05. A tudás forrása: a fény teológiája[1]

I.

A ti szemeitek pedig boldogok, hogy látnak; és a ti füleitek, hogy hallanak.

Mt 13:16

Az értelem legmagasabbrendű tevékenysége, a filozófia és a szemlélődés kifejezései és metaforái szinte kizárólag a látás területéről származnak. Nem véletlen, mondhatnánk, hiszen a látás a "legnemesebb érzékszerv." De miért éppen a látás a kitüntetett érzékszerv? Miért nem a hallás vagy a tapintás? És egyáltalán: miért kell egy érzékszervet kitüntetni? Nem volnának egyenrangúak végső soron az érzékletek, s ekként az érzékleteket szolgáltató érzékek?

Az érzékszerveket azonban a hétköznapi intuíció mégis megkülönbözteti egymástól, éspedig valamiképp a megbízhatóságuk alapján. Arisztotelész szerint a szemek adta látást szeretjük legjobban az érzékszerveink közül, mert az nyújta a legtöbb ismeretet, lévén a dolgok különbségeiről ez szolgáltatja a legtöbb adatot.[2] Külön hangsúlyozza, hogy a látás érzékét önmagáért is szeretjük, nem csupán hasznos voltáért.[3]

Ha annak okait keressük, hogy miért lehet a látás elsődleges az érzékek között, akkor többféle sajátosságát is megállapíthatjuk a többi érzékeléssel szemben.[4] Egyrészt a látás térben elhelyezkedő dolgok sokaságát egyszerre, és egymáshoz való távolsági viszonyukban érzékeli. A látás, mivel távolra hat, és mivel szinte tetszőleges mélységben fogja át a három dimenziót, az egyáltalán való tájékozódást teszi lehetővé. Fontos, hogy a különböző dolgokat egyszerre jeleníti meg ez az érzékelés, azaz a látásnak nincs időbeli rendje, szemben az összes többi érzékeléssel. A hallás nem képes arra, hogy tárgyak sokaságának rendezett együttesét mutassa be (csak hangokét, és abból is korlátozottan sokat). A szaglás pedig közismerten csak relatív információt nyújt, amennyiben igen gyorsan elveszti megkülönböztetési képességét a környezet domináns illataival kapcsolatban. Ugyanez vonatkozik az ízlelésre is. Az illatszeripar "orrai," a gasztronómia, vagy a borkóstolás "ínyei" pedig az érzékelési képességek roppant antidemokratikus eloszlására utalnak.

Sem a hallás, sem a tapintás, sem az ízlelés nem képes az *alak* felismerésére. (A látás, a tudás, az alak és a platónikus filozófiai neologizmus, az idea nem véletlenül származnak egyaránt a közös *#id** gyökből a görögben.)

A látás ezzel szemben jóval "demokratikusabban" képes részletes információt szolgáltatni. Ez összefügg egyik fontos sajátosságával, a függetlenséggel.[5] A látás nem követeli meg, hogy a szemlélő a látott dologgal kapcsolatba lépjen. Megteheti, hogy a talált tárgyat fölveszi, de a meglátásból nem következik semmilyen közvetlen érintkezés. Ugyanez megfordítva is áll. A látott dolognak semmiféle aktivitást nem kell kifejtenie ahhoz, hogy észrevétessék, illetve hogy lássék. Nem így a hallással. Hangot csak az bocsáthat ki, ami maga valamilyen (pl. rezgő) mozgást végez. A látás szempontjából a mozgás semleges (amennyiben a láthatóságnak a mozgás nem feltétele). Így létrejöhet a látott dolog függetlensége azáltal, hogy különválhat a dolog

önmagában, és az, ahogy a látót befolyásolja. A látvány elválasztható a dologtól (például a képzeletben). A kép elválasztható az anyagi létezőtől, amelynek a képe. Ez az érzék biztosítja az absztrakció és a gondolat szabadságát. Innét nyeri eredetét a szemlélődés, a *teória* (*theória* - szemlélet) fogalma, ami a *teoretikus igazság* eredete.

A kép, bármilyen szabadon is bánjék vele a képzelet, megőrzi a dologra való vonatkozását, míg a hang, bármennyire is átalakíthatja a képzelet, nem lehet más, mint az, ami hallatszott. Nem válhat külön a hang, és a hang benyomása. (A hallásnál ezért nincs absztrakció: valamit hallani maga a hang.) A látás közömbössége a külső világ függetlenségének, mint fogalomnak az előfeltétele. A látás által biztosított függetlenség azonban azzal is jár, hogy a dolgok között csak térbeli kapcsolatot állapít meg, oksági kapcsolatot viszont nem. A sokféle dolog közötti kapcsolat maga nem adott a látás által. Az oksági viszony felismerésére az elme kényszerül, mint ezt Hume nagyon helyesen *látta*.[6]

Harmadsorban a látás térben lévő dolgokra vonatkozik. A látott dologhoz nemcsak nem kell közel kerülni, de a távolság jótékonyan hat éppen a tájékozódásra magára. A tapintás, a hallás megköveteli a közelséget, de ebben az értelemben tolakodó érzék is: nem enged közel egyszerre sok tárgyat. Nem lehet egyszerre sok dolgot tapintani, ízlelni vagy hallani.

A térbeliségnek továbbá következménye a kiszámíthatóság. A távolságok érzékelése miatt lehetséges, hogy kiszámítható legyen, mi fog történni adott időn belül, ami az előrelátás lehetőségét adja meg. A kiszámíthatóság pedig a válasz mérlegelésének további lehetőségét biztosítja. A kiszámíthatóság pedig biztonság. Ezért van az, hogy a látás megbízhatóságával semmi nem vetkedhet.

A látás tehát összefoglalóan a szemlélőt dolgok térben rendezett sokaságával, azok formájával szembesíti, akaratlagosságot feltételezve, de mégis függetlenített és kiszámítható módon.[7]

A szemlélődés, az elmélet, az elvont igazság fogalmát a látás tulajdonságai teszik lehetővé. A *kozmosz*, a rendezett világegész csak a látás számára értelmezhető, csak a látás számára jelenhet meg.

II.

Rajta, siess igyekezve a fényre![8]

Az emberi élet természetes törekvése a tudás,[9] a tudás pedig a látástól, a látás pedig a fénytől függ. Élet és fény azonosítása tehát kézenfekvő. A sötétség mindezek ellentéte, mert minél nagyobb a sötétség, annál kevésbé van tér, annál inkább megszűnnek a különbségek, annál kevésbé lehetséges a tudás, tehát az élet - és megfordítva. Az élet hiánya a látás hiánya, a látás hiánya pedig a tudásé. Adódik tehát, hogy a sötétség a halállal rokon. A Hádész, az Alvilág nem véletlenül nyirkos, sötét verem. A fény és sötétség ellentétpárja élet és halál ellentétének legkifejezőbb képe.

Ezt az alapvető azonosítást ezernyi fordulatban sugallják az eposzok. "Földrezuhant a szekérről, gyűlölt éjszaka hullt rá",[10] vagy egy másik visszatérő fordulat: "..szemét a homály betakarta".[11] Priamosz ugyane képpel előlegezi meg Akhilleusz nagylelkűségét, mondván

" ...könyörültél

életemen s hagytad, hogy lássam a nap sugarát még."[12]

Még meghalni is jobb fényben, mint ködben, mert jobb *tudni*, mi vár ránk, mint tévelygve botladozni, és a halállal hirtelen találkozni, amelyre így nem lehet felkészülni, hiszen nem lehet vele szembenézni.

"Zeusz atya, mentsd meg a ködtől hát az akháj daliákat:

adj tündöklő fényt, hadd lássunk már a szemünkkel:

napfényben pedig ölj meg akár, ha a kedved akarja."[13]

Homérosz azonban ettől tovább is megy a fény képzete adta lehetőségekben. A fény látása bármilyen gyönyörűség is a halandóknak, a valahonnét sugárzó fénynek csak befogadása. [14] Az igazi fény az, ami a sugárzást adja. A fény forrása az életnek is forrása. Mi jeleníti meg jobban, hogy az istenek az élet urai, mint az, hogy a fénynek is urai. Miközben halandók a fényt egyre tökéletesebben láthatják, fényt adni mások számára már nem halandók dolga.

" ... s lépdelve előttük Athéné

vitt aranyos mécsest, gyönyörűvé tette a fényét.

Télemakhosz meg az apjához most hirtelen így szólt:

Kedves apám, míly szörnyű csodát látok szemeimmel.

Lám, a teremfalak itt körülünk, s valamennyi gerenda,

és a fenyődeszkák, fülkék, minden magas oszlop,

mintha kigyulladt volna a házunk, oly ragyogásban,

tündököl itt: hiszem égből jött isten van a házban."[15]

Az égből jött isten éppen arról ismerszik meg, hogy nemcsak jobban lát, hanem láttat is, mert magával hozza a fényt.

"Megdöbbent Akhileusz, megfordult, látta azonnal,

hogy nagy Athéné az: szeme oly félelmesen égett."[16]

Persze, istenek nemcsak a fényben laknak (ezért egyoldalú Schiller *Görögország istenei*)[17], hanem az Alvilágnak is megvannak a maga fénytől hunyorgó, khtónikus istenei. De az istenek jelenlegi rendjének ura mégiscsak az a Zeusz, aki azon az Olümposzon uralkodik, amelyet Athéné szemének, Apollón íjának ragyogása tölt be, amelyről tudvalevő, hogy

> " ... soha szél nem rázza, nem ázik
>
> záporban, sose hull rá hó, de a szép levegőég
>
> felhőtlen, s futkároz rajta a tiszta verőfény."[18]

A halandók számára rejtheti a föld a halál és az újjáalakulás vagy születés mélyértelmű titkait, de az életet mégis a Nap, a fény jelenti. Az Alvilágban lehet beszélgetni, de az örökös homály senyvedését, ami azonos a felvilág történéséből való kizáratottsággal, semmi sem oldhatja.[19]Az örök fény az örök életet, az örök tudást, az örök hatalmat mutatja.

III.

Isten tudja, vajon igaz-e.[20]

Különös a hasonlat, de azok is, akikről szól,[21] pedig éppen olyanok, mint mi.[22] Glaukón, a beszélgetőtárs megjegyzése és Szókratész válasza az Állam három, egymással összefüggő, első látásra furcsa, aztán egyre kifinomultabbnak bizonyuló hasonlatának kibontása közben hangzik el. Ha egy hasonlat évezredeken keresztül ragadja meg a képzeletet, akkor a szerencsésen megválasztott szavak kifejező erején túl valamiről szólnia is kell.

A hasonlatok bevezetésének indoka voltaképpen közömbös. Mindegy, hogy az elképzelt legjobban berendezett állam őreinek kell-e megismerniük a jó ideáját, vagy másoknak. Platón érve, mint látni fogjuk, a világról, a megismerésről, a megismerő emberről és a megismerés forrásáról szól. Amire azonban föl kell figyelni, az az, hogy Platón a fénymetaforát nem kiindulópontnak használja, hanem egy hosszú argumentummal végén *bevezeti*.

A naphasonlat a jó megismerésének szükségességéből indul ki. Azért kell megismerni a jó lényegét (az idea szót itt nyugodtan helyettesíthetjük ezzel a kifejezéssel), mert ahhoz, hogy bármilyen jó dolgot jónak tarthassunk, először tudnunk kell, hogy valóban az-e. [23] Az egyes jó dolgokról nem dönthető el, hogy valóban jók-e, ha azt, aminek alapján jónak tartjuk ezeket, azaz a jó természetét, a jó lényegét, esetleg formáját nem ismerjük. Minden egyes jó dologgal kapcsolatban felvethető ugyanis, hogy mitől is tartjuk egyáltalán jónak, és nem rossznak. A jó dolgoknak tehát van valamiféle közös természete, közös jellege. Ez az, amitől valami jónak számít. Továbbá, ha a jóról beszélünk, nem érhetjük be a látszattal, hiszen azzal sem éri be senki, hogy csupán látszólagos javakat birtokoljon, amelyekre csak mondjuk, hogy jók, de valójában lehet, hogy nem is azok. Mindenki a valóságos javakat keresi, és a látszólagos javakat semmibe sem veszi. A lényegi és létező jót kell tehát megismerni (az őröknek vagy bárki másnak, akinek fontos a megismerés). Az, hogy meg kell ismerni, hogy szükség van a megismerésére, józan előfeltevés, hiszen a véletlenül helyes véleményt alkotó a tudatlantól legfeleljebb szerencsésebb voltában különbözik. A sikeres állam irányítása nem lehetséges látszatok alapján.

A továbblépéshez kézenfekvő belátás szolgál. A jó dolgok sokan vannak, lévén egyes létező dolgok, míg a jó közös természete egy. Egy tulajdonsághoz pedig egy természet tartozik. Ha két jóból részesedhetnének, akkor az a két jó vagy hasonló, vagy különböző. Ha különbözők, akkor az egyikből, vagy a másikból részesedni nem ugyanaz. Tehát nyilván az egyik jobb, mint a másik. Két azonos jót viszont értelmetlen feltételezni. Mármost, ha a lényegi jó egy, akkor a sok jó dolog közös lényegét nem ugyanolyan módon ismerjük meg, azaz nem az érzékeléssel, hanem az értelemmel fogjuk fel (507c). A sok dologban közös ugyanis nem olyan természetű, mint a sok dolog, hiszen akkor egy volna közülük, és maga is részesedne a közös természetben.

Fogadjuk most el kiindulópontnak, hogy a megismerés fontos, és ezen belül a jó megismeréséé különösképp. Platón ezután vezet be a megismerés általános természetét megvilágítandó egy rendkívüli erejű hasonlatsort.

A hasonlat kezdő lépéseként Platón a látást elemzi. Alkalmaz egy elemet, amely lehetővé teszi, hogy a látásnak az eposzokban (és a tragádiákban is) megjelenő, fogalmilag még nem artikulált képe egészen új gondolatok megalapozására váljon képessé.[24]

Új elem annak felismerése, hogy a látható dolog és a látó között egy harmadik létesít kapcsolatot. A látásnak ugyanis ahhoz, hogy ténylegesen megláthassa a látható dolgot, egy harmadik, összekötő elemre, a fényre van szüksége. A két képességet, a látás *képességét* és a látszás *képességét* a fény kapcsolja össze, az teszi ténylegessé. A látható dolgot a látással összekötő fény szerzője pedig az érzékelhető fény elsődleges forrása, a nap.

