpen nem egy megtérés, hanem a megtérés elmaradásának a története; a megtérés nem történik meg, hiszen, végső soron, minden marad a régiben³³. Ágoston rábízta magát Istenre, de nem sokkal később ugyanazok a kételyek és bizonytalanságok borítják el, mint azelőtt: s a *Vallomásokban* épp a kísértések folyton kiújuló áradatát vallja meg, melyeknek megtérése után sem képes teljes egészében ellenállni. Az igazság szeretete továbbra is már-már teljességgel lehetetlen, az igazság, az igazi igazság gyűlölete gyakorlatilag elkerülhetetlen az ember számára, az ember ugyanis nem akarhatja teljesen azt, amit akar, hiába áztatja magát azzal, hogy most már egyszer s mindenkorra az igazságot akarja. *Voluit quia voluit*, akar, mert akar, szeret, mert szeret, s akarata és szeretete irányíthatatlan, kiszámíthatatlan, ha tetszik: irgalmatlan. Képtelen egyszer s mindenkorra az igazságot akarni, vagyis képtelen abszolút módon akarni: „Nem akarja egész akarattal és így parancsa sem

30 *Vallomások* VIII, 9, 21.

31 *Vallomások* VIII, 11, 25.

32 J.-F. Lyotard: *La Confession d'Augustin*, Galilée, Párizs, 1998, 72 és folyt.

33 *Au lieu de soi*, i. m. 231.

teljes parancs... mert ha egész akarattal parancsolná, nem is kellene, hogy megparancsolja, hiszen már teljesülne.”³⁴ „Egy lélek forrong számos akarat harcában”³⁵, és ez a harc Ágoston szerint egy pusztán az emberi lélekből fakadó, racionális vagy akár misztikus döntéssel és elhatározással, még ha oly halálosan komolyan is gondolom a döntésemet, nem függeszthető fel: az akarat akarat marad, mely előbb-utóbb fellázad ellenem, és itt inkább az akarat teremti a saját képére az értelmet, mint az értelem az akaratot; tehetetlen vagyok saját magammal szemben, nincs hozzáférésem önmagamhoz, mert soha nem vagyok önmagamban, hol pozitív, hol negatív értelemben, de mindig kívül vagyok önmagamon, és ahol vagyok, az mégsem más, mint én magam.

Marion ezt úgy mondja: az ember „be van zárva saját magán kívülre (enfermement de soi hors de soi)”³⁶; elhatároz valamit, de kénytelen tudomásul venni, hogy elhatározását már az elhatározás pillanatában felülírta az akarata, mely azonnal ürügyeket keres az elhatározás kiiktatására, és az első adandó alkalommal magával ragadja az embert oda, egy olyan „helyre”, önmagán kívül, és persze mégis legigazibb önmagában, hiszen ez is ő maga, ahová, ha az értelmére hallgat, nem szabadna kerülnie; s aztán már csak azt látja, hogy, mintegy varázsütésre, megint „ott” van, ahol nem akart lenni, önmagán kívül, önmagában. Ha önmagára támaszkodik, akár önmaga értelmére, önnön értelme hatalmába vetett hitére, akkor mindig oda rángatják különböző akaratai, vagyis saját maga, ahová nem akar menni; mondhatnánk, hogy igazi énje nem akar oda menni, ha tudnánk, mégis hol van és kicsoda itt az igazi én; ha az, akit énnek nevez vagy tud, nem éppen ez az önmagától való folytonos eltérés volna, egy „hely”, ahol énjei és akaratai sokasága találkozik és megküzd egymással, vagy éppen csak megvan egymás mellett, egymás alatt, következtelenül. Magamba tekintek, s ha őszinte vagyok magamhoz, sehol nem lelek végső határookra: testem határait világosan érzékelem, de belső világom, akaratom pozitív és negatív értelemben egyaránt kiismerhetetlen számomra; én magam nem tudom megmondani magamnak, hogy én magam ki vagyok, és ha tisztán magamra támaszkodom, egyre inkább megfeneklek önmagamban. Ki ment meg, ki szabadít meg saját magamtól? „Aki itt vallomást tesz, az nem egy filozófus, hanem egy munkálkodó teremtmény, aki a saját megtérésén munkálkodik, aki folyton-folyvást elfordul az igazi fénytől, és aki retteg attól, hogy illúziókban ringassa magát vagy hallucinációknak higgyen – a *Vallomások* egy teremtmény műve, aki elpanaszolja szorongását, hogy magára hagyták az éjszakában. Az idő halált fúj a dolgokra és a jelekre; a semmi hulláma, melyet a semmi újabb hulláma követ. Ágoston úgy érzi, elsüllyed, és Istenhez

34 *Vallomások* VIII, 10, 21.

35 *Vallomások* VIII, 10, 23.

36 *Au lieu de soi*, i. m. 107–108. Marion ezt az „anonimitás” fogalmával írja le, ez azonban félreértés: az ember itt nem anonimá válik, hanem, épp ellenkezőleg, ráébred önmagára, mert megtapasztalja önmagát.

könyörög, hogy gyűjtson fényt ebben a lenti homályban, ahol minden, írásaink, jeleink is, elmúlnak és eltűnnek.”³⁷

4.

