

Heidl György: Érintés

Szó és kép a korai keresztény misztikában

Kairosz, Bp., 2011. 240. old., 2500 Ft

Heidl György legújabb könyve nem a szó igazi értelmében vett monográfia, de nem is egyszerűen az utóbbi idők termését egybefoglaló tanulmánygyűjtemény. A többek között Pierre Hadot munkássága által inspirált kötet deklarált és mindvégig nyilvánvaló célja, hogy a korai keresztény teológiát – vagy legalábbis annak egy vonulatát – mint gyakorlati, terapeutikus filozófiát mutassa be, amelynek középpontjában a szentségek, s elsődlegesen a Krisztussal való eukharisztikus találkozás áll (10. old.). Alapvetően ez az intenció fogja egybe tematikailag a tanulmányokat, jóllehet a középponti fejezetek (a negyedik, az ötödik és a hatodik) között ennél jóval szorosabb a tárgyi összefüggés. A cím tehát kissé becsapós, ám aki igazi érdeklődéssel üti föl a könyvet, egész biztosan nem érzi magát becsapottnak, amikor a végére jutott.

Heidl bevallottan nem pusztán bemutatni és értelmezni kívánja az egyházatyák szentségközpontú terapeutikus filozófiáját, hanem buzdítja is olvasóját e tanítás követésére – s mindeközben mintha maga is művelné ezt a fajta filozófiát, vagyis próbálná beavatni, gyógyítani olvasóját. Ahogy ágostoni kifejezésekkel deklarálja: „szeretném megmutatni Krisztus valódi filozófiájának páratlan szépségét” (48. old.). Aki ezek után gügyögő ájtatosságra számít, kellemesen csalódhat. Heidl György az említett célt olvasmányos, élvezetes stílussal – amelyet a tárgyául választott ókeresztény beavató irodalom is alkalmaz –, a lábjegyzetek ökonomikus adagolásával, az idegen nyelvű idézetek teljes elhagyásával és a filológiai érvelés – *hard-core* szakcikkekben nem megspórolható – kanyarjainak levágásával igyekszik elérni, miközben alapvetően a filozófiatörténet és a klasszika-filológia módszertanára épít.

Az első fejezet a keresztény hitfogalmat jellemzi, amelyet szembeállít a római *fides*, a platóni *πισztisz* és az akadémikus *probabilitas* fogalmával. A *credere in Deo/Deum* kifejezés az ókori kereszténységben alapvetően Krisztusra, méghozzá a feltámadt Krisztusra vonatkozik – állítja Heidl, és ezt az Ábrahám–Izsák-történet különböző patrisztikus értelmezéseinek mesterien érzékletes és lényegre törő bemutatásával illusztrálja. Ez a fajta hit a teljes személyiség Krisztushoz kapcsolódását jelenti, amit az atyák – például Órigenész és Szent Ágoston – gyakorta az érintés metaforájával írtak le, és a vér folyásos asszony történetével szemléltettek. A könyv egyik fontos belátásával állunk itt szemben: a keresztény hit „érezki”, amennyiben nem pusztán az értelem, hanem az egész személyiség közvetítés nélküli találkozása Krisztussal, úgy, mint az érzékelés és különösen a tapintás. A szerző a hitnek ezt a megfogalmazását először a pogány filozófiai irodalomból Platón *Lakomájának* azon szövegrészeivel hozza párhuzamba, amelyek a valódi, testetlen szépség megérintéséről szólnak, majd pedig egy Plótinosz-részlettel veti egybe, amely az Eggyel való belső találkozás boldogító élményét írja le. Megvilágító erővel mutat rá a Diótíma-beszédben jellemzett Szép egyalakúsága (*monoeidész*)