Ezt a viszonyt lehet kiterjeszteni az értelem és a megismerhető dolgok kapcsolatára. Ahogy a látható dolog viszonyul a látás képességéhez, úgy viszonyul a tudás képessége a tudható dologhoz. Ha pedig ez az analógia fennáll, akkor ugyanúgy szükség van a tudás képességének és a tudható dolognak egy harmadik elemre, ami összekapcsolja őket, lehetséges viszonyukat ténylegessé teszi. A megértés, a tudás megvalósítója tehát egy “értelmi nap.” Ez a harmadik elem lesz az értelem forrása, amennyiben a megismerhető dolgok a legfőbb jó fényében válnak az értelem[25] számára ténylegesen megismertekké. Ami a megismerhető dolgoknak az igazságot, a megismerőnek pedig a megismerés képességét biztosítja, az a formák, a közös lényegek világának és a megismerésnek a napja, a lényegi jó.

A nap azonban a látható dolgoknak nemcsak azt adja, hogy valóban láthatóak legyenek, hanem létrejöttüket, növekedésüket és táplálékukat is (miközben önmaga ezeknek egyike sem - itt használja ki a látás analógia új lépését, hogy tudniilik az, ami a látást lehetővé teszi, az maga nem a látás, sem nem a látható dolog, hanem valami harmadik).

Platón világosan kimondatja Szókratésszal: kétféle dologról van szó, a láthatóról és az értelemmel felfoghatóról (509d). A látható nap a jó szülöttje, akit a jó nemzett önmagával megfelelőnek. Ami a jó az értelemmel felfogható térben az értelem és az értelemmel megragadottak számára, ugyanaz a látható nap a látható világban a látás és a látott dolgok számára (508c).

Ugyanígy, a megismerhető dolgoknak nemcsak a megismerhetősége származott a jótól, hanem létezésük és lényegük is. Mivel pedig a formák világának napja, hasonlóan a földi dolgok napjához, azoktól eltérő, hatalmasabb létező, ugyanúgy az értelem és formák világának napja is

hatalmasabb, mint ezek bármelyike, a létezőket méltóságával és erejével messze túlszárnyalja (509c).

Milyen módon kapcsolódnak össze az ember megismerő képességei? Platón négyfajta képességet különböztet meg a lélekben: a találgatást, a hitet, az észt és a legfelsőbb fokon az értelmet. Nem kell itt részletesen elemeznünk a négyféle képességet, mert a legfontosabb az, hogy az egymáshoz viszonyított világosság és homályosság, azaz bizonytalanság és bizonyosság vagy megbízhatóság szerint térnek el egymástól. Aszerint kell sorba rendezni őket, hogy mekkora részük van az igazságban azoknak a dolgoknak, amelyekre a képességek vonatkoznak. Amekkora mértékben részesülnek a dolgok az igazságban, ugyanakkora mértékben részesül a megfelelő megismerőképesség is a világosságban.[26]

Vegyük észre, hogy amíg a naphasonlat a láthatót élesen elválasztotta az értelemmel felfoghatótól, addig a vonalhasonlat összeköti ezt a két világot, azzal, hogy a tárgyai illetve a rájuk vonatkozó képességek között arányt állít fel, valamint rendezi az elsődlegességet. Ezáltal az értelem rendje a világosság rendjével kerül egyenes összefüggésbe. A fény ereje lesz minden megvilágosodás előfeltétele.

Ekkor következik a harmadik kép, a barlanghasonlat. Szókratész azt javasolja társainak, hogy képzeljenek el embereket, amint lábuknál és nyakuknál megkötözve ülnek egy föld alatti barlang hátsó fala felé tekintve. A barlangban, amelynek széles, a világosságra nyíló bejárata van, tűz ég, a megkötözöttek háta mögött. A tűz és a megkötözöttek között út visz, ahol bábjátékosok különféle tárgyakat visznek el, egy fal mögött, amely az ő képüket nem, de a tárgyakét viszont engedi a foglyok által nézett falra vetülni. A bábosok még beszélgetnek is, a börtön fala pedig visszhangzik. A foglyok nem is gondolhatnak mást, mint azt, hogy az árnyékok beszélnek. A börtönlakók tehát az árnyékokat tartják igazságnak. A hasonlat a bilincseitől megszabaduló ember útjával folytatódik. Akit felállítanak és megfordítanak, annak először meg kell küzdenie megmerevedett nyaka, aztán homályhoz szokott szemének fájdalmával. De így legalább azt észrevenné, hogy eleddig csak az úton cipelt dolgok árnyképeit látta. Aztán elindulhatna felfelé, a barlang szája felé, a külső világosság irányában. Fent további szenvedés vár rá, immár a napfény okozta kárprázat miatt. A vízben tükröződő képek után lassan magukat a dolgokat is szemlélni tudná, s szeme hozzászokván a ragyogáshoz, végül aztán a napot, immár nem a víz tükrében, vagy valami más helyen lévő hasonmását, hanem őt magát, önmagában is képes lenne látni és szemlélni.[27]

Platón saját értelmezésében a barlanghasonlatot, a sötétségből a világosságra jutó ember képét a naphasonlatra kell alkalmazni: a látás által megismerhető világ a börtönlakáshoz hasonlít, a benne levő tűz fénye pedig a látható nap erejéhez. A felmenetel és a fent lévő dolgok szemlélése a léleknek a gondolat világába való felemelkedésével egyenlő, és így lesz a megismerhető dolgok között végső a jó ideája.[28]

Fentebb azt mondtuk, hogy a három hasonlat összefügg. Nemcsak abban függenek össze, hogy valamilyen módon mind a három a tudásról és a Jó fényének a tudáshoz szükséges voltáról beszél. Figyeljük meg, hogy a három kép az érzéki és a szellemi összekapcsolásának lehetséges módjáról is beszél. A naphasonlat élesen elválasztja az érzéki megismerést az értelmitől. A vonalhasonlat azáltal, hogy arányba állítja a két megismerés két-két alesetetét, arányosnak

mutatja az átmenetet. A barlanghasonlat szerint a barlangból a felvilágra jövő ugyanazon szemmel látta az árnyékokat, a tüzet és a felvilág fényét, majd a napot.

A hagyományosan elfogadott értelmezés annyit nem tart kérdésesnek, hogy Platón e hasonlatokban dolgozza ki a fény metafizikáját. A szellemi fény az érzékelhető fénnyel logikailag és ontológiailag is összekapcsolódik. Az ember nem csak lát, hanem tud is. Az érzékelés és a tudás kapcsolata áll a látható és a szellemi fény viszonya mögött. A fény a fenti analógia alapján válik az igazi lét, az érzékelésnél magasabb rendű tudás metaforájává. A tudás viszont, lévén veridikus ("csak az igaz tudható") az igazsággal függ össze, ami az ideákhoz vezet, mert feltételezi azokat. Így válik érthetővé, hogy a tudás fokozatain keresztül kell felemelkedni az igazi élethez. Ezen túl azonban valóban számos kérdés marad nyitva. A modern elemzők a hasonlatokat zavarosnak tartják, mert nem derül ki belőlük egyértelmű tanítás. [29]

Az Annas által (meglehetősen felszínesen) elemzett analitikus ellentmondásokon túl sokkal mélyebb problémákat is fel lehet vetni.[30] Mi a hasonlat célja? A fény valamiféle sprituális fény-e vagy csak a tudás metaforája? Van-e a fénynek köze az üdvösséghez (általános értelemben), és a sötétnek valamiféle kárhozathoz? Egzisztenciális vagy ismeretelméleti metaforával van-e dolgunk? A napvilágra jutás és a napba nézés valamiféle misztikus megvilágosodásnak, transzcendens princípiummal való egyesülésnek, vagy pedig a jelenségektől a megértéshez vezető racionális tudomány útjának leírása-e?

Miért indul el a barlanglakó a fény felé? "Elvégre nem egy játékcserép átbillenéséről van szó."[31] A filozófia, illetve a filozófiára való nevelés miatt (Platón maga ezt sugallja 521c-ben)? Vagy mert az értelem természeténél fogva elfordul a sötétségtől, és a fény, a világosság felé indul el, hiszen tudni akar? (Ez Plutarkhosz értelmezése).[32] Stenzel szerint a fényhez vezető út a tárgyilagos tudomány útja, nem a felébresztett és felajzott lelkiismereté, sem a megváltás kegyelméé, sem valamely magával ragadó, karizmatikus vezér útmutatása.[33] Az egyházatyák épp ellenkezőleg, majd isten beavatkozó kegyelmében látják a fény felé indulás okát. A tudás mivoltának, illetve a barlanglakó foglyok helyzetének, különösen pedig megfordulásának és elindulásának értelmezése alapvető *antropológiai* döntésekre kényszerít.

Ezek a kérdések aztán további alapvető kérdésekhez vezetnek. Mi a barlang? Az egész világ? Értsd: a kozmosz, vagy a teremtett világ? Az érzékek világa? - Kik a barlanglakók? Minden ember? Az érzékek rabszolgái? A tanulatlan ember? - Miben áll érzéki és szellemi látás különbsége, ha különböznek egyáltalán? Tudás vagy megvilágosodás metaforájáról van szó? - Milyen viszonyban van a fizikai és a szellemi fény? Jelképpel van-e dolgunk, vagy valósággal? - Milyen viszonyban van a két világ egymással? Egymásból származnak? Függetlenek? Antitetikus vagy emanatív viszony van az érzékelés és a tudás világa között? - Ha a felvilág az igazság világa, hogyan jutottak a barlanglakók a barlangba? Miért vannak ott? Mert oda születnek? Oda kerülnek valahogy? Hogyan? - Mi bírja őket arra, hogy felálljanak és megforduljanak? Önmaguk? Valami belső felismerés? Külső beavatkozás? Ha belső: milyen módon érhető el ez a felismerés? Ha külső: ki vagy mi bírja rá az embert, hogy a megismerés gyötrelmét válassza? - Miben áll a felfelé vezető út? A tudás fokozatos megszerzésében? A megvilágosodás növekvő kegyelmében? Az érzékek és a létezők leválasztásában? Saját akaratból lehet-e fölmenni az úton (ez már más, mint a megfordulás!), vagy segítség kell hozzá? - Hová is mennek? Mi az, amit fent látnak? Mi a fenti nap? A Jó ideája? Isten? Látható-e egyáltalán a nap a maga valóságában? Ha látható is, mi az ami látható belőle? Csak a fénye, vagy a nap maga?

Tovább bonyolítja a képet, hogy a barlangból a felvilágra vezető úton nem egyirányú a forgalom. Ahogy lentről lehet fölfelé menni, úgy fentről is lehet lefelé - szép észrevétele Szókratésznek, hogy elvakulást éppúgy okozhat az, amikor a sötétségről lép valaki a felvilág fényességébe, mint amikor a fenti fényből hirtelen a barlang homályában találja magát a vándor.[34] Miért indulna valaki vissza az úton?

A feltoluló kérdéseket Platón részben nem válaszolja meg, részben csak ötleteket ad. A lebegtetés megítélésénél lehet azt az utat választani, amit Annas tesz, hogy gyorsan bemutat olyan értelmezéseket, amelyek szerint a hasonlatok zavarosak vagy inkonzisztensek, és ezzel letudja a feladatot. Lehet persze költői szimbolizmust látni a hasonlatokban (mint a régebbi értelmezők), amelyek mélyértelmű laposságát Kant halhatatlan elméncséggel gúnyolta ki.[35]

Lehetséges azonban egy harmadik értelmezési utat is választani. Mint Platón maga hangsúlyozza, a naphasonlat egy aránypár. Fentebb már elemeztük, hogy ahogy a látható dolog és a látási képesség kapcsolódik a naphoz, úgy kapcsolódik az érthető dolog és az értelmi képesség a szellemi naphoz. Következik, hogy ha a látható megfelel az érthetőnek, a látási képesség pedig az értelemi képességnek, akkor a látható napnak is valami hasonló dolog, adott esetben a szellemi nap kell, hogy megfeleljen. Éppen úgy, mint Eukleidésznél: ha két háromszög páronként megfelelő oldalai arányosak, a harmadik oldalak is arányosak lesznek. Ebből egyfajta tétel is következik: ha a látható nap olyan, hogy a tényleges látás neki köszönheti a létezését, akkor ugyanez igaz a szellemi nap és a tényleges tudás viszonyában is.

A naphasonlat azt is feltételezi, hogy kétféle látási szint van. A tudás úgy látás, hogy valójában nem az (mert nem testi szemekkel történik). Az érzékelés és a tudás Platón szerint *analóg*, de nem azonos. Hasonlítanak annyiban, hogy a tudható dolog független a tudótól. Ezt Platón részletesen bizonyítja a *Theaitétosz*ban, ahol, ha azt nem is tudjuk meghatározni, hogy mi a tudás, az bizonyos, hogy az érzékeléssel nem azonos.[36] Ha ez így van, akkor jogosan tételezi fel Platón, hogy a tudás más szinten és mással áll kapcsolatban, mint az érzékelés. (Az további kérdés, hogy mire irányul a tudás: ideákra, absztrakcióval nyert fogalmakra, intencionális tárgyakra vagy istenre - de ebben nem kell most állást foglalnunk.)

Mármost ahhoz, hogy a tudni képes és a tudható az igazságban összekapcsolódjék, valamiféle harmadik dologra, mint láttuk, az értelmi fényre van szükség, azaz arra, ami a kettőt egymáshoz engedi, illetve, a kettő közötti kapcsolatot létrehozza. A vonalhasonlat újabb aránypárjai éppen arra jók, mint fentebb utaltunk rá, hogy a kétféle ismeretet, az érzékelést és tudást, közbülső terminusok segítségével viszonyba állíthassa, azaz a teljes transzcendenciát feloldja. A vonalhasonlat az ismeret megbízhatóságát arányba állítja a fényből való részesedéssel. Az érzékelés és a megismerés világa tehát hasonló, mert a kettő között létezik arány (ami a hasonlóság feltétele), ez pedig a világosság, a megismerés és az igazság aránya.