Az idő lenyűgöző valósága (istuc implicatissimum aenigma)³⁸ és a végesség döbbenetes tapasztalata: nem ez áll-e – talán még az akarat kiszámíthatatlanságánál is jobban – az önmagammal szembeni tehetetlenségem mögött? Egy-egy pillanat intenzitásában feltárul káprázatos önmagam, teremtettségem, az emlékezet, a felejtés, az akarat, a szeretet, a gondolkodás, az elme és a test komplex és alig átlátható rendszere, mely révén megtapasztalom magamban a teremtettség csodáját és ennek mélyén Isten közelségét, aki „velem van akkor is, amikor én nem vagyok vele”.³⁹ Egy-egy ilyen pillanatra föltenném az egész életem. Csakhogy – onnan is, létem magaslatairól és csúcsairól is vissza kell térnem: az isteni vonzása előbb magával ragad és felemel, majd tehetetlenül visszahullok a képzelődések világába, s mikor „fokról fokra” (gradatim) újra elindulok Isten felé, s „egy reszkető szempillantás erejéig eljutok ahhoz, ami van (ad id quod est)”, akkor szinte azonnal visszazökkenek a megszokásba, és kezdek mindent előlről⁴⁰. Ez a visszazökkenés azt jelenti: az időnek az intenzitás mellett az extenzitás – Ágoston szavával: a *distentio* mint nem térbeli kiterjedés⁴¹ – is lényegi összetevője; ha csak pár napig élnénk, mint a pillangók, talán senki nem keresne kibúvókat, és nemhogy a gyöngeségre vagy a fáradtságra, de még az alvásra is sajnálnánk az időt, ám nekünk itt ki kell tartani bukásunkban és esetleges hitünkben egyaránt, hosszú éjszakákon, nappalokon, éveken át, percről percre lépegetve előre; nem élhetünk Istenre meredve, folytonos extázisban. Az időnek szentelt értekezés a *Vallomások* XI. könyvében ennyiben – mint Marion is rámutatott – szerves folytatása az azt megelőző meditációnak, az idő megragadhatatlansága, megállíthatatlansága, kimerevíthetetlensége (nunquam stantibus)⁴² csak képe az ember megragadhatatlanságának és kimerevíthetetlenségének: „csak az tud időben létezni, aki benne benne van annak a kockázata, hogy elmúlhat... eltérni magamtól, másnak lenni, mint önmagam és távol tartani magamat saját magamtól: ezt jelenti magamban a végesség tapasztalata”.⁴³ Nem szellemi szubsztancia vagyok, melynek, hogy létezzék, nincs szükség-

37 J.-F. Lyotard: *La Confession d'Augustin*, i. m. 68.

38 *Vallomások* XI, 28, 1.

39 *Vallomások* X, 4, 6.

40 *Vallomások* VII, 17, 23.

41 *Vallomások* XI, 23, 30.

42 *Vallomások* XI, 11, 13.

43 *Au lieu de soi*, i. m. 270–271.

sége se helyre, se időre⁴⁴, hanem testi, időbeli, véges lény. Érzékeim bukása az én bukásom, szellemem emelkedése az én emelkedésem: én vagyok az is, aki a magasságos Istenhez menekül kiszámíthatatlan önmaga elől, és az is, aki kísértésekkel, vágyakkal teli időbeli önmagához szalad az örökkévaló, a legfőbb jó bizonyos szempontból rémítő, mert élehetetlen, kitarthatatlan valósága elől.

A folytonosnak és elkerülhetetlennek látszó menekülésnek ezt a bizonytalanságában bizonyos állapotát lehet eredendő bűnnek nevezni – maga Ágoston is kétségkívül beszél az ember ilyen értelemben felfogott „bűnösségéről” –, de csak akkor, ha tisztában vagyunk vele: ez még véletlenül sem az a bűn, amit mi morális értelemben bűnnek nevezünk; bűnnek tulajdonképpen inkább az nevezhető, ha nem vesszük észre, milyen más síkon mozog a *Vallo-mások* írója, aki, ha bűnről van szó, azt elsősorban abban az eredendő értelemben érti, mely a bukásunk, a törekenységünk, az elátkozottságunk, igen, valahol az időbeliségünk és így a létünk maga, de egyáltalán nem azért, mert morális értelemben mindannyian bűnösök volnánk (a morális értelemben vett bűnösség csupán – lehetséges – következmény), hanem azért, mert fájdalmas, ahogy folyton-folyvást, pillanatról pillanatra bármiféle morális értelemben vett bűn nélkül folyton elbukunk, folyton lemaradunk önmagunkról, folyton elvétjük lehetőségeinket, folyton kilépünk magunkból és meghazudtoljuk önmagunkat. Mondhatjuk tehát, hogy Ágoston „úgy beszél saját egzisztenciális gondjairól, boldogság- és üdvösséggigényéről, hogy azt általános emberivé teoretizálta. A szenvedélyesen a maga nyavalyáira koncentráló gondolkodás értelemszerűen általános emberi diszpozícióknak fogja vélni saját bajait, s hajlamos lesz eretneknek nyilvánítani azt, aki (mint például Julianus) egy kicsit kevesebb gyökeres gonoszságot vél felfedezni önmagában – mondván, hogy az illető szemére az istentelen góg hályoga telepedett.”⁴⁵ Valójában azonban az ebben az értelemben felfogott gyökeres gonoszság emlegetésével nem jutunk közelebb Ágoston gondolkodásához: a bűn itt nem „gyökeres gonoszságot” jelent, hanem belevezést önmagamba, elveszést, iránytévesztést, gyöngeséget, tehetlenséget, tulajdonképpen magát az időt (anélkül, hogy az időt kárhoztathatnánk „bűneinkért”); megfigyelem a napomat, végiggondolom este, mi mindent tettem, és alig hiszem el, hogy mindez én voltam, én lehettem, mert mindig volt egy szó, ami már nem kellett volna, egy mozdulat, ami elmaradt, egy kis idő, hogy elméláztam volna valamin, de rohannom kellett; s amikor elméláztam önmagam felett vagy valaki felett, akit szeretek, akkor nem tudtam egy percnél tovább rá gondolni, megint elkalandoztam. *Inordinatio*, vagyis rendezetlenség, *per-versio*, *a-versio* és *con-versio*, vagyis az iránytévesztés különböző módozatai, le-térés, el-térés, meg-térés: a bűnt Ágoston

44 „Je connu de la que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser et qui, pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle.” (*Œuvres de Descartes IX, Vrin, Párizs, 1996, 33.*) R. Descartes: *Értekezés a módszerről*, Matura, Budapest, 1993, 43.