és a plótinuszi Egy alaktalansága közötti különbségre, vagyis arra, hogy az istenséggel való érintkezés a Plótinusznál nagyobb távot fog be, mint Platón írásában. A kötekedni vágyó filozófiatörténész az egészében tökéletesen meggyőző fejezet olvasása közben néhány ponton mégis több fogalmi tisztázásra vágya. Például a tertullianusi „bizonyos, mivel érthetetlen” Arisztotelészre visszavezethető logikai struktúrájának feltárását Heidl elejti, mielőtt még maradéktalanul meggyőzte volna az olvasót. Emellett, amennyire meggyőzően állítja, hogy az „érintés” tárgyának transzcendenciaszintjét tekintve különbség van Platón és Plótinosz között, annyira elszietettnek tűnik, amikor hasonló transzcendenciaszint-különbségről beszél a *Lakoma* Diótíma-beszéde és az *Állam* Nap-hasonlata között. Továbbá kissé elhamarkodott általánosításnak és leegyszerűsítésnek érzem azt a párhuzamot, amelyre már utaltam: egyfelől a Plótinosz leírta folyamat között, amelynek során a személyiség az értelmén túllendülve önnön bensejében az Eggyel találkozik, másfelől azon folyamat között, amelyben az „egyházatyák” szerint az értelem használatától a hitig emelkedhetünk fel. Mit kezdünk akkor például a „Higgy, hogy megérthess” ágostoni programjával és mindazokkal az Ágoston-szövegekkel – ilyenekről szól a kötet hetedik fejezete –, amelyek a megértést végcélnek, a hitet kiindulópontnak és eszköznek tekintik? Végül a pogány és a keresztény hitfogalmak összehasonlításából kimaradt a neoplatonikusok *pisztisze*, amely a még nem szemlélt, csak szemlélni vágyott intelligibilis igazságokra irányul. (Erről lásd E. R. Dodds: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge University Press, 1965. 122–3. old.; A. H. Armstrong: *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge University Press, 1967. 158. skk. old.)

A második, a János evangéliumában olvasható *Noli me tangere* jelenet értelmezéseit tárgyaló fejezetben felszínre kerül a filozófiatörténeti elemzés és a hitéleti beavatás mellett egy harmadik szerzői cél: a bibliai egzegézis. Heidl itt deklaráltan arra törekszik, hogy megtalálja a jelenet igazi értelmét, és összeegyeztesse más bibliai beszámolókkal a feltámadott Krisztus találkozásairól emberekkel. Ehhez *hívja segítségül* ókeresztény tanítói, különösen Ambrus, Órigenész és Ágoston magyarázatait. Elemzése szerint a tiltás a testi érintést állítja le, hogy annál erősebben szólítson fel a lelki érintésre, ami nem más, mint a mennyekbe felemelkedett Krisztusba vetett hit. Különösen elgondolkasztató – és talán még aprólékosabban kifejthető lenne – a jelenet Órigenész és Ágoston sugallta, mégis eredeti liturgikus interpretációja: Mária Magdolna az empirikus egyház előképe, mely a keresztség aktusával és a Háromság megvallásával szakramentálisan Krisztust követi halálában, alászállásában és feltámadásában, hogy emberi természetének megérintésétől eljusson isteni természetének „megérintéséig”. Az elemzés világos és meggyőző, ráadásul az Ambrus-szöveg interpretációja egy szövegkritikai probléma leleményes és elfogadásra méltó megoldását is magába foglalja. (62. old.). Az értelmezés ugyanakkor néhány ponton további tisztázásra szorulna. Ambrus egzegézisének ismertetésekor például Heidl talán a kelleténél kevesebb figyelmet szentel annak a problémának, hogy Ambrus Krisztus igazi megértésén hol hitbéli aktust (*accessus fidei*) ért, hol

pedig a szellemi létező intellektuális szemléletét. Saját egzegézisében Heidl nem foglal egész egyértelműen állást abban a kérdésben, hogy ama bizonyos érintés tárgya Krisztus isteni természete, vagy pedig feltámadt, a sebek nyomait hordozó teste.