A barlanghasonlat ebből láthatóan nem független hasonlat, hanem az érzéki és a szellemi közötti arányos viszony egy lehetséges összekapcsolódásának megjelenítése, ha tetszik értelmezése vagy alkalmazása, amely persze a maga részéről - mint a fenti kérdésekből látható - szintén sokértelmű.

Platón hasonlatsorának ereje tehát, javasolnám, nagyon ravasz módon éppen látszólagos hibájában áll, abban, hogy nagyon sokféle ismeretelméleti, metafizikai és teológiai gondolat

számára lesz felhasználható, azaz sokféle gondolat tudja a hasonlatsort magáénak tekinteni. Az érzékelés és tudás kapcsolatáról szóló elméletek igen sok típusa tudja önmagát e hasonlatsor valamilyen értelmezésében megfogalmazni. Éppen a hasonlatsorba beépített, de ki nem töltött szabad változók, vagy szabad vegyértékek mindenkori lekötésének, azaz értelmezésük eldöntésének lehetséges módjai, a változók kitöltési lehetőségeinek gazdagsága teszik olyan hihetetlenül termékennyé e képeket. A hasonlatsor platóni formája egy absztrakt séma, amelynek nem is kell megmondania, hogy mi a barlang és ki a fogoly, hogy mi is a fények ontológiája, és mi az árnyék a falon. A három hasonlat egy *struktúrát* dolgoz ki, fogalmak egymásra vonatkozásának *rendszerét*, ha tetszik, egy olyan *fogalmi sémát*, amely *minden hasonló szerkezetű gondolat kifejezésére alkalmas,* és amely funkcionálisan bármely hasonló összefüggésrendszer elemeit elrendezi. A képletet az értelmezőnek kell az aktuális értékekkel kitöltenie. A hasonlatoknak nem önmagukban van értelmük, hanem *adott interpretációjukkal, alkalmazásukkal együtt.*

Jogos-e ez az absztrak értelmezés? Nem mondhatjuk, hogy negatív érvnél többet lehetne mellette felhozni, de azért ez a *reductio ad absurdum* elég. Jelesül, ha névértéken vett tanításnak, explicit filozófiai álláspontnak tekintenénk a három hasonlatot, akkor ezek egyrészt inkonzisztensek lennének (Annasnak igaza volna), másrészt nagyon kevéssé volnának konzisztensek Platón másutt kifejtett álláspontjaival. (Platón gondolatai "fejlődésének," illetve a dialógusok sorrendjének bonyolult kérdését itt félre kell tennünk.) Például még ugyanitt, az *Állam*ban, a pamphülai Ér híres látomásában a fényt Platón az égboltozatot összetartó köteléknek mondja, amelynek sugárzó oszlopába lépnek be a túlvilágon vándorló lelkek.[37] Ez eleve eltér a barlanghasonlat sugallta képtől, hiszen ebbe a fénybe nem megfordulás és fáradságos küszködés, hanem a mindenkit elérő halál révén jut az ember.

Még zavarbaejtőbb a *Phaidón* Szókratésze, aki itt a barlanghasonlathoz képest egészen más felfogást sugall. A *Phaidón* Szókratésze a változó világ érzékelhető dolgait hasonlítja az alkonyati nap fényéhez, *amelybe nem szabad belenézni sokáig, mert tönkreteszi a látást*, és ezért innét a gondolatokhoz kell menekülnie, hogy bennük vizsgálja a létezők igazságát.[38]A *Phaidón*ban a gondolatok tehát *kevésbé vakítóak*, mint a barlang árnyképei, ami éppen az ellenkezője az *Állam* tanításának.

Még ugyanitt, a Phaidón végén elmesélt mítoszban arról beszél Szókratész, hogy ha a tenger fenekén lakó felbukkanna a felszínre, akkor "ha természete elbírná az ilyen látványt, felismerné, hogy ott az igazi ég és az igazi fény és az igazi föld".[39] Szókratész *potenciális* feltételes mondatban fogalmaz, tehát a világ ilyetén felépítése csak lehetséges, de nem bizonyos, hogy az emberi természet valóban fölkészült erre a látványra.

A barlanghasonlatra még leginkább hajazó esetet a *Szofistá*ban találjuk, amely szerint az igazi filozófus a fényben lakozik, s ahová nehezen ér fel, ha egyáltalán, a földiek tekintete. Vele szemben "a szofista a nem létező sötétségébe menekül, fortélyosan alkalmazkodva hozzá, s a hely sötétsége miatt nehéz észrevenni ... A filozófust viszont, aki mindig a létező gondolatokkal megragadott formáján csügg, éppen a hely fényessége folytán nem könnyű megpillantani: mert a tömeg lelki szemei képtelenek kitartóan az istenire tekinteni."[40] (Ebből az következnék, hogy a barlangban főleg a tömeg ül, a szofisták meg bujkálnak a zugokban.) Itt viszont az a nehézség, hogy a dialógus a filozófiáról teljesen más álláspontot képvisel, mint az *Állam*. "A dialektika célja nem az, hogy minden igazságot az egyetlen transzcendens igazságból vezessen le ....

(hanem az), hogy az ideák közötti kapcsolatokat, az állíthatóságot és a tagadhatóságot, a nem és faj kapcsolatokat elemezze".[41]

A *Phaidrosz*ban a lelkek először a fenti világot látják meg, az ideákat, majd lebukván a földre az ideák itteni dolgokban található visszfényétől emlékezni kezdenek, és visszaemelkedhetnek égi hazájukba. A barlanglakó tehát először a felvilágon volt, s onnét került fogságba, ahonnét a lenti dolgokban felismert ideák indítják vissza hazájába.

A *VII. levél*ben a szakadatlan munka és a tudás közössége közben hirtelen felvillanó szikrától gyullad meg a lélek, s válik önmagát megsokszorozó fénnyé.[42] A levél kissé későbbi részében pedig ugyan a létező megismeréséhez vezető fokozatos lépésekről, minegy valamiféle absztrakcióról beszél Platón, de ezek a lépések mind a lélekben vannak.[43]

A kitérő eredménye véleményem szerint az, hogy Platón az *Állam* hármas hasonlatsorában nem filozófiájának összefoglalását, hanem egy nagyon szerencsésen eltalált különálló struktúrát hozott létre, amely sokkal erősebb vagy, ha tetszik gazdagabb, mint a más dialógusokból vissza-visszaköszönő hasonló elemek, és amelyeknek *épp ilyen* elrendezése önmagában fogja a következő korokat befolyásolni. Nem véletlen, hogy azok, akik Platónban az egyetlen transzcendens igazság létrehozója képének, ezzel a fény teológiájának megalkotóját látták, közvetlenül vagy áttételesen, de mindig *ehhez* a hasonlatsorhoz nyúlnak vissza.[44]

A barlanghasonlat teológiai sikerének egy szép példája mindjárt Arisztotelésztől maradt ránk. Arisztotelész barlanghasonlatát Cicero idézi a sztóikusok népszerűsítése nyomán (Cicero közvetítésével pedig azóta is számtalan változatban bukkant fel), de amellyel kapcsolatban nincs okunk Arisztotelész szerzőségét elvitatni:[45]

"Ha lennének olyanok, akik mindig a föld alatt laktak volna jól megépített és pompás otthonokban, amelyeket szobrok és festmények díszítenek, s amelyek mindazzal fel vannak szerelve, amikben a boldogoknak nevezettek bővelkednek, ám ezek a lények még sohasem jöttek volna fel a földre, és csak hallomásból szereztek volna tudomást arról, hogy van az isteneknek valamiféle, lényegükkel kapcsolatos ereje; aztán egyszer - megnyílván a föld üregei - ezek kilépnének és feljönnének az általunk lakott tájakra, mihelyt megpillantanák a földet, a tengereket meg az eget, és megismernék a felhők tömegét meg a szelek erejét, meglátnák a Napot és rádöbbennének nagyságára, szépségére és hevére (mert ő hozza létre a nappalt, az egész égbolton szétárasztva fényét), amikor pedig az éjszaka árnyékba borítja a földeket, föltekintenének az egész csillagokkal borított és ékesített égre, s tanúi lennének a növekvő és fogyó Hold változó fényének és minden csillag teljes örökkévalóságra megtervezett felkelésének, leáldozásának és változatlan futásának; ha az említett lények mindezeket meglátnák, biztosan azt gondolnák, hogy vannak istenek, s hogy mindezek a fenséges dolgok az ő alkotásaik."[46]

A sztóikusok kezén az egyszerűsített barlanghasonlat (rokonságban a *Phaidón* tengermélyről felszínre bukkanásának képével) közvetlen istenérvként használtatik. A felvilági látás révén döbben rá az egykori barlanglakó arra, hogy mit sem sejtett a világ igazi rendjéről, hogy homályban tapogatózott a világ lényegi rendjével kapcsolatban. A világ valódi természetének, a dolgok igazi összetettségének felismerése meg kell, hogy döbbentse az eddig homályban járókat. A vélekedés és tudás különbségét, a kettő közötti szakadékot megjelenítő kép a barlang és a felvilág különbségére helyezi a hangsúlyt.

Míg Arisztotelész (és a sztoa) értelemezésében csak a lent és a fönt dualizmusa fontos, a barlanghasonlatot tekinthetjük a világ szerkezetéről szóló alapvető igazságnak is. Ekkor a barlangot a világ valódi természete metafizikai képének tartjuk. Ennek előfeltételezésével a barlanghasonlat a neoplatónikus Porphüriosz (234-kb.305) számára hermeneutikai eszközként működik, és a kép Homéroszra is visszavethetővé válik (természetszerűleg, hiszen a régi költők isteni tudás birtokában alkották meg jelképes tanításaikat). Plótinosz tanítványa az allegórikus exegézis legszebb példáján mutatja be, hogy az ithakai barlang (*Odüsszeia* XIII, 102-112) az anyagi világ allegóriája az oda leszálló, majd onnét visszatérő lelkek útján.[47]

> 102 Hosszúkáslevelű vadolajfa van ott az öbölnek
>
> végében, s egy bájos barlang, árnyas ölével,
>
> Néiaszoknak hívott nimfák szent pihenője.
>
> 105 Nagy vegyitővödrök vannak benn, kétfülü kancsók
>
> terméskőből, mikbe nekik hord mézet a sok méh.
>
> S hosszu szövőszékek kőből, ezeken meg a nimfák
>
> tengeri bíbor szép szövetet szőnek, csoda látni;
>
> s vannak örök források benne; bejárata kettő:
>
> 110 egyiken, északról, szállhat le a földi halandó,
>
> másik dél fele, isteneké s ezen át sose járhat
>
> ember, mert ez az út a haláltalan égilakóké.[48]

Porphüriosz értelmezésében tehát a barlangban földi testet öltenek a lelkek (a terméskő vegyítővödrök és a kétfülű kancsók által jelképezve), a tengeri bíbor szövet a vér és a test nedvei. A nedvesség a születés allegóriája, tehát a keletkezés és pusztulás világáé. A nap felé vezető és az állandó fényre, a szárazságra utaló déli út a halhatatlan égilakó lelkeké, akik immár megszabadultak a változó, nedves világtól. A lelkek útja északról délre vezet a világban, ami a sötétségből a világosságra vezető ösvény, amelynek asztrológiai jelképe a Tejút, melynek iránya a téli napfordulót a nyárival köti össze. Az örökkévalóságot jelképező mézet gyűjtő méhek a lélek isteni eredetét, Athéné vadolajfája a barlang bejárat előtt az isteni gondviselést mutatják, melyet a vízhez közel élő nimfák (az alacsonyabb rangú istenek) a földi világban megjelenítenek.

III.

Vevé a szövetség könyvét, és elolvasá a nép hallatára.

Ex. 24:7

Fény és homály, felvilág és barlang dualizmusa görög közegben ismeretelméleti alkalmazhatóságán alapult. A tudás a látáshoz kapcsolódik. Már fentebb, a bevezető nyomán felvetődhetett volna, hogy mi ebban a különös? Miért is lenne meglepő, ha a görögök a látást tartják a kitüntetett érzékszervnek? Nem valamiféle természeti adottságon alapuló kultúrális állandó-e az, hogy a látást a tudás megbízhatóbb forrásának tartjuk, mint a többi érzékszervet? Valóban, a görögség látás iránti elfogultsága mindaddig nem szembeötlő, amíg mondjuk az indek vagy a perzsák hasonlóan fényközpontú szemléletéhez hasonlítjuk. Amint azonban megjelenik az Ószövetség látással szemben a hallásra helyezett hangsúlya, kirajzolódik egy, a görögökétől teljesen eltérő értelmezési lehetőség.

A 27. zsoltár első sora megfogalmazza a görög világ és a zsidóság szemlélete közötti alapvető különbséget. "Az Úr az én világosságom." *Nem* azt mondja a zsoltáros, hogy "a világosság az én istenem", vagy "világosság az istenem". Nincs szó véletlenről.

A Törvény és a próféták számára az Úr nem a teofániák istene (éppen ellenkezőleg, mint a fenti Homérosz-idézetekben), hanem a választott népnek tett *igéret* Ura. Az igéret pedig nem a látás, hanem a hallás bizonyosságán alapul, illetve az ígéretet tevőbe vett bizonyosságon. Ha az igéret Ura látható, tehát egyúttal megmutatható és kiszámítható lenne, akkor éppen az igéret igéret-volta válna feleslegessé, sőt, értelmetlenné.