45 Vidrányi Katalin: „Megjegyzések Augustinushoz”, *Krisztológia és antropológia*, Osiris, Budapest, 1998, 310.

már a *De diversis questionibus ad Simplicianum* I, 2, 18-ban is így látta és láttatta⁴⁶; s ha így értjük a bűn fogalmát, nem kell különösebben pesszimistának lennünk ahhoz, hogy elismerjük: Ágoston nem meghamisítja mindennapi életünket, egy olyan bűnös egzisztenciával, eredendő gonoszsággal egészítve ki apró létünket mesterségesen, mely ott „valójában” nem lelhető fel, hanem nagyon is reális leírását adja hétköznapi életünknek, véges önmagunknak.

5.

Azok, akik Vidrányi Katalinhoz hasonlóan Ágostonra vezetnek vissza azt a nagy hatású tanítást, amit a költő úgy mond, hogy az eredendő gazság szívünkben „mint ravatal, feketül”, általában két dolgot vetnek a hippói püspök szemére. Egyrészt azt a „radikális antropológiai vagy talán pszichológiai pesszimizmust”, mely szerint „nem szabad az akarat, mert azt teszem ugyan, amit akarok, csak hogy csakis a rosszat vagyok képes akarni. Ezzel pedig bezárul az ember eredendő és maradandó bűnösségének köre.”⁴⁷ Másrészt, és ebből következően, a kegyelem irtózatossá erejét hangsúlyozzák, mely az ember bűnösségéből következőleg mindenre kiterjed: Isten elméjében minden előre el van döntve, mindenki még megszületése előtt ilyen vagy olyan sorsra rendeltetett, ezzel viszont Ágoston teljes mértékben megfosztja az embert a szabadságától és valósággal megnyomorítja őt.⁴⁸ Itt nincs mód részletesen bemutatni Ágoston – egyes szövegekben kétségkívül problematikus, de Flasch, Balthasar vagy Vidrányi

46 „A bűn tehát az ember rendezetlensége (inordinatio) és céltévesztése (perversitas), vagyis eltérés (aversio) a teremtőtől, attól, akit a legnagyobb rang illet meg, és odafordulás (conversio) a teremtetthez, ahhoz, ami alacsonyabb rendű.”

47 Vidrányi Katalin: „Megjegyzések Augustinushoz”, i. m. 323–324. Vö. K. Flasch *Augustin. Einführung in sein Denken*, Reclam, Stuttgart, 1994, 215.

48 Kurt Flasch „a vallásos intolerancia klasszikusaként” bélyegzi meg Hippó püspökét, és közvetlen összefüggést vél felfedezni Ágoston egyes szövegei (különösen a *Vallomások* előtt nem sokkal készült *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, 2), illetve az inkvizíció, Robespierre terrorja és a második világháború alatt elkövetett „tisztogatások” között. Lásd: *Logik des Schreckens*, Dieterich, Mainz, 1990, 13–16, ill. uő: *Augustin*, i. m. 172–226. Sajátos, hogy e tekintetben még Hans Urs von Balthasar is „szadizmussal” vádolja meg Ágostont (lásd: *Mit szabad remélnünk?*, Sík Sándor, Budapest, 2006, 37). A szadizmus itt reménytelenséget jelent, amivel a svájci teológus Verweyen kijelentését állítja szembe: „Aki számol azzal a lehetőséggel, hogy rajta kívül akár csak egyvalaki is örökre elkárhozik, az nem tud fenntartás nélkül szeretni.” Ez a mondat egészen gyönyörű, de attól persze még nem biztos, hogy minden mást megelőzően igaz is; a probléma – ha vallásfilozófiai értelemben fogjuk fel – éppen az, hogy miként vessünk számot az „Újszövetség fenyegetéseket tartalmazó szakaszaival”, és erre Balthasar és Verweyen szépséges kijelentése egyáltalán nem ad megfelelő választ. Való igaz, hogy „a legsúlyosabb dolog, ami létezik, nem Isten büntető igazsága, hanem szeretete” (119.o.), ez azonban nem jelenti azt, hogy a büntető igazság, amelyről az Újszövetség számtalan alkalommal beszél, ne volna, ne lehetne valóságos és igaz. A *Vallomások* mindenesetre se nem reménytelen, se nem szadista; az egész írás: az igazmondás kérlelhetetlen igénye, a vallomás mint önmegvallás és Isten dicsőségének hirdetése csak a másik megváltásának féktelen vágyából és reményéből érthető meg.

által összességében nagyon egyoldalúan és tendenciózusan elemzett és bemutatott – kegyelemtani elméletét, mely egyébként más-más korszakból származó írásaiban más és más arcot mutat, szükséges azonban kitérni a *Vallomásokra*, már csak azért is, mert ezt a művet Flasch és Vidrányi is úgy értelmezi, mintha ezzel – és éppen az én mérhetetlen problematikusságának tanításával – Ágoston irtózatosságmódját illusztrálta volna csak, mely a kegyelem mindenhatóságát állítja ugyan, valójában azonban a bűn mindenhatóságát fejezi ki. Ami az első pontot illeti, azzal összefüggésben szükséges jelezni: Ágoston soha nem állította, hogy az ember csak a rosszra szabad, hogy az ember csak a rosszat akarhatja. Hippo püspöke általában az akarat gyöngeségéről beszél, vagyis nem azt mondja, hogy én emberként csak a rosszat akarhatom, hanem arról, hogy a rosszat és a jót is akarom, és sem a rosszat, sem a jót nem vagyok képes akarni teljesen, az akaratom ugyanis folytonosan változik, önmagam számára is kiszámíthatatlanul. Ráadásul Ágoston szerint nemcsak saját belső énjeim és akarataim vagy szereteteim között van állandó differencia, hanem az akarat és a tett viszonya is éppoly megfoghatatlan: van, hogy jót akarok és mégis rosszat teszek, és van, hogy jót teszek valakivel, anélkül, hogy akarnám vagy tudnék róla (a *Vallomások* számos ilyen utólagos átértelmezését tartalmazza olyan cselekedeteknek, melyek egykor gonoszságnak vagy tévedésnek tűntek). Kiszámíthatatlan vagyok a magam számára, nem tudom, mit akarok, mert nem tudok semmit teljesen akarni, és még ha sikerül is valamit akarnom és ha az akaratom tette válik is bennem, még akkor sem tudom, hogy a tettem jó-e vagy rossz, mert nem rajtam múlik, mert ennek sem vagyok ura, ahogy saját magamnak sem.