A harmadik fejezet immár közvetlen – az atyákat segítségül sem hívó – Biblia-egzegézés, amely egy újabb műfaj stílusjegyeit is felvillantja. A szerző impozáns hermeneutikai érzékenységgel mutat rá Jézusnak a kafarnaumi zsinagógában mondott beszédében arra, hogy amikor önmagát az élet kenyerének nevezi, és testét táplálékként kínálja fel, akkor Jézus – a szokásos eljárást megfordítva – hallgatóit a jelképes értelemtől a szó szerinti értelem felé vezeti. Az eleven párbeszéd, amelyet itt az értelmező a be-beidézett szöveggel folytat, a homília műfaját idézi..

A könyv egyik legizgalmasabb fejezete, a negyedik első nagyobb gondolati egységében Szent Ambrusnak arra a kérdésre adott válaszát értelmezi, hogy a Szentírás vajon a művészet (*ars*) szabályai szerint íródott-e. A kérdés erősen foglalkoztatta a klasszikus irodalmon felnőtt keresztény értelmiségieket, akik – mint Ágoston is – első olvasásra maguk is megütköztek a Biblia hétköznapi stílusán. Heidl felhívja a figyelmet arra, hogy Ambrus – több más atyától eltérően – nem próbálja kimutatni a klasszikus retorika alakzatait a Szentírásban, hanem elismeri, hogy ez az írásmű nem a művészet szabályai alapján jött létre, viszont amellett érvel, hogy minden művészetelméleti munka belőle veszi alapelveit. Valamennyi művészetelméleti alapvetés három követelményt támaszt ugyanis a művészeti írásokkal szemben: legyen okuk, anyaguk és eredményük. Ambrus innentől felhagy az összehasonlítás két tagjának szisztematikus egymás mellé állításával, de helyesnek tűnik Heidl rekonstrukciója, miszerint az ok (azaz a hatóok) az értelem a megértés vágyával, az anyag a szöveg maga a megértést segítő stilisztikai, retorikai eszközökkel, az eredmény pedig – a megértés. A „művésziség” három kritériuma közül tehát egy kívül esik a tulajdonképpeni művön. Ez a vonás adja meg a lehetőséget minden művészet párhuzamba állítására a Szentírással, és a Szentírásból – nem mint materializálódott írásműből, hanem mint gondviselészerű folyamatból – való eredeztetésére. A művészet három kritériumának prototípusa a hívó – egyszerre hermeneutikai és érzelmi-morális útja – Istenhez: a hatóok az értelemben a megértés vágya; az anyagi ok a megértés tárgya; az eredmény az az aktus, amely a hívó felől nézve a kiérdemelt megértés (az igazi áldozat/sacrificium Istennek), Isten felől nézve a Bölcsesség, az Ige beáradása az értelemben. Heidl arra is meggyőzően mutat rá, hogy Ambrus az utolsó fázist az eukharisztikus élményhez kapcsolja. Hasonlóan revelatív felismerés, hogy Ambrus az első két tagot is a Szentháromság tevékenységére vezeti vissza. Heidl mindebből arra a következtetésre jut, hogy Ambrus minden, az *ars* szabályai szerint készült munkát végső soron annak a folyamatnak a részévé tesz, amelyben Isten az embert önmagához emeli. A fejezet további részei – jelentős részben Pierre Hadot tanulmányai nyomán – bemutatják azt a filozófiai hagyományt, amely feladatának a boldogsághoz vezető út megnyitását tekintette, azon belül is az Istenség iránti szeretet felkeltését és a hozzá való felemelkedés elősegítését. A filozófiának ez a fajtája a beavatás eszközéül használja a stílus szépségét, a képszerű megfogalmazást, a gyönyörködtetést. Nemcsak