De az Úr nem látható. "Orcámat azonban nem láthatod; mert nem láthat engem ember élvén." (Ex. 33:20).[49] Az Úr megtiltja Mózesnek, hogy a látni vágyó népet közel engedje a Szináj hegyéhez, mert meghalnának. (Ex 19:21) Illés próféta eltakarja arcát, amikor isten tűzben jelenik meg neki (1 Kir 19:13). Az Úr körül felhő és homályosság van (Ps 97:2), s hasonlóképp a felhőoszlop vagy tűzoszlop, amely Izráel előtt jár (Ex 13:21) egyszerre mutatja az Úr jelenlétét, és rejti el Őt.[50] Nem arról van azonban szó, hogy isten rejtőzködnék az emberek elől. Nem-láthatósága jelenléttel párosul. Jákób birkózott az Úrral (bele is sántult, Gen. 32:24-30), isten orcájának angyala megszabadítja népét (Izajás 63:9) és Mózessel színről-színre beszél (Ex 33:11; Num 12:8; Deut 34:10), akinek arca ragyogásában tükröződik az Úr dicsősége (Ex 34:29). A Zsoltáros a fentiek hátterében nyugodtan beszélhet az Úr arcának fényességéről. De a fény a zsidóság számára sohasem lehet a látás tárgya.[51]

Tudatosságot sejthetünk abban, hogy az Ószövetség teológiája éppen a hallás tulajdonságait találja fontosabbanak a látásénál, illetve hátrányára fordítja a látás fent elemzett tulajdonságait. Ha látás és a hallás márcsak azért sem azonos, mert a látás irányítható és akaratlagos, de a fülünket nem lehet becsukni (hiszen a látás feltételezi, hogy az ember kinyitja a szemét, míg a fül mindig nyitva van), akkor a fül nyitottsága nem enged mentséget a megszólíttatás elől. Ha a hallás sohasem statikus, hanem mindig időbeli, mert a hangzás folyamat, akkor ez a kinyilatkoztatás történetének figyelmére kényszerít. Ha a hang nem árul el semmit önmagán túl. Azt, hogy a hangot kibocsátó a hangzás előtt és után is létezik, nem a hangzás maga engedi kikövetkeztetni, hanem valami egyéb ismeret. Ez a bizonyosság szükségére utal. Ha a hangzó dolog tökéletesen független a hallótól, mert valami olyasmi, ami tőle függetlenül történik, akkor az a megszólító szuverenitását jelzi. Ha a halló legfeljebb annyiban járulhat hozzá a hang érzékeléséhez, hogy figyelmes készültség állapotában van, akkor az a Törvény megtartását, a várakozás szükségességét mutatja. A hallás a meghalló elkötelezettségét kívánja. A halló nem jártathatja a füleit, ahogy a szemeit mozgathatja. Nincs választása, nem fókuszálhatja hallását, mint a tekintetét, mert a hallás eseményhez és nem statikus létezéshez kötött, mert a

kinyilatkoztatás nem lehet más. A hallás változást érzékel, nem pedig fennállást.[52]A hangzáshoz a hangzó dolognak valamiféle tevékenységet kell végeznie. A hang esemény, amelyet a fülnek körül kell vennie, s ebben az értelemben követnie kell, hogy a csendesülésre vagy erősödésre figyelhessen.

Az angyalok a próféta *ajkait* tisztítják meg eleven szénnel (Izajás 6:6-7). Felszólítás és engedelmesség viszonyában nincs helye a látásnak. (Talán a fentiek felismerése vezeti majd Luthert is, amikor az ige meghallását hangsúlyozza.)

A döntő szemléleti és fogalmi különbség alapja a Genezisben rejlik. A fény *teremtmény*, amelynek isten ura, hiszen ő választott szét világosságot sötétségtől (Gen 1:4).[53] De ebből az is következik, hogy isten nemcsak a fénynek ura (mint Józsué 10:12-ben, ahol megállíthatja a napot az égen), hanem a sötétségnek is (például, amikor Egyiptomra sötétséget bocsát, Ex.10:21-23). Izajás 45,7-ben mindez világosan ki is mondatik: "Ki a világosságot alkotom és a sötétséget teremtem, ki békességet szerzek és gonoszt teremtek, én vagyok az Úr, aki mindezt cselekszem!"

Ebben a közegben a barlanghasonlat tökéletesen hasznavehetetlen. A barlangból nincs kiút, de erre nincs is szükség, mert a teremtés jó, isten akarata szerint. A felvilág maga a megközelíthetetlen isten, de aki túl van fényen és sötétségen, hiszen mindkettő az ő teremtménye, azaz a barlang része. Isten a barlanglakók számára hangjában hallható és igéretében van jelen.

IV.

A legszentebb Platón véleménye szerint ...[54]

A fényt, a látást és a tudást összekapcsoló görög filozófia és teológia (a teológia a görögöknél a dialektika területére tartozik - Platónnál - illetve a metafizikához - Arisztotelésznél) a hallásra alapuló zsidó gondolkodás összehangolására Philónban tesz kísérletet.[55] Philón hellenizmusa a görög filozófiával összemérhető fogalomrendszerben kidolgozott Ószövetségi teológiát jelenti. Philón nem áldoz fel semmit az Ószövetség teológiájából abban a tekintetben, ami isten abszolút és szuverén uralmát, a teremtés fogalmát, vagy a törvény egyetemes érvényességét illeti. Éppen megfordítva, az Ószövetség bölcsességének átvételét látja a görög filozófiában. Hérakleitosz, Platón, Zénón, a görög törvényhozók mind a Törvényből merítették bölcsességüket, legfeljebb tökéletlenül értették azt meg.[56]

Philón teremtő és teremtett világ radikális különbségének, de mégis istentől származottságának együttes leírására a fényfogalom átértelmezésével próbálkozik. "Isten a törvények ősforrásként való előképe, a nap napja, az érzékelhető dolgok szellemi tartalma, aki a láthatatlan fényből küldi a látható fényt a tekintetbe."[57] Isten fény (Ps 26:1-re hivatkozik Philón), mert a teremtett dolgok közül csak a nap és a lélek hasonlítható egyáltalán hozzá.[58] Persze isten nem ez a látható nap, hanem a szellemi nap, amennyiben ez a szellemi nap a láthatatlan istent beburkoló vakítóan sugárzó fény.[59] Éppen ezért isten nem egyszerűen fény, hanem minden más fény őstípusa és forrása.[60]Isten teremtette ugyanis a fényt, ami azután szétválasztott nappalt és éjszakát (Gen.1:3-ra hivatkozva), és ezért minden, még a sötétség is tőle származik (hiszen a fény előtt nem volt).[61]

Philón nem emanációban gondolkodik. Egyrészt, mert isten *mindennek* előképe, mindennek archetípusa, tehát minden tőle származik (összhangban a teremtésfogalommal), és nem csak a

fény, másrészt pedig nem maga isten sugárzódik szét, hanem isten erői (dünamisza). Isten túl van a fényen (mint láttuk, a fény isten teremtménye), de továbbra is megoldandó, hogy milyen fogalmakkal lehet leírni általában a teremtés istentől való származását.

Az isteni erők istenből való származásához, de egyúttal istentől való különbségük megragadásához még leginkább a fényhasonlat látszik alkalmasnak. Hiszen a létezők közül legjobb a fény.[62] Isten transzcendenciáját Philón a fény fogalmi lehetőségei között láthatóan meg akarja őrizni, de Platón felismerését, hogy a fényhasonlatok arányt jelentenek, azaz összemérhetőséget, nem tudja büntetlenül zárójelbe tenni. Igaz, hogy isten a fényen is túl van, de a szellemi fény képmása az isteni logosznak, és az *eikón*, a képmás terminus használata, ha rejtetten is, de azonnal a fényt kibocsátó fényen túli fény képét hozza magával.[63] Igaz, hogy isten tekintetének nincs szüksége más fényére ahhoz, hogy mindent lásson, mivel maga a fénysugár ősképe és forrása, mely ezernyi sugarát bocsátja szét, amelyek azonban mind szellemiek, és nem érzékelhetőek,[64] de abból a képből, hogy sugarakat bocsát szét, isten fényszerűségének tagadása nem lesz könnyebben érthető.

Még döntőbb engedményt tesz Philón akkor, amikor az isteni fényhez való felemelkedésről beszél. Az emberben levő istenképmás a vezérlő értelem, mely mindent látva maga láthatatlan, és amely szárazon és vízen vándorolva mindent megvizsgál, majd szárnyakra kelve az ég és a csillagok vizsgálatához emelkedik. A bölcsesség szerelmétől vezetve maga mögött hagyja az érzékelhető világot, és a szellemi világba lép. Amikor pedig szemlélni kezdi az egykor *itt* látható dolgok példaképeit és ideáit, és ezek mindent fölülmúló szépségét, a korübászokéhoz hasonló józan mámortól elragadtatottan, megragadva valami más vágyától, valami jobb szomjától tovább vezettetik a szellemi létezők csúcsára, és továbblépni vél magához a nagy királyhoz. S amint ott áll vágyakozva, megáradt folyamként rázuhognak az összefolyó fény tiszta és vegyítetlen sugarai, úgy, hogy ragyogásuktól az értelem szeme elvakul."[65]

"Amikor a lélek szemei számára felvillámlanak a fényhozó isten vegyítetlen és tisztaságos és messzefénylő szellemi fénysugarai, akkor semmi másra nem képes tekinteni." [66] Isten fényének látása minden létezőt úgy körülsugároz, hogy még a legfényesebb fények is elhomályosulnak.

Philón küszködése nyilvánvaló a végiggondolt módszertan, az allegorizálás, valamint az ebből születő gyönyörű képek ellenére. Isten radikális transzcendenciája és szuverenitása nem engedi meg egy mégoly óvatosan kidolgozott közvetítőrendszer fogalmát sem, mint a *logoszé*, vagy az *energiáké*. Philón ószövetségi hátterében nincs, nem lehet olyan esemény, ami ezt az alapvető helyzetet megváltoztathaná, hiszen az csak a láthatatlan fény részéről kezdeményezett személyes tett lehetne.

V.

The light has entered the cave. Io! Io!

The light has gone down into the cave,

Splendour on splendour!

Ezra Pound, *Canto XLVII*

Az Újszövetség töretlenül folytatja az Ószövetség teológiáját, hogy az Úr "hozzáférhetetlen világosságban lakozik", és hogy ő az, "akit az emberek közül senki nem látott, és nem láthat" (1 Tim 6:16).[67] "Istent soha senki nem látta" (1 Jn 4:12), ami gyakorlatilag megismétli Jn 1:18-at: "az istent soha senki nem látta".[68] Igen, senki sem látta istent, de a utóbbi idézet hely így folytatódik: "az egyszülött Fiú, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt" (Jn 1:18), amit később a János evangélium még egyértelműbbé tesz: "Nem hogy az Atyát valaki látta, csak az, aki istentől van, az látta az Atyát" (Jn 6:46). Isten továbbra is a felhőből szól, hogy "ez az én szerelmetes fiam, akiben gyönyörködöm" (Mt 3:17).[69] Erre utal a tanításokat lezáró visszatérő fordulat is, hogy "akinek füle van a hallásra, hallja meg".

Az Ige megtestesülése azonban döntő ponton gyökeresen új helyzetet teremtett: "az Ige hússá lett, és lakozék mi közöttünk, és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét" (Jn 1:14). Krisztus dicsősége pedig egyszülött fiúsága révén maga az isteni dicsőség.

A meghallás mellett a kereszténység számára a látás követelménye tehát nem egyszerűen véletlen, vagy elvtelen hellenizálódás következménye, hanem a kereszténység döntő teológiai eseményéből következő *alapeszme*. A Fiú megtestesülésének *következménye*, hogy az Atyával egylényegű Fiú Krisztusként *láthatóvá* vált az emberek számára. (És ez a kereszténység számára a hit alapvető állítása, ismeretelméletileg kinyilatkoztatáson alapuló axióma, amit csak az egész gondolat elvetése árán lehet tagadni.)

Ezért történeik Krisztus születése *barlangban* a görög patrisztika által átvett apokrif hagyományban[70] (alapja a *Protoevangelium Jacobi*[71]). Már Porphüriosz barlang-allegóriája alapján érthető, hogy nincs szó esetleges költészetről. Az Ige emberré válását mi sem fejezheti ki jobban, mint a földi, a teremtett, az anyagi világban, tehát a barlangban láthatóvá váló isteni dicsőség maga. "Megálltak a barlang mellett, és látták, hogy fényes felhő árnyékolja be a barlangot", ami közvetlen utalás a Ószövetségi kinyilatkoztatás isteni felhőjére, illetve az evangéliumokban az átváltozásnál felhőben megjelenő Atyára. "Akkor a felhő elvonult a barlangtól, hatalmas fényesség áradt szét a barlangban olymértékben, hogy a szem sem bírta elviselni".[72] A születéskor tapasztalt fényre Lukács 2:9 is utal a kanonikus szövegek közül.

Isten a fény,[73]de ezt csak azután lehet mondani (akkor viszont kell mondani), amikor ez az isteni fény Krisztusban láthatóvá válik az emberi szem (nem a lélek, nem az értelem szemei) számára.

> "És hat nap múlva magához vevé Jézus Pétert és Jakabot és Jánost, és felvivé őket magokban egy magas hegyre. És elváltozék előttök, és az ő orcája ragyog vala, mint a nap, ruhája pedig fehér lőn, mint a fény (*phósz*). És ímé, megjelenék ő nékik Mózes és Illyés, akik beszélnek vala Jézussal. Péter pedig megszólalván, monda Jézusnak: Uram, jó nékünk itt lennünk; Ha akarod, csinálok azért három hajlékot, néked egyet, Mózesnek is egyet, Illyésnek is egyet. Mikor ő még beszél vala, imé, fényes felhő borítá be őket, és ímé, szózat lőn a felhőből mondván: Ez az én szerelmes Fiam, akiben én gyönyörködöm, őt hallgassátok. És a tanítványok, amint ezt hallák, arcra esének és igen megrémülének. Jézus pedig hozzájok menvén, illeté őket, és monda: Keljetek fel és ne féljetek! Mikor pedig szemeiket fölemelék, senkit nem látának, hanem csak Jézust egyedül." (Mt 17:1-6.)[74]

A Tábor hegyi[75] jelenet jelentősége az isteni fény látható megjelenésében áll. A Ószövetség két legnagyobb alakja, Mózes, aki a Törvényt jelképezi, és Illés, aki a prófétákat, a hegyen Krisztussal beszélget, ami már önmagában is Krisztus istenségét tanusítja, hiszen a próféták nem akárkivel szoktak a hegyek tetején beszélgetni. A tanítványok arcraborulása az Úr prófétákat arcraborulásra bíró jelenléte. Harmadszor, maga az Atya jelenik meg az Exodusból ismert felhő formájában.