Ágoston szüntelenül olyan tapasztalatokat szerez magáról és ír le a *Vallomásokban*, melyek váratlanul saját magukkal ellentétes irányba lökik vissza őt. Amikor a legszabadabbnak hiszi magát, meg kell tapasztalnia, hogy soha nem képes teljesen akarni azt, amit akar, vagyis egyáltalán nem szabad (saját magától, különböző és mindig másra vonatkozó, egymásnak ellentmondó akarataitól); amikor viszont a kegyelem erejére bízna magát, azzal szembesül, hogy igenis szabad arra, hogy igent vagy nemet mondjon Isten hívására, hiszen évtizedeken át s az utolsó pillanatig halogatja a végső igent. Ebből a szempontból egészen sajátos, hogy Ágoston – saját leírása és vallomása szerint – már a megtérésre következő szinte első pillanatban „bűnt” követ el: függetlenül attól, hogy milyen roppant, váratlan erővel tört be életébe az isteni, nem áll ki az emberek elé, nem vállalja fel keresztény hitét, hanem, épp ellenkezőleg, még húsz napig tovább folytatja munkáját, hogy „feltűnés nélkül” adhassa fel állását, ezt a késleltetést azonban a *Vallomásokban* maga is bűnnek nevezi (hoc peccatum) és Isten bocsánatát kéri és reméli miatta.⁴⁹ A közelelihez való közeledés szinte első mozdulata a megtorpanás, a kivárás; pontosan az, amitől a megtérés által egyszer s mindenkorra meg

49 *Vallomások* IX, 2, 4.

akart szabadulni⁵⁰. Amikor Istenhez közeledne, észreveszi, hogy soha nem tud teljes mértékben ellenállni a kísértésnek, hogy eltávolodjon tőle, ha viszont távolodni kezd, rá kell döbbenjen nemcsak arra, hogy Isten állandóan követi őt, közeledik hozzá, elé áll, arcát mutatja felé, hanem arra is, hogy a távolodás során nem gazdagodik, hanem inkább szegényebbé válik, hiszen amihez ily módon közelít, az nem valami, hanem csak valaminek a hiánya. A létből valósággal árad felé a jóság, s ő mégis olyan javak megszerzésében jeleskedik, melyek alapvetően idegenek tőle és melyek fáradságos megszerzése inkább csak csömört és unalmat hoz magával: nem töltik be őt. A távolodás mélyén megtapasztalja tehát a valóság hiányát, amikor azonban közeledni kezd Istenhez, akkor megint beleütközik önmagába, abba a belső törésbe vagy Gilson szavával „eredendő hiányba”⁵¹, mely az embernek az önmagához és Istenhez való viszonyát érinti, és melyben saját akarata saját maga folytonos elkülönöződésével és a saját énje feltárhatatlanságával szembesül.

Ugyanakkor – és ez az, ami lenyűgöző a *Vallomások* emberképében – ez az eredendő hiány, a bűnre, a bukásra való nyitottság ugyanaz a „hely”, ahol az ember Istenre is nyitott. Ezt már az is világossá teszi, hogy az önmagam feletti rendelkezés lehetetlensége Ágoston szemében nemcsak negatív, de pozitív értelemmel is bír: soha nem szeretek annyira, amennyire szerethetnék, de – annak a mérhetetlen jóságnak a következtében, mely létem s a lét alapja, s amely mindenfelől körülvesz és ostromol engem – mindig jobban, mélyebben szeretek, mint hiszem vagy hinni szeretném, mert a bennem levő szeretet időről időre meghalad engem, túllép rajtam, és olyanokra is képessé tesz, amikre magamtól soha nem vállalkoztam volna; folyton-folyvást eltávolodok magamtól, az igazságtól, a magam boldogságától, és mégis: sose vagyok olyan távol tőlük, mint szeretném, mert a szívem mélyén mégis közelebb vagyok hozzájuk, mint gondolnám. Az ember nem egy irányban kiszámíthatatlan önmaga számára, hanem minden irányban, minden tekintetben az. Bármelyik pillanatban bármi történhet vele: elbukhat és megtérhet. Két dolog az, amire egyáltalán nem képes: soha nem ismerheti ki teljes mértékben önmagát, vagyis mindig többre és kevesebbre képes, mint gondolná, és soha nem lehet képes saját akaratát, saját magát tisztán önmagára támaszkodva és önmaga által egyszer s mindenkorra jó irányba lökni; éppen azért nem képes erre, mert racionálisan nem kiismerhető, ráadásul szabad, még Istennel szemben is szabad, vagyis még Isten által sem (be)szabályozható, aki pedig teljes mértékben ismeri őt – hogy is tudná akkor önmagát szabályozni, ő, aki végső soron alig ismerheti saját magát?

Vidrányi Katalin szörnyülködve kérdezi: „A szabad akarat hirdetője hogyan vállalhatta egyidejűleg a kegyelem mindenhatóságának

50 Vö. pl.: „Meddig, meddig tart még ez a holnap? Miért nem mindjárt? Miért nincs még szegyenemnek ebben az órában vége? Így szóltam és sirtam szívemnek marcangoló keserűségében. És íme, a szomszéd házból hangot hallok, lány hangja volt-e vagy fiúé, nem tudom, amint éneklí és sűrűn ismétli, hogy: tolle, lege.” *Vallomások* VIII, 12, 28-29.