platonisták – és egyes sztoikusok – képviselik ezt a hagyományt, hanem Órigenész, Ambrus és Ágoston is. Ennek a filozófiafogalomnak a kontextusában Ambrus „filozófiaellenessége” nem állítható tovább – mutatja ki meggyőzően Heidl. Ambrusnál a gyönyörködtetés polgárjogát azzal a fent említett tézissel kapcsolja össze, amely szerint általában az *ars* szabályai a Szentírásban közvetlenül munkáló isteni önkifejezésre vezethetők vissza. A fejezet szép elemzése csak néhány ponton hagynak kisebb hiányérzetet az olvasóban. Talán, hogy a szélesebb közönséget megkímélje, a szerző nem mindig avat be bennünket az ambrusi szöveg fogalmi nehézségeibe, hanem olykor leplezi, olykor viszont a kifejtésben továbbörökíti őket. Hiszen nem is olyan egyértelmű, hogy például az összehasonlítás során Ambrus végül is művészetelméleti vagy „művészi” (86. old.), „artisztikus” (94. old.) írásokra gondol-e, mint ahogy az sincs tökéletesen tisztázva, vajon az értelem minden esetben ható-, vagy pedig olykor célokként (93. old.) szerepel-e. Emellett talán érdemes lett volna egyértelműen kimondani, hogy a plótinosi – és a neoplatonikus – írások nemcsak az artisztikus megfogalmazásra róttak terápiás funkciót, hanem fontos szerepet tulajdonítottak a szabad tudományoknak (*artes*) is. Hiszen a szabad tudományoknak a Platón *Államában* leírt, a barlanghasonlathoz kapcsolódó *curriculum*ből kinőtt programja a pogány platonikus hagyományban éppen az „értelem szemének megtisztítását” célozza, vagyis azt, hogy fokozatosan rászoktassa a hallgatót az elvonatkoztatásra a testi képzetektől. Erre módot adott volna az a fejezetben idézett hely is az Énekek éneke órigenészi kommentárjából, amely szerint bizonyos „művészetek” (*artes*) segítségével „elérhető, hogy ez a szerelem [ti. az istenség iránti szerelem] megszülessék és növekedjék” (106–107. old.). A szöveg Heidl szerint olyan, ránk nem maradt művekre céloz, amelyek az említett cél érdekében speciális technikákat írtak le. Véleményem szerint Órigenész itt az *enkükliosz paideiára*, illetve az azt tárgyaló írásokra gondolt.

Az ötödik fejezet az előzőben jellemzett terápiás-misztagogikus filozofálás egyik gyöngyszemeként Szent Ambrus *De Isaac et anima* című írását mutatja be. E mű elsődleges célja a földi életben bejárható, Istenhez vezető út buzdító feltérképezése, amelynek három szakasza az *alapozás (institutio)*, az *előrehaladás (progressus)* és a *tökéletesség (perfectio)*. A kristálytisza logikájú elemzés szerint mindhárom fejlődési szakasz megragadható, megtapasztalható az írásértelmezés, a liturgia és a lélek belső épülése dimenziójában. Heidl kiemeli Ambrus misztikájának néhány fontos gondolatát: 1. a személyiség a szó igazi értelmében az Igével való egyesülésben jön létre; 2. a lélek felemelkedése liturgikus keretben történik, amennyiben két fontos mérföldkövét a keresztség és az eukharisztia szentségei jelentik; az Ige lehető legtökéletesebb befogadása természetszerűen vezet a személyiség további kiteljesedéséhez a felebaráti szeretetben.

A hatodik fejezet azt vizsgálja meg, hogyan használta fel Ambrus fent említett művében *A szépségről* című plótinosi értekezést (*Enneaszok* 1.6), s összeveti a pogány és a keresztény szerző misztikájának legalapvetőbb vonásait. Heidl egyik legeredetibb megállapítása az, hogy jóllehet mindkét szöveg Isten és az ember közötti, a felemelkedést egyáltalán lehetővé tevő rokonságról

beszél, Ambrusnál, aki természetesen az ember és Isten közötti ontológiai szakadékot tanítja, ez a rokonság maga a testté vált Ige. Másik jelentős felismerése, hogy a Szépről a Jóra téve át a hangsúlyt, Ambrus a pogány filozófus esztétikai misztagógiáját etikaivá alakította át.