Az isteni fény megjelenésének harmadik esetét, a feltámadás fényét a fény metafizikájának története szempontjából nyugodtan mellőzhetjük. A feltámadás gondolata olyannyira idegen a görög filozófia fogalmi környezete számára, hogy amit erről az evangéliumok mondanak, *sit venia verbo,* nem értelmezhető. (Ennek gyönyörű példája, amikor a feltámadásról beszélő Pált az Areiosz Pagoszon a filozófusok az elmebetegnek kijáró udvariaskodás közben nevetgélik körül. ApCsel 17:32)

A Tábor-hegyi fény jelentősége végigkísérhető az egész Újszövetségen. Pál látomása a damaszkuszi úton ugyanerre utal a vakító fényben megjelenő Krisztusról vagy később a levelekben: "Mi viszont mindannyian elfátyolozatlan arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, s ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségtől dicsőségre, mintegy az Úr lélektől." (2 Kor 3:18).[76] Pál nyilvánvalóan a Tábor hegyi jelenetre gondol, hiszen Mózesre utal, aki mikor lejön a Szináj hegyéről, az Úr dicsőségétől ragyogó arcát el kell fátyoloznia (Ex 34:33-35). Akik viszont látták Krisztusban isten dicsőségét, nem kell, hogy leplet tegyenek arcukra. Nyilvánvaló a hely összefüggése 1 Kor 13:12-vel is: "Most tükör által látunk, homályosan, akkor viszont majd színről színre. Most rész szerint ismerek, akkor viszont úgy fogom megismerni őt, ahogyan ő megismert engem." Filippiek 3:21, 2 Péter 1:17-8 egyaránt akkor válnak értelmezhetővé, ha a megjelent dicsőség fényére utalnak.

A megváltás metafizikai értelmezésében tehát a Fiú megtestesüléséből az isteni lényegnek Krisztusban való látható megjelenése következik. Ezért lehet olyan mérhetetlen jelentősége az isteni fény második megjelenésének, Krisztus Tábor-hegyi átváltozásának.

A platóni hasonlat kerete ismét megmaradt, de teljesen új értelmet nyert. Szó nincs a platóni képek egyszerű átvételéről. A felvilág Napjának fényébe (összhangban a zsidó hagyománnyal) keresztény közegben sem lehet beletekinteni, mert megközelíthetetlen. A lenti nap (amelytől az érzékelhető világ függ) a felvilág napjától nyeri fényét (és létezését), tehát a fenti naptól függ tranzitív módon minden evilági dolog is. Eddig Platón. Az Újszövetség azonban teljesen átalakítja a képet.

Amiben az Újszövetség eltér, az az, hogy míg fönntartja a fenti nap abszolút és szuverén hatalmát a lenti világ fölött (eddig az Ószövetség és Philón is egyetértene), a teremtő és az egyetlen képmásnak teremtett lény, az ember viszonyának, isten *emberszeretetének*[77] legméltóbb kifejeződéseként leírja, hogy ez a szuverén és abszolút isten maga jelenik meg "barlanglakóként" az érzékelhető világban.

Az Ószövetség teológiai keretének hátterében a platónikus hasonlatok radikálisan *evilági* értelmet nyernek. A páli értelmezés szerint ugyanis az isteni dolgok megismerésére csak a látható teremtés segítségével következtethetünk ("Mert ami Istenben láthatatlan, a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik. Róm 1:20). A barlanglakó saját erejéből nem mehet föl a

fényre. A megértés világosság (mert "mindezek pedig megfeddetvén, a világosságra jőnek, mert minden, ami napvilágra jő, világosság." Eph 5:13), de az *itteni* megértés is az *ottani* fényétől történik.

A fenti nap, a láthatatlan isteni természet saját akaratából jelent meg az ember szemei előtt. És nem a lélek szemei előtt, hanem a teljes testi látás számára. Az a háttere annak, hogy az eukharisztia bemutatása olyan templomokban történik, amelyek eredetileg kupolás-kereszthajós megoldásukban a barlang szimbólumát rejtik.[78]

Sem az Ószövetségben, sem az Újszövetségben nincs szó dualizmusról. Teremtő és teremtett világ, ez nem két világ, hanem egyetlen világ, amelyet az Úr teremtett. Isten tehát nem lehet "felvilág" a barlanghoz képest, nem látható, hanem jelen van (ez tiszta helyzet volt az Ószövetségben, és láttuk, hogy Philón hogyan zavarodik bele az istenlátáshoz való felemelkedés egyébként gyönyörű, de reménytelenül más szemléletű képeinek illesztési kísérleteibe), amihez képest az újszövetségi kinyilatkoztatás csak annyit módosít, hogy isten látása Krisztusban lehetségessé válik, *csakhogy itt a földön, a barlangban*. (Az második eljövetel is *itt* történik, a feltámadás is *testi*.)

V.

Olyanná lesz a lélek ama Napban

merűlve el, hogy, bármi másra nézzen,

lehetetlen, hogy megnyugodjon abban.[79]

Plótinosz a hellén (azaz nem zsidó és nem keresztény) görög filozófiai teológia utolsó korszakában Platón hármas hasonlatát egységes metafizikává alakítja, mind a zsidósággal, mind a gnózissal, mind pedig a szellemi jelenlétében már nagyon erőteljes kereszténységgel szemben.

A platóni hasonlatok történetében Plótinosz azzal hoz fordulatot, hogy nem az érzékelhető világ analógiájával megérthető szellemi világ metaforájaként, hanem a szellemi világból valósággal származó érzékelhető világ leírásaként értelmezi a hasonlatot.

Plótinosz számára a látható fény már eleve valamiféle testetlen ténylegessége a világító testnek.[80] A testetlen, *logoszszerű*, formaszerű fénynek[81] nem a természetfilozófiai jelentősége fontos Plótinosz számára, hanem az, hogy mint ilyen összeköthetí a szellemi és a kiterjedt, fizikai valóságot, illetve értelemezhetővé teszi a spirituális tevékenységet. A legelső szellemi tevékenység magának az Egytől különböző világnak a létrejötte, amely az örök változatlanságban fénylő Egyből válik le, pontosan úgy, mint a fény a napról.[82] Először a szellemi világ jön létre, valójában sugárzódik szét, mint fény a fényből.[83] Fontos, hogy Plótinosz emanációja metafizikai (és nem fizikai, mint majd például Robert Grossetesténél a 13. század elején). A harmadik létező, a Lélek, a második létező, a Szellem továbbsugárzásából származik, amint az az elsőből, az Egyből.

A látható fény tevékenység, mégpedig a fénylő test tevékenysége. (Ezért lehet a fény korábbi magánál a testnél.) Léte a napban van, de a napból nem lép ki. Az egész mindenséget bevilágítja. (Ahová nem terjed ki, ott kezdődik az anyag, ami a megvilágosítottság *lehetősége*.) A fény a mindenséget úgy sugározza be, hogy közben nem keveredik az anyaggal (hiszen testetlen), de mégis létrehozza a dolgok lényegét, amennyiben lehetővé teszi felismerésüket, azaz megismerhetővé teszi formájukat, színüket, és ekképp mivoltukat. Azáltal, ahogy a dolgokat ebben az értelemben létrehozza, a fény tökéletesen megfelel az egyetlen isten világot alkotó, fenntartó, azért gondot viselő tevékenységének metaforájának.

Ugyanígy alkalmas a fényhasonlat az értelemes lélek létrejöttének illetve igazi feladatának, az Egyhez való visszatérésének leírására. Az Egyből a Szellem után létrejövő harmadik önálló létező, az Egyetlen Lélek az egyes emberi lelkek tükreibe vetíti képét.[84] Láthatjuk, hogy a fényhasonlat itt is megoldja az egyetlen lélek és a sok egyéni lélek látszólagos ellentmondását: egyetlen fényforrás számtalan tükörbe vetítheti fényét. Nem maga az egyetlen lélek kerül a tükrök tükörképeibe, hanem fényének egy-egy sugara. Plótinosz a fény ezen tulajdonságára épülő metafizikai struktúrára felépítheti ismeretelméletét is. Az egyes lélek megvilágosulása mértékében tud megvilágosítani, és ez a tulajdonsága a szellemi világgal való közvetlen kapcsolatán alapul.[85]

A felvilág és a barlang Plótinosznál folytonos viszonyban áll, amennyiben a barlang a fény hiányából jön létre. A barlang falait a fény határa jelöli ki. Ebben az egyközéppontú térben a lélek a hozzá jutott fény és tudás útján juthat el az egyhez, amely azonban nem a Nap, hanem fény, amely a Napot körülveszi, a Napból származván. A tudás rendje tehát a kisugárzó fény által adott külső rend követése. A barlangban való látás csak fokozatilag különbözik a felvilági látástól. Ha valahol különbség van, akkor az a napbanézés és a nap által való nézés között található.

"...minden mást le kell vetnünk, és egyedül csak Ebben kell megállapodnunk. Ezzé kell válnunk, körös-körül lenyesve magunkról minden mást, ami körülvesz. Így hát sietnünk kell kijutni innen ... Ekkor tehát láthatjuk Őt is és önmagunkat is, amennyiben szó lehet itt látásról."[86]

Éppen ezért Plótinoszt a naphasonlatból leginkább a Jó, azaz az Egy látásának problémája érdekli. A látás nála is értelmi látás, *noészisz*, azaz az Értelem Napjának vakító fényébe nézés, amellyel az Egyet nézi, de ami valójában az *az* őt magához hasonlító, és így *azzal* egybeolvadt önmagában.

"Ezért is nehéz bármit is mondani erről a látványról. Hírt adni ugyanis csak úgy lehet Őróla, mint valami másról, de hát hogyan is tehetné ezt az, aki nem másnak látta, amikor látta, hanem önmagával egynek?"[87]

"Odafönt ... a látás együtt van azzal, amit lát, és amit lát, akárha látás volna, és a látás olyan, mint a látvány. És ki mondja meg róla, hogy milyen? Az, amit lát, vagyis a szellem. Mármost a látás idelent is fény, pontosabban egyesült a fénnyel, és fényt lát, tekintve, hogy színeket lát. Az ottani látás viszont nem valami másnak a segítségével lát, hanem a maga erejéből, hiszen nem is kifelé tekint. Tehát az egyik fénnyel látja a másikat, de nem másnak a fényénél. Vagyis fény látja a másik fényt. Vagyis önmaga látja önmagát. Ez a fény, ha felragyog a lélekben, megvilágítja, azaz átszellemíti, vagyis hasonlóvá teszi önmagához, az odafenti fényhez. ha tehát olyannak képzeled

el azt a fényt, amilyen a lélekben hagyott nyoma, csak még szebbnek és nagyobbnak és ragyogóbbnak, közel kerültél a szellem és a szellemi világ természetéhez. ...Az igazi dolgok ugyanis odafent vannak. A szellemben levő élet és a szellem működése az első fény, amely eredendően világít önmagának, önmagára áradó világosság, világít és egyben megvilágíttatik, az igazán szellemi világ, amely megismer és egyben megismerszik, önmaga számára látható és nem szorul másra, hogy az meglássa őt, hanem elegendő önmaga számára a látáshoz - hiszen amit lát, az ő maga, A mitőlünk kiinduló megismerésben is ő maga a megismerő, hiszen a tőlünk kiinduló megismerése is az ő erejéből történik."[88]

Plótinosz elmélete a transzcendens lényeg látására nagyon szerencsésen találja meg az önmagából ki nem lépő, tökéletesen megközelíthetetlen transzcendenens istenség, és az ő világteremtő, gondviselő és önmagát mégis láttató tévékenységének leírását. Plótinosz számára a látás a fényt jelenti.[89] A sötétség a nem-látás, ami az anyaggal azonos.[90] Isten tehát csak fény, még ha minden fénynél szellemibb fény is.

VI.

Láttuk az igazi világosságot.[91]

Úgy tűnik, hogy a korai egyházatyák számára a fény, mivel emanációt sugall, eleve gyanús volt. Az apologéta Antiókhiai Theophilosz (2.szd.) külön hangsúlyozza, hogy amennyiben istent fénynek is nevezi, a teremtett fényre gondol (amely, mint Philónnál is láttuk, istent körülveszi).[92] Novatianos (3.szd.) ugyanígy: ha istent fénynek nevezed, akkor isten teremtményéről, és nem róla magáról beszélsz, mert őt nem tudod kifejezni.[93]

A nikaiai-konstantinápolyi hitvallás (325-381 A.D.) formulája "világosság a világosságtól" (vagy pontosabban: fény a fénytől) azonban fordulatot jelez. A korban élő gnósztikus gondolat a keresztény teológia szerint értelmeztetik át. A gnózissal szemben, amely alapvetően platónikus gyökereket radikalizált a fény-sötétség dualizmus ellentétével, a kereszténység a megtestesült Ige, azaz a Krisztus alakjában ezt az isteni fényt a gnosztikus-platónikusok számára sötét, fénytől elhagyott világba hozza le. A gnosztikusok radikalizmusa voltaképpen abban állt, hogy az isten lényegét a fénnyel, az emberi lelket pedig e fény valamilyen emanált és anyagba (a barlangba) került szikrájával való azonosították, amelyet azonban vissza kellett juttatni fény-hazájába, az istenséghez. A kereszténység ezzel szemben gyökeresen más utat választott – már csak a Biblia alapján is, ahol az ember fény-gyermeki, fény-lelkű voltához nemigen lehet fogódzót találni. A lélek mélyén rejtőző fényt nem felemelkedéssel kell fény-hazájába visszajuttatni, hanem a fény jött el a világba leereszkedvén a sötétségbe és ott világított, bár a sötétség ettől még sötétség maradt. “És a világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be azt.” (Jn 1, 5) Ez a fény, utal rá a nikaiai-konstantinápolyi hitvallás, az “igazi fény”, a “felső nap” fénye maga.