51 É. Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, Párizs, 1982, 185.

tételét?” Valójában azonban – legalábbis Ágoston szemszögéből – teljesen érthetetlen és értelmetlen ez a kérdés. Mivel az ember önmaga számára kifürkészhetetlen titok, ezért valódi akaratról kizárólag akkor beszélhetünk – mint már Marion is kifejtette –, ahol kegyelem van, ahol van kegyelem; az akaratom ugyanis, ha az akaratom felől nem dönthetek én magam, mert nincs erőm hozzá, mert nem ismerem önmagam, nem lehet más, mint adomány. Valami más, rajtam kívüli erő emel meg engem és teszi, hogy képes vagyok akarni azt, amit akarni akarok (pouvoir vouloir ce que nous voulons vouloir⁵²); ha tisztán önmagamban állok és önmagamra bízom magam, akkor legfőljebb azt konstatálhatom újra és újra, hogy mindig új akaratok születnek bennem, melyek között alig ismerem ki magam. Ez nem annyira pesszimizmus (helyesebben mondva csak akkor válik pesszimizmussá, ha – mint helyenként kétségkívül már Ágoston egyes írásaiban is látható, bár magában a *Vallomásokban* ennek nincs nyoma⁵³ – az eleve elrendelésnek a már az evangéliumokban és a páli levelekben is nyilvánvalóan jelenlevő dogmájával párosul, ami miatt az az érzésünk, hogy kiveszik belőle a kegyelem lényegi, váratlan, irgalmas, könyörületes, igazságos és „nem remélt” jellege), mint inkább realizmus; és Ágoston szemében pontosan e könyörtelenül realista emberkép logikus következménye, mert kizárólag ebből érthető meg az Istenhez való közeledés elengedhetetlen szükségessége; nem azért kell közel kerülnöm Istenhez, mert hiszek benne (ugyan miért is hinnék és mégis hogyan hihetnék benne „csak úgy”?), hanem azért hiszek, mert megértem, megérzem, átérzem: csak ez a távolság segíthet meg engem, csak az ő közelségében lehetek igazán az, aki vagyok, akarhatom teljesen azt, amit akarok.

Isten természetesen mérhetetlenül több és más, mint nekem nyújtott segítség; de mérhetetlensége is csak abban erősít meg, hogy parányi létemet, mely rádöbrent az önmagamnak való mélységes kitettségre, maradéktalanul rábízom, hozzákössem, és ezzel megnyissam az élet vagy a létezés olyan dimenzióját, mely számomra elrendeltetett. Ágoston a mindennapi élet minden szintjén megtagasztalja és megvallja, hogy az ember nem bízhat meg önmagában, csak akkor, ha rábízta magát valakire, aki – szigorú értelemben – nem ő maga. Az ember persze tulajdonképpen soha nem önmaga, épp ezért kell rábíznia és bízhatja rá magát arra, aki immár nem negatív, hanem pozitív értelemben nem ő maga, aki nem megfosztja akaratótól és szabadságától, hanem beteljesítené azt⁵⁴. Kétségtelen azonban, hogy amíg él, addig a rábízás, az akarat teljessége teljes

52 *Au lieu de soi*, i. m. 260.

53 Lásd pl. Gilson megjegyzéseit: *Introduction...*, i. m. 201 és folyt.

54 Ez a valaki természetesen lehet az „ellenség”, a „csalárd közvetítő”, vagyis az ördög is (lásd *Vallomások* X, 35, 56 és X, 42, 67.), és ezzel az ember belsejében levő harc egy más, kozmikus síkra emelkedik, ami még világosabban mutatja a kívüllet természetességét és szükségszerűségét (egyben azt is megmutatja, hogy az ember mik vagy kik között választhat, ami megint azt jelenti, hogy Ágoston valamilyen értelemben és valamilyen mértékben igenis épít az ember szabad döntésére és akaratára).

mértékben lehetetlen: e lehetetlenség természetes összetevője az időben létező emberi létnek, ebből látszik, hogy az ember ember, nem pedig Isten, hogy létezése ideje nem az örökkévalóság, vagyis a jelen, amelyik nem múlik el, hanem az állhatatlan jelen, mely – ahogy megragadnám – már sehol nincsen; de ez az elfutó jelen az, amelyben, ha meglátom folytonos bukásomat, megsejthetem a változatlan, vagyis örökkévaló jelent, ez az a pont, ahol elvéthetem és megragadhatom, félreismerhetem és felismerhetem magam. Ahogy az idő – mint már a platonikusok is hirdették – folyton az örökkévalóság mint elérendő idea és origó felé nyújtózik, de paradox módon pont azáltal, hogy mindig újra megvalósítja önmagát, vagyis önnön lényegének megfelelő mozgása révén szüntelenül eltávolodik az örökkévalóságtól, melyhez közeledne, úgy az ember is arra tekint „előre”, ami lehetne, de közben nem tud megszűnni az lenni, ami ő maga, véges, teremtett lény; így aztán folyton-folyvást szembesül azzal, aki ő maga és azzal, aki lehetne, ezzel telik élete. „Akkor mondjuk valamiről, írja Schelling, hogy életben, vagyis időben van (dauert), ha léte nem felel meg a lényegének (weil seine Existenz seinem Wesen unangemessen ist)”⁵⁵; de ez a meg-nem-felelés mint „bűnösség”, amíg élet van, idő van és ember van, felszámolhatatlan, s amikor felszámolható, akkor már nincs „élet”, nincs „ember” és nincs „idő”⁵⁶.

6.

Ebben az értelemben a *Vallomásokban* valóban nincsen „megtérés”, amely egyszer s mindenkorra új pályára állítaná az embert és megtisztítaná minden tisztátalanságától; a megtérés itt önmagam felszámolhatatlan idegenségének tekintetében és az idő birodalmában egyszerűen lehetetlen. A másik tekintetében, vagyis Isten tekintetében azonban természetesen van megtérés: abból, hogy az önmagammal szembeni kiszolgáltatottság önmagamban és önmagam által feloldhatatlan, Ágoston szemében pontosan az következik, hogy rábízom vagy minden erőmből megpróbálom rábízni magam Istenre, megtérek, vagyis odafordulok hozzá; miközben folyton menekülök s távolodom, mindig újra megkísérlem teljes szívvel rábízni magam arra, aki közel van. Én magam saját magam számára kiismerhetetlen és kiszámíthatatlan vagyok, a kérdés azonban, amit fel kell tennem, hogy értsem magam s apró életem, talán nem is az, hogy én ki vagy mi vagyok a magam számára, hanem az: „Micsoda vagy te nekem, Uram? Könyörülj meg rajtam s engedd, hogy szóljak! Hadd tudjam meg: micsoda vagyok én neked?”⁵⁷ Nem véletlen, hogy

⁵⁵ Lásd: *A művészet filozófiája*, Akadémiai, Budapest, 1991, 83. Schelling ezt az abszolútummal állítja szembe, amelyben „valóságosan is megvan mindaz, ami meg lehet benne, és pedig egyszerre, anélkül, hogy közbeékelődne az idő”.