A hetedik fejezet Szent Ágoston korai misztagógiáját tárgyalja abból a szempontból, hogy milyen szerepet szánt Augustinus, a frissen megtért milánói rétor a szabad tudományoknak az Istenhez való felemelkedésben. A *De musicát*, a *De grammaticát* és a *De dialectica* vázlatát általában intellektuális kereszténysége dokumentumaiként szokták emlegetni. És valóban, ezek az írások – akárcsak a többi ágostoni dialógus – az igazi kereszténységet alapvetően a hit filozófiai feldolgozásával azonosították, és ehhez elengedhetetlen előfeltételnek tekintették a szabad tudományok elsajátítását. Heidl György ezeket a munkákat elsősorban olyan misztagogikus műveknek tekinti, amelyek célja, hogy – előkészületként a megkeresztelkedés szentségére – a szabad tudományokon keresztül a testetlen dolgoktól fokozatosan a testetlen dolgoknak nem pusztán a szemlélete, hanem egyben a szeretete felé fordítsák az olvasó és egyúttal a szerző figyelmét, hogy végül lehetővé váljon számukra a szeretetteljes kapcsolódás Istenhez (*Deo adhaerere*). Kifejezetten találó „misztagogikus” és „misztagogikus” szöveg megkülönböztetése: az előbbi – például a *De musica* – a fokozatos felemelkedést szolgálja, míg az utóbbi a felemelkedés módját, menetét írja le – miként a *De ordine*, amely a világban munkáló rend elhamarkodottnak bizonyuló vizsgálatát felfüggesztve a tanulmányok rendjének felvázolására tér át. Helyesen állapítja meg Heidl, hogy a misztagogikus munka a misztagogikus írások előkészítője volt. Ám ebben a fejezetben is figyelmen kívül hagyja, hogy a szabad tudományokat már a pogány platonikus hagyomány is az istenséghez való felemelkedés lépcsőfokainak tekintette. Ezen a ponton érdemes lett volna Ilsetraut Hadot egyébként több szempontból felhasznált könyvéből (*Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Vrin, Paris, 2006.) merítenie, valamint Henri-Irénée Marrou klasszikus művéből (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*. De Boccard, Paris, 1958.), amelyre láthatóan nem támaszkodik. Hadot a *De ordine* című dialógusban felvázolt *curriculumot* egyenesen Porphüriosz *De regressu animae*jából eredezteti (i. m. 132–133. old.). Ennek a vonulatnak a megemlézése az ötödik és a hetedik fejezetben a kötet gondolati egységét is erősítette volna. Emellett az Ágoston filozófiájában nem teljesen járatlan olvasóban felmerülhet a kérdés, miért nem rajzolja meg a szerző a szélesebb kontextust, akár azon az áron, hogy újabb fejezetet iktat be általában Ágoston misztikájáról és misztagógiájáról.

Végül itt jeleznék egy módszertani hiányosságot, amely persze nem érinti Heidl következtetéseiének érvényét: amikor Ambrus és Plótinosz „misztagógiáját” hasonlítja össze, és Ágoston „misztagogikus” műveiről beszél, nem mondja meg, mit jelent az a bizonyos „miszt-”. Pedig ez hasznos lett volna, mert az egyházatyákkal kapcsolatban a „misztika” kifejezés nyilvánvalóan nem ugyanabban az értelemben használható, mint mondjuk a középkori német misztikusokról szólva, és valószínűleg a patrisztikán belül is más-másképpen volt misztikus gondolkozó Órigenész, Ambrus és

Ágoston, sőt a fiatal és az idősebb Ágoston „misztikája” sem feltétlenül ugyanazon az alapon érdemelheti meg ezt az elnevezést. Ha csupán Ágostonra szűkítjük a kérdést, gondoljunk csak arra, hogy igen gyakran – a korai írásokban éppúgy, mint a későbbiekben – az „isteni fény” megpillantásáról mint a különböző létszférákon, lelki és mentális aktusokon át „lentől” „felfelé” lépdelő metafizikai/lélekkilozófiai/ismeretelméleti gondolatmenet végpontjáról számol be, tehát ha a misztikus Isten-látás az értelmi megismeréstől egészen különböző aktusnak tekintendő, akkor ilyesmiről Ágostonnál aligha beszélhetünk (vö. L. G. Bonner: *The Spirituality of Saint Augustine and Its Influence on Western Mysticism*. In: uő: *God's Decree and Man's Destiny*. Variorum, London 1987, 148. old.). Ha azonban a teljes egyesülés Istennel, az *unio mystica* hirdetése tesz valakit misztikus gondolkozóvá, Ágostontól akkor is meg kell tagadnunk ezt a címkét (vö. Bernard McGinn: *The Foundations of Mysticism. Origins to Fifth Century*. London, 1992. 230. skk. old.). Végül az Isten-látás eltérő felfogása figyelhető meg – ahogy erre Heidl György is utal – a korai dialógusokban és az „érett kori” művekben.