Az egyházatyák számára a krisztológiai fogalmi kidolgozásával a fény metafizikája és ismeretelmélete immár vállalhatóan azt a kettős gondolatot jelenthette, amit már láttunk fent, hogy egyrészt az isteni lényeg megközlíthetetlen fénye a megtestesülésben az ember számára is láthatóvá vált, másrészt pedig az isteni dicsőség nem teremtett fénye más, mint az a fény, amely az első napon teremtetett. (Fontos, hogy ettől kezdve a fényre vonatkozó gondolatok természetesen mást jelentenek a nem-teremtett, és mást a teremtett fénnyel kapcsolatban. A teremtett fényre vontakozó spekulációkról, jelesül arról, hogy az elsőként teremtett fény és az

anyag hogyan hatnak át minden időben és logikailag utánuk következő létezőt, mivel ezzel egyoldalúan a barlang fényeire szorítkoznánk, a következőkben sem beszélünk, bármilyen szép és hálás téma is lenne.)

Krisztus isteni természetét mindenekelőtt a Tábor hegyén megjelenő isteni fény fejezte ki a patrisztikus teológia számára. E jelent azonban (amely mind a három szinoptikusnál megtalálható, de furcsa módon éppen Jánosnál nem) felveti azt a problémát, hogy miképpen egyeztethető össze ez az apostolok által *látott* fény (amennyiben az isteni) az Atya *láthatatlanságával*? Aranyszájú szent János (4.szd.), a görög kereszténységnek az antiókhiai teológiai iskolából származó, és egyik legnagyobb hatású teológusának álláspontja mérvadó lesz a későbbi görög teológia számára.[94] János szerint meg kell különböztetni isten lényegét (ami tökéletesen transzcendens és ekként megismerhetetlen) isten evilágban megnyilvánuló tevékenységeitől, *energiától*. Isten megközelíthetetlensége már az Ószövetségben is együtt járt a világban való jelenlétével. Ez az isteni jelenlét, amit a zsidó teológia *sekhiná*nak nevez, ott található előbb a Frigyládában, majd a jeruzsálemi Templom titokzatos legbelső szentélyében, a Szentek Szentjében. A mai olvasó számára fontos tudni, hogy az isteni jelenlét a Szentek Szentjében a korabeli teológia számára (sem a zsidó, sem a keresztény teológia számára) nem szimbólikus volt, vagy képletes, vagy valamiféle kollektív "emlékhely," hanem tényleges valóság. A kereszténység a rómaiak által elpusztított Szentély helyére (melyet Isten büntetésnek tekintett visszavonulásaként fog értelmezni) teológiailag az új Templomot, és új Főpapot, a Krisztust állítja (ő benne van jelen a isteni lényeg, amelyet a test függönye takar el – Zsid 10, 20 – illetve amely mögé csak Ő maga léphet be – Zsid 9, 3-11; 10,21).

Az Aranyszájú megkülönböztetését a mindig transzcendensnek maradó isteni lényeg, és a világban megjelenő isteni tevékenység között a tagadó és az állító teológia nagyon mélyen átgondolt viszonya is kifejezi. Isten egy, de ez az egység nem valamiféle teremtett egységet jelent, hanem azt, hogy egyetlen teremtménnyel sem azonos. (Ahogy később az Areopagita is mondja: isten nem egy.[95]) Isten ugyanakkor tökéletesen szuverén, azaz szabad és mindenható, ami a megnyilvánulások végtelen lehetőségét hagyja nyitva számára. Isten megnyilvánulásai *ebben a világban* történnek, legnagyszerűbben az Ige megtestesülésében.[96] Az isteni lényeget csak és kizárólag a két másik isteni személy láthatja, teremtmény, így az üdvözültek, vagy az angyalok sem. Isten viszont minden teremtmény számára megnyilvánulhat, ahol isten a teremtett lény számára *leereszkedve*, de istenként jelenik meg.

Ennek megfelelően mondhatja az Aranyszájú, hogy ha Krisztus napszerű fényben jelent volna meg, akkor a tanítványok nem borultak volna arca előtte, hiszen a nap fényét nap mint nap láthatták, anélkül, hogy arcraborulásra éreztek volna késztetést. Krisztus fénye azonban olyan fény volt, ami messze túl volt a nap ragyogásán vagy a hó vakító fehérségén. Ez a fény a transzcendens fény volt maga.

Ezzel a fény-értelmezéssel a háttérben fogalmazhat a korábbi atyáknál merészebben Nazianszoszi szent Gergely (4.szd.):

> "Ami a nap az érzékelhető dolgok számára, ugyanaz az isten az értelemmel felfoghatóak számára. Az egyik a látható világot ragyogja be, a másik a láthatatlant, s az egyik a testi szemeket teszi naphoz hasonlóvá, a másik az értelmes természeteket teszi istenhez hasonlóvá. Ez a nap, miközben megadja a látóknak illetve a láthatóknak a képességet,

> hogy lássanak és hogy látsszanak, maga a legszebb minden látható dolog között, s ugyanígy az isten, miközben megteremti az értők illetve az értelemmel felfoghatók számára az értelmi megragadás és megragadottság tevékenységét, maga az értelem legmagasabb tárgya. Minden vágyakozás őnála áll meg, és fölötte már sehová sem ér el."[97]

Platón nap-hasonlatának nyelvezete egyértelműen felismerhető. A nikaiai-konstantinápolyi hitvallás "fény a fényből" fordulata engedheti meg Nüsszai szent Gergelynek (4.szd.), hogy Krisztus ruhájának fényét "napszerűnek" nevezze az Énekek énekéhez írott kommentárjában (nyilvánvalóan az átváltozásra utalva), de ugyanakkor világos, hogy a két fény nem zárja ki egymást valamiféle dualista kettőssséggel.[98]

Két ponton tehát a görög egyházatyák teológiája Plótinosszal szemben gyökeresen más utat választott. Először is, a látás csak isten kegyelméből lehetséges. Másodszor, amíg Plótinosznál a látás nem az ember látása, hanem a szellemé (emlékezzünk, hogy Philónnál a vezérlő értelemé), s ez a visszatérés és az egyesülés útján lehetséges, addig az egyházatyák számára az istenképmás ember az, aki lát, a Krisztus megtestesülésének *isteni* tette, *leereszkedése* révén.[99]

A hatodik század elején felbukkanó, rejtélyes szerző (Pszeudo-) Dionüsziosz Areopagita értelmezése nem egyszerű feladat.[100] Az mindenesetre valószínűnek tűnik, hogy az Areopagita álnevét nem véletlenül választotta, mert a görög filozófia nyelvén fogalmazza meg a keresztény teológia alapvető eszméit, Pálnak az Areiosz Pagoszon a görög filozófusok előtt mondott beszédét tekintve példának (ApCsel 17:22-31). Az alapvető apória világos: "Ha minden tudás a létezőkről szól, és a létezők vonják meg határait, akkor a minden létezőn túli minden tudáson is kívül van."[101]Ennek következénye, hogy isten "nem érzékelhető, nincs képzet róla, nincs vélekedés, nincs ráillő név, nincs róla szóló gondolat, nincs rámutatás (epaphé), nincs tudás".[102]Hogyan lehetséges mégis, mondjuk istent (természetesen szellemi) fénynek vagy napnak nevezni?

A válasz az, hogy a jót (istent, mivel a teremtésben kifejezte jóságát) azért nevezhetjük szellemi fénynek, mert a szellemi létezőket (ezen ismét nem kell semmi különlegeset érteni azon túl, hogy az Areopagita számára természetesen a nem-fizikai természetű létezők a szellemiek, mint az égi hatalmak, az angyalok és a lelkek) tölti el fénnyel, azaz látással, ami a tudást jelenti. A "kiárasztott" fény pedig nem más, mint isten önközlése, azaz kinyilatkoztatása, amivel a jó "kiűzi a tudatlanságot" a szellemi létezőkből, megtisztítva szemeiket.[103] Mivel a tudatlanság a tévelygés, a irány nélküli bolyongás, az istentől származó tudás irányt ad az értelemnek, és ezzel egyesíti őket a felé irányulásban, hiszen a tudás ő maga.[104]

Nem arról van szó tehát, hogy a fény fizikai-e vagy szellemi, hanem arról, hogy Isten kinyilatkoztatja önmagát, és e tudás szimbóluma a fény.

A fényhasonlat teológiai értelmezésének szempontjából az Areopagita világosan kimondja azt, amire már fentebb utaltunk Philón kapcsán (de amit Philón nem hangsúlyoz világosan), és Plótinosszal szemben, hogy egyrészt istent sötétségnek éppúgy nevezhetjük, mint fénynek (csak persze más-más miatt), másrészt *isten nem fény*[105] *és nem sötétség és nem látható*.[106]E kettősség egyúttal azt is jelzi, hogy isten mindkettő, fény és sötétség felett áll, amit a gyönyörű "gnophosz"

(fénylő homály) kifejezéssel ragad meg, de amelynek igazi oka, hogy isten, teremtőként, a fénynek és a sötétségnek egyarán Ura.

Az Areopagita számára is természetes, hogy a nekünk juttatott látható isteni megjelenés a Tábor-hegyi átváltozás, amely a majdani, Krisztushoz való hasonlatosság igérete. "Akkor, amikor romolhatatlanok és halhatatlanok leszünk, amikor a Krisztusszerűség és boldogság jussához jutottunk, mindörökre az Úrral leszünk az írások szerint, eltelve az ő látható isteni megjelenésével, amely körülragyog minket ragyogó sugárzással, amint a tanítványokat is körülragyogta a legistenibb átváltozásnál, és ugyanakkor nem változó, elszenvedésmentes, anyagtalan értelmünkkel részesülünk az ő szellemi fényadományában..."

VII.

A lélek élete isten megpillantása.[107]

A nyugati egyház legnagyobb teológai géniusza, Ágoston (354-430 AD) az autodidakta zseni érzékével próbálta meg elkerülni Plótinosz fényének emanációs rendszerét, illetve aszcenzust hangsúlyozó teológiáját. Ágoston mindenáron fenntartja isten transzcendenciáját és szuverenitását, valamint oszthatatlan egységét. Az *oikumené* nyelvi és politikai megosztottsága már kezdetét vette. Ágoston nem ismerte a görög megoldásokat. A *Vallomások* nagy istenélménye ennek megfelelően a fényhasonlatot éppen arra használja, hogy a *földi életben* lehetséges istenlátást tagadja.

> "Mindez (vagyis a platónikus könyvek olvasása) figyelmeztetett arra, hogy térjek vissza önmagamhoz, s ezért a te vezetéseddel beléptem önnön bensőmbe, és képes is voltam rá, mert segítőm lettél. Beléptem, és lelkemnek valamiféle szemével, lelkem e szeme fölött, szellemem fölött változhatatlan világosságot láttam. Nem ezt a szokásos, minden testnek látható világosságot, nem is egyszerűen nagyobb volt, de mintegy ugyanolyan jellegű, mintha csak ez a fény sokkal-sokkal ragyogóbban ragyogna, és nagyságával mindent betöltene. Nem ez volt, hanem más, egészen más, mint ezek. Nem úgy volt szellemem fölött, mint az olaj a víz fölött, és nem is úgy, mint az ég a föld fölött. Azért volt fölöttem, mert ő alkotott engem, és én azért voltam alatta, mert általa lettem. Aki ismeri az igazságot, az ismeri ezt a fényt, és aki ismeri ezt a fényt, az ismeri az örökkévalóságot. Ó, örök igazság és igaz szeretet, és kedves örökkévalóság! ... Amikor először megismertelek téged, magadhoz vettél, hogy lássam: van az, amit látnom kell, de én még nem vagyok az, aki láthatom. Amikor vakítóan rám sugároztál, visszaverted gyönge tekintetemet, és én remegtem a szeretettől és az iszonyattól. És rájöttem, hogy messze vagyok tőled, a nem-hasonlatosság vidékén. Mintha csak a te hangodat hallottam volna a magasból. "Én a nagyok eledele vagyok. Növekedj, és enni fogsz engem. De nem hasonítasz magadhoz, úgy mint tested eledelét, hanem te hasonulsz énhozzám. És megtudtam, hogy gonoszságáért feddted meg az embert, s ezért foszlattad szét lelkemet, mint a pókhálót (Zsolt. 38,12), és így szóltam: Akkor hát az igazság semmi, hiszen sem véges, sem végtelen tereken nem terjed szét? És messziről kiáltottál: Vagyok aki vagyok. (Ex 3.14.) És hallottam, ahogyan a szív képes hallani, és többé már nem volt miért kételkednem. Könnyebben kételkednék abban, hogy élek, mintsem abban, hogy van az igazság, amely a teremtett dolgok által válik érthetően láthatóvá (Róm 1:20). "[108]

Ágoston világossága, aki természetesen maga isten, megmutatkozik a léleknek, de a lélek abba bele nem tekinthet. Fölötte áll annak, amire a lélek látása képes. A világosság jelentkezik, de mégsem látható, megsejthető, de mégsem megismerhető.

A barlanghasonlat átértelmeződik Ágoston számára. A barlang kijárata a halál (vö. Porphüriosz barlang-allegóriájával), azaz áthághatatlan ebben az életben. A felvilágra az üdvözültek lelke lép, akik azután viszont valóban a napba tekinthetnek.[109]Ez a megoldás annak valóban eleget tesz, hogy kompromisszum nélkül fenntartja teremtő és teremtés különbségét, de a megváltás, pontosabban az Ige megtestesülésének metafizikai értelmezését föl kell, hogy adja. A megtestesülés egyetlen *esemény*, amely isten mindenhatóságát egyszeri alkalommal villantja fel, de nem hoz létre szövetet teremtő és teremtése között.

A metafizikai értelmezés kiváltására lép be Ágostonnál a jogi szemlélet: a megváltás a bűntől való megváltás lesz, nem pedig az isteni mindenhatóság metafizikai szakadékot áthidaló különleges tette.