⁵⁶ Vö.: K. Flasch: *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, különösen: 212–216.

⁵⁷ *Vallomások* I, 5, 5.

amikor Ágoston leírja megdöbbenését Ponticianus történetét hallva a császári hivatalnokokról, akik az Antal életéről szóló könyv hatására azonnal megtérnek, akkor azt olvassuk: „Ezt beszélte el Ponticianus. Te pedig, Uram, visszafordítottál engem magam felé, előhúztál engem a saját hátam mögül, ahová magamat állítottam, amikor nem akartam szembenézni önmagammal. Saját magam elé helyeztél, hogy lássam, milyen rút, fonák, szégyentelen, tisztátalan és beteg vagyok. Láttam ezt és megrémültem, és nem volt többé hova menekülni önmagam előtt.”⁵⁸ Ágoston már-már dadaista képe (előhúztál engem a saját hátam mögül) jól érzékelteti a problémát, a saját maga előtt rejtőző ember életét, ugyanakkor az is világos, hogy az énnak a saját magával szembeni idegensége az énnak az Istenhez való odaadó közelsége révén tulajdonképpen egy csapásra megoldódik, vagy inkább egy csapásra megoldhatónak tűnik. Míg az ember önmagához való viszonyát Ágoston az én és az én közti harcként, az én önmagától való eltéréseként, vagyis egyfajta kívül-létként írja le, addig az én és az Isten közti viszony vágyott belül-létként kerül leírásra. „Megtérítetted engem magadhoz (convertisti enim me ad te)”⁵⁹ – írja a nyolcadik könyvben, de később, a tizedik könyv lezárásakor is azt kérdezi: „Kit találhattam, aki veled kibékíthetett volna engem (quem invenirem qui me reconciliaret tibi)?”⁶⁰ „Me ad te”, „me tibi” – már a személyes és visszaható névmások is jelzik, hogy a megoldás nem az én és az én közötti viszonyban lelhető meg (ez a viszony, tisztán önmagában, a földi lét során, mindig megoldhatatlan marad), hanem az én és a te, az én és Isten közötti kapcsolatban; az önmagával szemben mindig bizonytalan én tulajdonképpen csak valaki másra rábízva magát lehet képes elviselni önmagát. „Mi vagyok én magamnak nélküled (quid enim sum ego mihi sine te)?”⁶¹ – kérdezi Ágoston, s itt megint érdemes figyelni a névmási alakokra: „ego mihi sine te”, én a saját magam számára nélküled. Abba az űrbe, résbe, ami én és önmagam között képződik és ami valahogyan tulajdonképpen saját magam vagyok, vagy legalábbis ettől vagyok az, aki vagyok, ez az, amiben megtapasztalhatom magam, ebbe az űrbe, eltérésbe lép be tehát valaki, aki nem megoldja és megszünteti az én önmagától való folytonos eltérését (például azáltal, hogy az egyik ént vagy az ének egész sokaságát megpróbálja megszüntetni, kiiktatni), hanem más szintre emeli a problémát, kihúzza, kiemeli – akár csak egy pillanatra, de mindig újra és újra – énjeim, akarataim sokaságában elmerülő önmagamból és ráirányítja figyelmemet elszomorítóan véges, „bűnös” önmagamra. Ez az, amit Ágoston az Istennel való telítettségnek nevez (tui plenus sum), de ez az Istennel telített, hangsúlyozottan jövő idejű „első élet” (viva erit

58 *Vallomások* VIII, 7, 16.: „Retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo ubi me posueram, dum nolum me adtendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordibus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat.”

59 *Vallomások* VIII, 12, 30.

60 *Vallomások* X, 42, 67

61 *Vallomások* IV, 1, 1.

vita mea tota plena te) megint csak azon az időn túl lehetséges az ember számára, amit mi, pontatlanul, „életnek” nevezünk⁶².

A *Lear király*ban felvetett kérdésre Ágoston válasza, bár kérdés formájában van megfogalmazva, egyértelműnek tűnik: „Quid est enim a te audire de se, nisi cognoscere se?”⁶³ Amit úgy fordíthatunk: Mi mást is jelent hallani tőled magam felől, vagy talán még inkább: meghallani azt, amit te mondasz nekem saját magamról, mint megismerni magamat? Hiába írja Ágoston a tízedik könyv elején, hogy „meg fogom mutatni (indicabo) magam, nem azt, hogy ki voltam, hanem azt, aki vagyok”⁶⁴; a könyv végén már így fohászkodik Istenhez, mintegy jelezve az önmegmutatás, az önfelmutatás lehetetlenségét, tisztán önmagából: „Könyörgök, Istenem, mutass meg engem önmagamnak (obsecro te, Deus meus, et me ipsum mihi indica)”⁶⁵, hiszen, mint ugyanott írja, egyedül Istenben sikerülhet olyan „védett helyet találni a lelkem számára (invenio tutum locum animae meae)”, „ahol szétszórtságaim egybegyűlhetnek”.⁶⁶ Világos, hogy itt az „ego sum”, az „én vagyok” nem a következtetés végpontja, hanem csak a kiindulópont, és az igazi végpont viszont nem más, mint az „ő van” (invenire eum qui est⁶⁷), Isten végtelen közelsége, segítő ereje, akkor is, amikor távolodom tőle. Elsősorban persze nem Istentől, hanem önmaga elől menekül az ember, önmagától kerül egyre távolabb, ebből a messzeségből következik az Istentől, a közelitől való eltávolodás; de az önmagához való közeledés lehetővé teszi a hozzá való kötődést, a hozzá való közeledés pedig az önmagához való közelkerülést is. Ahogy a 73. zsoltárra hivatkozva mondja Ágoston: „Jó nekem az Istenhez tartozni (inhaerere Deo), mert ha benne nem maradhatok, akkor magamban sem leszek képes megmaradni.”⁶⁸ Képes vagyok-e, élő emberként véglegesen Istenben mint igazi önmagamban megmaradni? Láttuk: Hippo püspöke egyértelmű nemmel felel erre a kérdésre, ami nem pesszimizmusát, hanem élelátását vagy inkább őszinteségét bizonyítja. Nem mintha nem tért volna meg; hanem azért, mert ugyan Istenre bízta életét, visszavonhatatlanul, ugyanakkor mindig újra el kell fogadtatnia énjei sokaságával ezt a mindig csak feltételes, mert mindig végtelenül szabad és véges bizalmat abban, aki „van”, ami ellen minden tagja lázad, tiltakozik, noha minden vágyában őt szereti és rá vágyik. „Itt lenni tudok, de nem akarok, ott nem tudok, de akarok, nyomorult vagyok itt is, ott is.”⁶⁹