Valójában a kötet utolsó, nyolcadik fejezete tesz eleget annak a címben foglalt ígéretnek, hogy a korai keresztény misztikában szó és kép kapcsolatáról olvashatunk. Miután Heidl rámutat arra, hogy a szentségek erejéről szóló katekhetikus teológia az első századokban sokkal inkább szóban, mint írásban terjedt, felveti annak lehetőségét, hogy ami a szóbeliséggel számunkra elveszett, azt legalábbis részben pótolják a képi ábrázolások. Talán ez a fejezet hozza a legtöbb újdonságot, és a szerző itt követi leginkább a tudományos kifejtés hagyományát, amennyiben a kutatás kontextusába helyezi tézisé, tételesen cáfolva az eltérő értelmezéseket. Az ókeresztény művészeti alkotások és teológiai szövegek utalásainak szembeállításával bizonyítja, hogy a csodatételek ábrázolásain Krisztus kezében gyakran látható bot a keresztet jelképezi, és mind a kereszttség, mind az eukharisztia Krisztus kereszthalálából és feltámadásából fakadó átváltoztató képességére utal.

A kötet az értelmezés szemléletessé tételéhez bőségesen, mégis arányosan használ idézeteket, többnyire a szerző fordításában. Egytől egyig az eredeti tartalmát és stílusát pontosan visszaadó, élvezetes magyar szövegek. (A fordításokban csak két kisebb pontatlanságot tudtam felfedezni – Augustinus *De musica* 6.1.1, illetve 6.17.59. szövegében, a 166. oldalon.) Ez különösen értékelendő olyan szépirodalmi igényű művek esetén, mint amilyen Szent Ambrus *De Isaacja*. A monográfia egészéről is elmondható, hogy stílusa – a szélesebb célközönségnek megfelelően – világos, szemléletes és egységes. A dikció a személyes érintettségről is árulkodik – anélkül azonban, hogy patetikussá válna.

Heidl György munkája egészen kivételes teljesítmény abban az értelemben, hogy a bölcsészettudományi alaposágot sikerül összeegyeztetnie az attól általában idegennek tartott megfontolásokkal: a biblikus teológia, az ismeretterjesztés és a lelkiesség – vagy mondhatnánk: katekhézis – szempontjaival. Tudományos érdemei közül hármat emelek ki. Először is meggyőzően helyezi el Órigenészt, Ambrust és Ágostont abban a hagyományban, amely szerint a filozófia célja a

beavatás, a felkészítés az istenséghez való felemelkedéshez; ez különösen Ambrus esetében számít a nemzetközi kutatás mércéjével mérve is felfedezésnek, hiszen őt a kutatók nagy része a filozófia ellenségének tekinti. Másodszer: Ambrusnál és Ágostonnál revelatív erővel mutat rá a misztika liturgiához kötött és szentségi jellegére. Itt hadd iktassam közbe azt a sejtésemet, hogy ez a tudományos eredmény paradox módon éppen a beavató – tehát tudományon kívüli – intenciónak köszönhető. A munka harmadik és talán legjelentősebb vívmánya, hogy utolsó fejezetében rendkívüli invencióval használja egymás kiegészítésére az írásos és képi források üzenetét annak feltárására, miképpen élhették meg a kor keresztényei az Istennel való találkozás élményét.

Kendeffy Gábor