Ennek megfelelően értelmeződik át a Tábor-hegyi fény is. Krisztus sugárzó fénye egyrészt *előkép* lesz, saját feltámadásának előképe (tehát nem az üdvözültek krisztusszerű megdicsőülésének igérete), másrészt pedig az Egyház allegóriája.[110]A fény teológiai használata pedig Ágoston számára az ige teológiájává válik. A fény a lélek belső megértését, a szív belső nyelvét fogja jelenteni.[111]Ágostonnál *fény*teológiáról, bármilyen sokat is használja a fényre utaló kifejezéseket, a fény metaforáit és nyelvezetét, immár csak gyökeresen más értelemben beszélhetünk, mint a görög egyházatyáknál. Van isteni fény, de azt a lélek tükrözi *éppilyen* teremtett voltában. Isten a teremtett világban csak ezekben a képmásokban lesz látható. (A teremtett világ allegórikus illetve szimbólikus értelmezését ez az ágostoni képmás-teológia teszi lehetővé. Innét ered, amit majd Alanus ab Insulis a 12. században mond, hogy minden teremtmény könyv és kép és tükör a számunkra.)

Nagy szent Gergely pápa, (6. szd.) Ágoston nyomán leszögezi rendkívüli tekintélynek örvendő Jób kommentárjában, hogy "Senki pedig, amíg romlandó testben él, (isten bölcsességét, aki isten) nem láthatja, mert senki nem ölelheti egyszerre magához istent és a világot." Ezután pedig Ex. 32:20-ra hivatkozva kimondja, hogy "senki soha istent szellemileg nem látja, amíg a világban testi életet él."[112]

Ugyanitt Gergely (Aranyszájú szent Jánossal nyilvánvalóan szemben) elveti az isteni lényeg és az isteni dicsőség fényének megkülönböztetését (Ágostont követve, hogy minden ilyen megkülönböztetés isten egyszerűségét sértené), valamint a fent hivatkozott különbségtételt lényeglátás és dicsőséglátás között. A túlvilágon lehetséges istenlátás azonban, éppen isten tökéletes egyszerűsége miatt nem is lehet más, mint lényeglátás, hiszen bármi, ami istenből látható, az maga isten egyetlen és oszthatatlan lényege. Gergely szerint a földi életben semmilyen ilyen látás nincs, a túlvilági életben viszont lényeglátás van, ami az angyalok számára is lehetséges.[113]

A skolasztika Ágoston és Gergely nyomán a két tudás fogalmában gondolkozik tovább. A *zarándokúton levő tudása* lényegében különbözik az *otthonában levő tudásától.*[114]

Aquinói szent Tamás számára a fényfogalom először is azon kifejezések közé tartozik, amelyeket istenről metaforikusan mondunk. A metaforikus kifejezések pedig istenről semmi fontosan nem mondanak, legfeljebb azt, hogy a teremtmény bizonyos tevékenységéhez hasonlít isten bizonyos tevékenysége. Istenről magáról viszont ezek a kifejezések nem szólhatnak, szemben a lényegi kifejezésekkel.[115]Éppen ezért a "fény" szót a szellemi létezőkkel kapcsolatban legfeljebb metaforikus értelemben használhatjuk, hiszen a fény érzékeléshez kötődik, a szellemi létezők viszont nem érzékelhetőek. A "fény" nem tér el szemantikájában a "meleg" szótól. Analógiáról beszélhetünk csak: a szellemi létezők között a fény az, ami úgy viszonyul az értelmi megragadáshoz, mint a testi fény az érzéki megragadáshoz.[116] (Vegyük észre, hogy Tamás újra feltalálja Platón naphasonlatát!) Amikor tehát Ágoston arról beszél, hogy a szellemi létezők között szebb és bizonyosabb fény van, illetve, hogy Krisztust tulajdonképpeni értelemben lehet mondani fénynek, kőnek (értsd: szegletkőnek- GGy) pedig csak átvitt értelemben,[117]akkor ezt nem tulajdonképpeni (tehát metaforikus! - GGy) értelemben mondja, arra utalva, hogy ott magasabb fokú megértés van, mint ebben az életben. Ha tehát azt mondjuk, hogy "isten fény", akkor az isteni igazságra alkalmazunk egy hasonlatot, nem pedig valódi fényről beszélünk. Tamás az általa arisztoteliánusnak tartott Areopagitára hivatkozik (!), aki szerint a Szentírás a szellemi dolgokról az érzékelhető dolgokból vett hasonlatokkal beszél, és Tamás értelmezésében az Areopagita ebben el is tér Ágostontól (igen helyesen), mert ezzel azt mondja, hogy a fényről a szellemi létezők körében csak metafora lehet.

A fény szimbolikája Tamás után persze még sokáig hat, és számtalan gyönyörű kép születik felhasználásával az istennel és a szellemi megvilágosodással kapcsolatban.[118]A fény *teológiájának* története azonban a teológia *belső* változásainak nyomán ezzel véget ér.

VIII.

"Gestirne? Wo?"

Gottfried Benn.[119]

A barlanghasonlathoz írt lábjegyzet intézményi sorsfordulója 1336. január 29. Ezen a napon hirdeti ki Avignonban XII. Benedek pápa *Benedictus Deus...* kezdetű enciklikáját.[120] Ez a nevezetes, igen rövid és igen heves *visio beatifica* (a boldogító istenlátásról szóló) vita lezárása, amelyet Benedek elődje, XXII. János robbantott ki egy 1333 Mindenszentek ünnepén tartott homíliájában. Ebben János az egész nyugati teológus-társadalom legnagyobb megdöbbenésére azt a nézetetét fejtette ki, hogy Istent nem látja “színről-színre” (vagyis inkább “szemtől-szembe” 1Cor 13, 12) az Utolsó Ítélet (azaz Krisztus második eljövetele előtt) senki, sem a szentek, de még az angyalok sem, sőt még a Szent Szűz (Mária) sem. A kérdést itt nem tudjuk részletesen kifejteni, de összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy János valójában semmi újat nem mondott, hanem a görög, és a részben nyugati patrisztika álláspontját képviselte (például ezt a nézetet találjuk Aranyszájú szent János *Homiliák János evangéliumhoz* 15. beszédében, amit Pisai Burgundio fordításában a latin világ is ismert az 1150-es évek óta, vagy akár a nyugati konzervatív teológia képviselőjének, Clairvaux-i Bernátnak a tanításában, aki János fő forrásának számított). Ami miatt János nézetét olyan egyöntetűen utasította el a korabeli, mindenekelőtt egyetemi teológia (Ockham és mások olyan messzire mentek, hogy a pápát ezért még eretneknek is nevezték), annak oka a politikán túl az volt, hogy a latin nyugat tanítása ekkorra alapvetően megváltozott. Az üdvösségre ismeretelméleti garanciát nyújtott az istenlátásnak a testtől elváló

lélek számára rögtön bekövetkező ítélet és az egyéni üdvözülés lehetősége. A megváltás eseményét ünneplő misztérium helyett egy, a tudás illetve megismerhetőség garanciáival ellensúlyozott, az evilágot a túlvilágtól radikálisan szétválasztó (a skolasztikus kifejezésekkel: *in statu viatoris* – a földi zarándokútját járó ember –, illetve *in patria* – a mennyei hazában) teológia jutott uralkodó helyzetbe. (Szép illusztrációja ennek, hogy a régi teológia szerint Ábrahám kebelén szunnyadó, az Ítéletre várók lelkeket illusztráló ikonográfiai elem a 12. század végén teljesen eltűnik a katedrálisok nyugati portáljáról.)

Elődje véleményét határozottan elvetve XII. Benedek kijelenti, hogy az üdvözültek már az utolsó ítélet előtt, közvetlen megragadással (*intuitive*) és színről színre látják istent, mindenféle teremtett közvetítő nélkül, és hogy az isteni lényeg tisztán és nyíltan jelenik meg számukra, úgy, hogy ebben a látásban magának az isteni lényegnek közvetlen szemléletében találják meg gyönyörűségüket.

A teológiatörténeti kézikönyvek ritkán mutatnak rá, hogy szinte pontosan ugyanebban az időben Bizáncban egy olyan teológiai vita zajlik le, amely a nyugati vita eredményével diametrálisan ellenkező álláspontot dogmatizál. Nem sokkal a *visio beatifica* vita után Konstantinápolyban az 1341-ben, 1351-ben és és 1368-ban tartott zsinatokon a görög egyház elfogadja Palamasz szent Gergely álláspontját, hogy isten lényege abszolút megközelíthetetlen, mely nem lehet a tudás vagy látás tárgya sem az üdvözült lelkek, sem az angyalok számára, még azok számára sem, akiknek az isteni lét kinyilváníttatott és megismerhetővé vált az isteni tevékenységek (*energiák*) révén.

A nyugati teológia álláspontja tehát Ágoston és Nagy szent Gergely nyomán az Aquinói teológiájával megerősítve elvetette Aranyszájú szent János és görög egyházatyák álláspontját, az evilágban lehetséges istenlátás lehetőségét, állította viszont a közvetlen, teremtett közvetítő nélküli lényeglátást az üdvözültek számára. Ez utóbbi viszont a görög teológia számára volt elfogadhatatlan, akik számára az isteni lényeg mindörökre misztérium marad, és egyedül a Fiú, a Krisztus nyilatkoztatja ki. (Ezzel függ össze, hogy keleten az Atya nem ábrázolható. A teremtés-ikonokon éppen úgy, mint az égő csipkebokronál, mindig a Krisztus arca jelenik meg. Nyugaton is sokáig ez az ikonográfiai hagyomány, mind egészen – mondjuk – Michelangelo Sixtusi kápolnájának Atyaisten-ábrázolásáig.) Isten keleten nem látható – de tevékenységében maga az isteni van jelen teremtetlen fényként. Ez utóbbit pedig a Nyugat fogadja értetlenül, sőt, utasítja el a leghatározottabban.

Felmérhetetlen következménye lett annak, hogy a nyugati egyházban dogmává az vált, szemben a keleti egyház értelmezésével, hogy az isteni *lényeg* látása egyrészt lehetséges, sőt, ez maga az igéret (tehát igenis közvetlenül nézhetünk a napba, amiben magát a nap lényegét látjuk), de csak a hazában, csak az üdvözültek túlvilági létében. Ezzel fog nyilvánvalóan szemben állni a keleti teológia, amely miközben isten abszolút megismerhetetlenségét megőrzi, már ebben az életben lehetségesnek tartja, hogy isten megmutassa dicsőségét az arra méltók számára teremtetlen fényének kinyilatkoztatása által.

Miért sorsdöntő ez az különbség? Mert a látszólag optimistább nyugati álláspont radikálisan szétválasztja az evilágot és a túlvilágot, tehát a naphasonlat mellett dönt a három hasonlat együttese helyett. Vegyük észre, hogy Augustinus, Tamás és XII. Benedek hozza létre igazából az úgynevezett "platónikus dualizmust", nem pedig az ezerszer "platónizálónak" nevezett görög

egyházatyák. (Talán az eddigiek alapján egyébként is érezhető már, milyen kevés magyarázó értéke van a "platonizálás" kifejezésnek!) Ha az Ige "közöttünk lakozott és láttuk az ő dicsőségét" (Jn 1: 14), akkor a keleti álláspont szerint isten dicsőségének fényét kézzelfogható valóságként kell érteni, nem szimbólikusan.

A *Benedictus deus...*-ban véglegesült teológiai döntés nyomán viszont a barlang és a fény ettől kezdve már éppen csak metafora vagy szimbólum lehet, hiszen a kettő között nincs átjáró, még az isteni világ felől kezdeményezve sem. Élet és halál mesgyéje a két világot tökéletesen elválasztja egymástól, és a Krisztusban a Nyugat egyre inkább az embert, a jóságos vagy szenvedő, de isteni természete nélkül tekintett emberi lényt látja. Grünewald szörnyű sebek gyötrelmének nyomait viselő hullája egy teljesen más teológia kifejezése, mint a 6. századi Rabbula kódex Golgotájának keresztjén szemét nyitva tartó Krisztusé. És ne feledjük, hogy a Krisztust nyitott szemmel ábrázolják Nyugaton is még a 11. század számos *Te igitur* … miniatúráján.

A radikálisan elválasztott evilág és túlvilág közötti különbségre alkalmazott metafora azonban addig járható út, amíg hisszük, hogy "nincs olyan látható vagy testi dolog, amely ne jelentene valamilyen testetlen vagy szellemi létezőt" mint azt Johannes Scotus Eriugena (megh. kb. 877) szépen mondja.[121] Egy praktikus, tehát evilági indíttatású, immanens tudományosság számára azonban a metafora egyre inkább csak szófia beszéd, semmi több, mint már az volt Aquinói Tamásnak is, hiszen *nem operacionális, tehát nincs* olyan szellemi valóság, amelyre vonatkoztatható lenne, illetve, nem lévén megismerhető a vonatkozás módja, igazából csak "üresen értelmes" szavak szépséges rendje.

Ha elrejtőzik az isten (talán éppen, mert csak üres metaforák szólnak már róla), Augustinus szép szavának, *nem lehetsz fény önmagad számára,*[122] az lesz a következménye, hogy a fény, azaz a tudás forrása magában a természetben fog rejleni, illetve az emberi természet megismerő képességében. Bacon a *Novum organum* módszertanát a tapasztalat és a természet örök fényére alapozza.[123]

Bacon megoldása tekinthető egy arisztotelészi gondolat meghosszabbításának, jelesül, hogy az aktív értelem, mint a fény, hoz létre mindent. Platón hasonlatsora, mint mondtuk, lebegteti azt a mozzanatot (meglehet, szándékosan), hogy miért fordulna meg valaki a foglyok közül a barlangban. Miért akarná azt a fáradságot magára venni, amit az úton való felmenetel jelent? Nincs eldöntve a fenti fényre jutó fogoly saját részvétele az így létrejövő tudásban. Arisztotelész fontosnak is tartja, hogy erről a *Lélekről* egy híres helyén azt mondja, hogy az elkülöníthető, hatások által nem érintett, keveretlen értelem, mely lényegénél fogva működés, mint a fény hoz létre mindent (ti. az értelemben).[124]

Tamás is ehhez kapcsolódott. "Platón viszont a lelkünket megvilágosító önállóan létező értelmet a naphoz hasonlította. Az önállóan létező értelem azonban a mi hitünk tanítása szerint maga isten, aki a lélek teremtője, és aki a lélek egyedüli boldogsága. Ezért az emberi lélek isten által részesül a szellemi fényben, mint azt a 4. Zsoltár is mondja: Felhoztad reánk arcodnak világosságát, Uram. (Ps 4:7). Az igazi fény tehát úgy világosítja meg az értelmet, mint egyetemes ok, amelytől a lélek megkapja sajátos egyedi erényét."[125]

Ha tehát az aktív értelem valóban valami megvilágosító, de *belső* fény, az Ágostonnal nem összeegyeztethetetlen, de Platónnal igen, aki szerint a fény eredete külső. Innét csak egy lépés a tudás fényét általában e belső fényből, és *csak* onnan származatni.