62 *Vallomások* X, 28, 39.

63 *Vallomások* X, 3, 3.

64 *Vallomások* X, 4, 6.

65 *Vallomások* X, 37, 62.

66 *Vallomások* X, 40, 65.

67 *Vallomások* VIII, 1, 2. Lásd még IX, 10, 23 és folyt.

68 *Vallomások* VII, 10, 16. Lásd: Zsolt. 73, 28.

69 *Vallomások* X, 40, 65.

7.

Pierre és Jeanne Courcelle évtizedeken át gyűjtötte az Ágoston alakjához és tanításához köthető ikonográfiai ábrázolásokat: több kötetes kiadványukban számos olyan, a 14. és a 18. század között készült metszetet, festményt és grafikát mutatnak be, amelyek Ágoston megtérését ábrázolják⁷⁰. Ezeknek az ábrázolásoknak a legnagyobb része esztétikai szempontból nem túlságosan érdekes, ráadásul filozófiailag is problematikusak, amennyiben a *Vallomások* szellemiségétől idegen módon a megtérést általában valami végső megvilágosodásként ábrázolják, vagyis kihagyják belőle az ön-maggal szembeni bizonytalanság, végső soron az időbeliség, a végeesség konstitutív momentumát. De ábrázolható-e egyáltalán egy festményen, egy metszeten Ágoston így felfogott megtéréstörténete, az elbukás, a rábízás, az elhagyatottság, a késleltetés, a bizalom és a szabadság együttes mozgása? A nehézség nyilvánvaló, ugyanakkor, ha elvonatkoztatunk a konkrét illusztrációktól, talán nem lehetetlen olyan festményre bukkanni, mely – a *Vallomásoktól* függetlenül – a maga komplexitásában képes bemutatni a megtérés jelenségét. Ha például a *Máté elhívására* gondolunk, ott jól látszik, hogy Caravaggio milyen pontosan ábrázolja a krisztusi „provokáció” drámaiságát, nem a megtérést, hanem az azt megelőző pillanatot és lélekállapotot: „Máté mintha nem értené Krisztus kézmozdulatát... a festmény középterében Máté kérdésként ismétli meg Krisztus gesztusát. Bizonyos értelemben a mű középponti témája nem egészen Szent Máté elvívása, hanem Máté értetlenkedő reakciója a hívásra. A festmény narratív ideje így – kissé ironikus módon, hiszen Máté végül megérti a hívást – az a pillanat, mikor Máté maga válik értelmezhetetlenné, mikor már nem Lévi, az adószedő, ám még nem is Krisztus egyik apostola.”⁷¹ Az elhívás kezdete a bizonytalankodás, a hitetlenség, a vonakodás, a kérdés – ezt Caravaggio Máté alakján keresztül szemlélíti –, erre következhet majd az odafordulás (a *conversio* eredeti értelme ez), az elmélyülés, az odaadásra való felkészülés és a révület kezdete. Mint tudjuk, Caravaggio ez utóbbit is megfestette, és ha hihetünk a történészek állításának, akkor ezt, vagyis a szintén Rómában látható *Narcissust* a *Máté elhívásával* körülbelül egy időben, vagyis 1600 körül készítette, mintha a két festmény egymás kiegészítő párja, ugyanannak a mozgásnak két mozzanata volna, mintha Caravaggio ugyanarra a kérdésre kereste volna a választ, hol a keresztény, hol a pogány mitológia egy alakján keresztül. A *Narcissus*, csakúgy, mint a *Máté elhívása*, szintén a „már nem” – „még nem” drámáját ábrázolja a tekintet, és a tekintet révén az egész ember drámájában: csak ezen a képen a másvilág nem a megtetsült Ige alakjában, hanem a víz tükre felől hívja magához a maga kiválasztottját, aki már nem elutasít, hanem felkészül az odaadásra.

70 Lásd: *L'iconographie de saint Augustin*, Collection des études augustiniennes, Párizs, 1965–1980.

71 L. Barsani-U. Dutoit: „Caravaggio titkai”, *Enigma* 30 (2001), 91.

Nézünk egy fiút, aki egy képet néz, olvas a víztükörben. Tudjuk, hogy ebbe a nézésbe bele fog halni, ám a *Narcissus* nem a mítosznak ezt a színpadiasabb jelenetét ábrázolja. Tudjuk, hogy mit néz, de azt nem látjuk jól, hogy mit lát, talán nem is önmagát látja; azt azonban valósággal látjuk a vásznon, hogyan alakul át a pillantása. Narcissus arcán még ott van a kezdeti kíváncsiskodás, a fiatal ficsúr, aki meglátja önnön képét és tetszelegve tekint önmagára, valójában azonban már a születő csodálkozást és a megdöbbenést is megfigyelhetjük, vagyis a pillantásnak azt a pillanatát, amikor a kíváncsiság kezd elmélyülni, talán elsötétedni, talán kivilágosodni. Még nem merül el véglegesen a látványban, de épp azon a ponton van, amikor a gondtalan nézelődés, a könnyű szemlélődés végzetessé kezd válni; Caravaggio azt a határpontot jeleníti meg, amikor Narcissus elkezd elveszni a puszta kíváncsiságból fakadó látásban, amikor elkezd beleveszni abba, amit lát. Nem csoda, hogy amit lát, nem hasonlít túlságosan önmagára; Caravaggio célja „nyilvánvalóan a tükörkép diabolikus erejének érzékeltetése; annak szuggesztiója, hogy a víz mélyéről valódi hatalom, egy Másik néz szembe a fiúval”.⁷² Pierre Hadot hívta fel a figyelmet arra, hogy az ókori értelmezések közül Ovidius az egyedüli, aki szerint Narcissus önmagát ismeri fel a tünékeny képben, vagyis önmagába szeret bele; a mítoszban eredetileg semmiféle „narcisztikus” elem nincsen. Narcissus nem saját magába lesz szerelmes, hanem egy hátborzongatóan gyönyörű képbe, melyet a víztükörben megpillant, és mely elementáris hatással van rá: azonnal elmerül abba a másik szépségbe, már ha egyáltalán szépségről van itt szó, melyet nem ismer, és mely magával ragadja őt egy másik világba.⁷³ Ezt a mindent felforgató tapasztalatot, mely a *Narcissus* esetében magában a tekintetben tükröződik, nem szerencsés úgy leírni, hogy Narcissus „valójában nem önmagával találkozik a vízparton, hanem az ő maszkját felöltő khtonikus varázsistenség-gel, aki igéző tekintetével bénítja meg és pusztítja el szerencsétlen áldozatát”.⁷⁴ Narcissus sem a mítoszban, sem a képen nem áldozat, és nem is szerencsétlen, a beleveszés, az elmerülés, az odaadás, a látott által történt elhívás, megsebzettség itt pozitív kategória, nem pedig egy rosszindulatú isten varázslata: nem véletlen, hogy a *Narcissus*on látható, lefelé irányuló mozdulat a szintén Rómában, a Santa Maria del Popolóban látható, 1600-ban készült *Szent Pál megterése* című képen szereplő apostolnak a felfelé mutató mozdulatát is megidézi. Az elmerülés, a révület, a téboly vallásos alaptapasztalat, mely a *Narcissus* esetében nemcsak a művészet tárgyává, hanem a művészeti befogadás paradigmájává válik: képes vagyok-e így nézni, így látni, mint ő lát, akit a képen látok? A vallás ebben az értelemben – a művészethez hasonlóan – valóban egyfajta „narkotikum”, de nem az én illúziója, hanem saját létem, saját magam

72 Rényi András: „A képbe vesző tekintet. Caravaggio: *Nárcisz*”, *A testek világlása. Hermeneutikai tanulmányok*, Kijárat, Budapest, 1999, 46.

73 P. Hadot: „Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin”, *Nouvelle revue de psychanalyse* 13 (1976), 92.

74 Rényi András: „A képbe vesző tekintet”, i. m. 48.

elviselhetetlen terhének átadásaként belefeledkezés egy másik világba, megszabadulás, menekülés, azaz „üdvözülés”. A *Narcissus* annak az embernek a története, aki élete egy kitüntetett pillanatában a valóság mélyén megpillant valamit, ami egyáltalán nem „valós”, mert valóságosabb minden addig ismert valóságnál, és ami egyszerre kibillenti és kirajzolja őt a „valóságból”.

Ebben a tekintetben, azt hiszem, bátran állíthatjuk, hogy Caravaggio *Narcissusa* akaratlanul is tökéletes ábrázolását nyújtja annak a pillanatnak, amikor Ágoston hosszú hezitálás után Pál leveleinek olvasásába mélyed: a milánói rétorikatanár úgy mered a páli leveleket tartalmazó könyv lapjaira – és később, még püspökként is mindig olyan megilletődötten forgatja saját lelke, tudata könyvét –, ahogy Caravaggio képén Narcissus szemléli a víztükörben megpillantott jelenést, hívást, tüneményt; hozzá kell azonban tenni, hogy ez a tekintet annak az embernek a kimerevített tekintete, aki már, szándéka szerint, mindent elhagyott, de még él, még nem halt bele a pillantásába, és akinek a halálos pillantása, elvileg, épp az ember szabadságából és az időnek, illetve időbeli-véges önmagának való alávetettségéből (vagyis a szabadság hiányából) adódóan visszavonható: ez teszi szükségessé azt a megszállott, kegyelmi állapotot, mely révén életének minden pillanatában megpróbálhatja újjáteremteni magában – ha elveszítené, és hogy is ne veszítené el – a maga megszállott, Istenre meredő tekintetét. Az ideális élet nem a megtért ember élete, hiszen a végleg megtérő élete, amelyben a kísértésnek csírája, lehetősége sincsen – ha van ilyen – már egyáltalán nem írható le az élet kategóriájával; de annak az embernek az élete sem nevezhető ideálisnak, aki nem mer beletekinteni a másvilágba, aki soha egyetlen pillanatra sem teszi kockára életét s nem meri feltenni, rábízni mindenét, önmagát és egész addigi és eljövendő életét egyetlen pillanatra, egyetlen döntésre, aki folyton-folyvást halogatja választását, választát, feleletét, s hogy megígérje, odaígérje önmagát – legigazibb önmagának. Az ideális élet – mi lehet más, mint a mindig megújuló és újjászülető révület, a rábízás révülete, beletekintés abba az embertelen, élhetetlen, szépséges isteni igazságba, mely egy másik világból érkezik el hozzánk, megszólít és elhív minket? Az az élet, melynek ritmusát a révület periodikusan visszatérő momentumai alkotják, a hit, a bizalom, a szeretet állandóan visszatérő ekstázisai? S akkor Ágoston *Vallomásai* és Caravaggio *Narcissusa* más-más módon, de ugyanarról mesél: arról, hogy hogyan kellene s hogyan lehetne élnünk, ha tudnánk, mit jelent élni, ha tudnánk valamit az életről és a halálról, a test és a lélek életéről és haláláról; arról az abszolút lehetetlenről, akire talán méltók – s biztosan örökre méltatlanok – vagyunk.