Descartes is és Bacon is valójában Arisztotelész (és a tomisták) megoldását radikalizálja, amikor szerintük az értelem belső tevékenysége, annak lényege, a módszer *visz* világosságot a világba, amely önmagában sötét labirintus. A világot fel kell fedezni, be kell járni, a tudással kell feltérképezni. A tudás eszköze az emberi értelemből eredő fény. Az ész módszerének alapján, az ész szempontjából kell világosságra hozni a világ még rejtett dolgait. Az enciklopédiák, a szótárak, a katalógusok, lexikonok gyűjtik a fényt az alapvetően sötét és ismeretlen világról. Nem véletlen, hogy a felfedezés tárgya a *sötét* Afrika.

A tudásnak társadalmasulnia kell, hogy egyesíteni lehessen az fényeket. Ennek megfelelően a barlang Baconnél az egyes ember magábazártságát jelenti, az *idola specus*, a barlang képei a neveltetés, az ösztönök, a vágyak által alkotott egyéni sötétség, amelyet a természet fénye tör be és rombol le. A barlangból való kijövetel nem a bölcs útja az igazsághoz, hanem az egyes ember útja a közös, társadalmasult világhoz, a közös tudás intézményesített rendjéhez, amely a világ sötétségében fedezi fel a természet rendjének világosságát. Nem véletlen, hogy ősember barlangból való kilépését tekintjük a fejlődés döntő lépcsőfokának.

Cusanust, bármilyen modernnek is látjuk, nem követjük abban, hogy kizárnánk a külső világot, amely ránk zúdítja folytonos változásait, és a szellemi látást erősítve indulnánk el a felvilágra (a kapukat bezárva a világ teremtőjére irányítjuk belső látásunka),[126] hanem éppenhogy bezárva érezzük magunkat, és az ablakok kinyitásával teremtünk világosságot, sőt, megyünk ki a természetbe, hogy a megismerés rendjét és fényét kiterjeszthessük. A *lumières* korszaka a fény kisugárzásának ideje.

A fényfogalom továbbra is megmaradó kifejező ereje elrejti a döntő átváltozást az "értelem fénye" grammatikájában. A *genitivus objectivus* átváltozott *genitivus subjectivus*szá.[127] A fény már nem az értelemnek szól, hanem az értelemből ered.

A naphasonlat pedig üres metaforává válik. Közismert tapasztalaton alapul a gúnyos megjegyzés, hogy "a napba (az érzékfölöttibe) beletekinteni, megvakulás nélkül nem lehetséges",[128] amint mifelénk mondják "látnivágyó napba nem tekint". Kant gondolatmenete arra épül, hogy *mivel* nincsen platóni ideavilág, értelmetlen a hasonlat. Csak arra nem gondol, hogy mi van akkor, ha éppen megfordítva, *azért* kell, hogy sugározzon az értelem napja, mert *az analógiából következik*, hogy - lévén tudás és érzékelés különböző - *kell* lennie *annak a világnak*?

A nyelvi skanzen még üzemeltet bizonyos romokat. A lehetséges értelmezéseket azonban a korok lelakták. A metaforáknak is van élete, de a metafora kifáradt, intuitív tartalma elveszett. Emlékszünk valamire, amikor azt mondjuk, hogy valaki sötét, mint az éjszaka, vagy mint a föld, vagy hogy valakinek végre világosság gyúlik az elméjében. De a fordulat immár csak a tanulatlanságra, a faragatlanságra, a nem használt villanykapcsolóra utal.

A villanykapcsolóval eljutottuk a közvilágításhoz, ami a civilizáció egyenértéke. A fény helye a nagyváros, ahol az ember szemlélődni a *theátrumba* megy. A sztárokat (!) is mi alkotjuk

magunknak szellemi égboltunkra, akiknek nagysága részben persze a világítás*technikán* múlik. Aztán a nézőtér elsötétül. Szól a dolby sztereó, és villódznak az árnyak a falon.

Jegyzetek

1 A *Café Bábel* 1997/3. 11–31 o. megjelent cikk átdolgozott és bővített változata. A tanulmány új változatát az NKTH NKFP6-00127/2005 projektje támogatta.

2 Arisztotelész, *Metafizika*, 980a25. V.ö.: *De sensu*, 437a3. Ld. még: Philón, *De mundi opif.* 120,1.

3 Arisztotelész, *Metafizika*, 980a24

4 Az elemzésben elsősorban Hans Jonas, 'The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of the Senses.' in: *Philosophy and Phenomenological Research* 14 (1954), 507-519. c. tanulmányára támaszkodom.

5 Jonas, 514-5.

6 Jonas, 513-517.

7 Philón, *De mundi opif.* 120. szerint a látás pontosan hétfajta dolgot különböztet meg: test, távolság, alak, nagyság, szín, mozgás és nyugalom.

8 Homérosz, *Odüsszeia*, 11,223.

9 Vö. Arisztotelész *Metafizikájának* első mondatával. (980a21.)

10 *Iliász*, 5,47. (Devecseri Gábor ford.)

11 *Iliász*, 6,11.

12 *Iliász*, 24, 558.

13 *Iliász*, 17,645-7.

14További szép irodalmi szövegekhez lásd: Bultmann, R., 'Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum.' *Philologus* 97 (1948), 1-36.

15 *Odüsszeia*, 19,33-40. (Devecseri Gábor ford.)

16 *Iliász*, 1,199-200.

17 Vö. Schiller, *Görögország istenei* (mindkét változatban).

18 *Odüsszeia*, 6,42-4.

19 V.ö. Odüsszeusz és a csak múltjukról beszélni képes árnyak társalkodását az *Odüsszeia* XI. énekében, akiknek még ehhez is vérre van szükségük.

20 Platón, *Állam* VII. 517b

21 Platón, *Állam*, 515a. Glaukón szavai.

22 u.o. Szókratész szavai.

23 Platón, *Állam* VI. 505a - VII. 518a. (Szabó Miklós fordítását parafrazálom.)

24 Parmenidész, frg. 28 B 1, 10. Diels-Kranz. A fény és a látás filozófiai felhasználása korán megkezdődött. Parmenidész a tudáshoz akart eljutni, és útja az igazsághoz a fény felé vezetett. Az általa hirdetett igazságot és tudást ugyan a napistennő kinyilatkoztatására hitelesíti. De ez a kép nem lépett túl az eposzok magától értetődő nyelvén.

25 Itt eltérek Szabó Miklós terminológiájától. Az ő fordításában a *nusz* az ész, és a *dianoia* az értelem. Az észt azonban inkább azonosíthatjuk a diszkurzív gondolkodással (ami a *dianoia* jelentése), mint az intuitív megragadó megismeréssel (ez a *nusz*), ezért helyesebb az utóbbit fordítani értelemmel, a diszkurzív gondolkodást pedig az ésszel. - Sajnos általában igaz, hogy a magyar fordítások, így a bibliafordítások sem követik eléggé az eredeti szöveg finom terminológiai különbségeit, következésképpen elfedik azok kereszthivatkozásait és belső összefüggéseit. A visszautalások követéséhez a fordítások szóhasználatát a továbbiakban a szükséges mértékben egységesíteni fogom, külön jelzés nélkül.

26 *Állam*, VI. 511e.

27 *Állam*, VII.514a-516c. - *Pace* Bultmann, 23.o., és Stenzel, J. ('Der Begriff der Erleuchtung bei Platon.' in: *Die Antike* 2 (1926), 235-257.), 242.o., akik a hasonlatokban Platón racionális-tudományos elkötelezettségét hangsúlyozzák a "misztikus" értelmezéssel szemben, és ezért elfelejtkezni látszanak arról, hogy Platón az út végének a közvetlen napba tekintést mondja 515b-ben: Teleuta‹on d¾ o�mai tÕn ¼lion, oÙk ™n Ûdasin oÙd' ™n ¢llotr…v ›drv fant£smata aÙtoà, ¢ll' aÙtÕn kaq' aØtÕn ™n tÍ aØtoà cèrv dÚnait' ¨n katide‹n kaˆ qe£sasqai oŒÒj ™stin.

28 *Állam*, VII. 517a-c.

29 Pl. J. Annas, *An introduction to Plato' Republic*.Oxford, 1981. 242-257. Pl.: "The Sun, Line and Cave are philosophically frustrating; they point us in too many directions at once." 256.o.

30 Annas, 242-271. o. Különösen ízetlen a Jó ideájának a megismerés szerepében betöltött ontológiai illetve ismeretelméleti szerepét a tény-érték modern megkülönböztetésre hivatkozva elvetni, hiszen a két gondolatnak az égvilágon semmi köze nincs egymáshoz. (Annas, 246.o.)

31 *Állam*, 521c.

32 Plutarkhosz, *Consolatio ad uxorem*, 8. (II. 610e)

33 Stenzel, 257.o. (A "begnadeter Führer" elvetése különösen figyelemre méltó 1926-ból.)

34 *Állam*, VII. 516e-517a.

35 Kant, I., *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie.* in: Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik. Leipzig und Weimar, 1979.

36 Platón, *Theaitétosz*, 151d-186e.

37 Plató, *Állam*, 616c

38 Platón, *Phaidón*, 99d -100a. Blumenberg nem veszi észre, hogy itt Szókratész épp az ellenkező képet dolgozza ki, mint az *Állam*ban. (Blumenberg, 435.o.)

39 Platón, *Phaidón*, 109e.

40 Platón, *Szofista*, 254 a. (Kövendi Dénes ford.)

41 Ross, D., *Plato's Theory of Ideas.* Oxford, 1953[2] . 119.o.

42 Platón, *VII. levél* 341d

43 uo. 342 b-d.

44 Szép példája Proklosz, *In Platonis Rem Publicam commentarii. Ed. G. Krol.* Lipcse, 1899. vol.1. 269-296. Proklosz a három hasonlat belső összefüggése mellett érvel, és utal (sajnos nem idézve őket) a korabeli kommentárok sokaságára is.

45 V.Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.* Lipsiae, 1886. Fr. 12. 29-30.o. (= Cicero, *De natura deorum* 2.37.)

46 Cicero, *Az istenek természete.* 2.37. Ford. Havas László. Helikon, Budapest, 1985. (Prométheusz könyvek 9.) 97-98.o.

47 Porphyre, *L'antre des nymphes dans l'Odyssée.* Text: Classics Seminar of the University of Buffalo. Trad. Yann Le Lay. Verdier, 1989.

48 Devecseri Gábor ford.

49 V.ö.: Bírák 6:22; 13:22; Izajás 6:5. A Szentírási idézetekhez főleg a Károli fordítást használom, időnként terminológiai javításaimmal.

50 További helyek: Lossky, V., *The vision of God.* Crestwood, NY. 1983. 25-32.o., kül. 26. o. lj.1-4. Az Ószövetség fényre vontakozó helyeit - teljesen más szemlélettel - részletesen elemzi: Aalen, A.,`rva` s.v. in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. ed. Botterweck, G.J., Dinggren, H., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. 1970 ff. Vol.1. 160-182. cols

51 Conzelmann, 305. o. Az egyetlen ismert kivétel a késői Kohelet 11.7.: Édes a világosság és a jó a mi szemeinknek nézni a napot."

52 Vö. ismét Jonas fent idézett cikkével.

53 V.ö.: Philón, *De somniis* I.76.

54Philón, *Quod omnis probus liber sit,* 13.

55 Philón fényteológiájához: Conzelmann, H.G., Fîj s.v. in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* ed. Kittel, G. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. 1973 ff. Vol. 9. 322-324. old.; Baeumker, C., *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*. Münster, 1908. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 3/2.) 362-64.o.; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* III.2. Leipzig, 1881. 3e 338-418.o.

56 Ld. Zeller, 347. o.

57 Philón, *De spec. leg.* I.279.

58 Philón, *De somniis,* 1.73.

59 i.m. 1.72.

60 i.m. 1.75.

61 i.m. 1.76.

62 Philón, *De mundi opificio* 53. Pontosan úgy, mint Plutarkhosz görög bölcsei *Conv. Sept. Sapientium*, 153 A 8.

63 Philón, *De mundi opificio* 31.

64 Philón, *De cherubim,* 97.

65 Philón, *De mundi opif.* 69-71.

66 Philón, *De ebrietate* 45.

67 Az Újszövetség fényre vonatkozó helyei: Conzelmann, 334-349

68 A magyar bibliafordításokban elsikkad, de fontosnak látszik, hogy a görög szövegek rendre más-más látási fogalmakat zárnak ki. Rendre: *idein, tetheatai, heóraken.* Ezek a filozófiailag is súlyosan terhelt látásmódok *egyike sem* lehetséges az ember számára.

69 V.ö.: a megkeresztelkedés párhuzamos helyeinél: Mk 1:11; Lk 3:22 illetve az átváltozásnál is (ezt a standard kommentárok nem szokták említeni): Mt 17:5; Mk 9:7; Lk 9:35; és ez utóbbira hivatkozik 2 Pét 1:17. Ld. alább.

70 Szép feldolgozása: Benz, E., 'Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche.' *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), 365-432.

71 C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha.* Hildesheim, 1876, 1966[2]. Magyarul: Jakab ősevangélium. Ford. Ladocsi Gáspár. in: Apokrifek. Szerk.: Vanyó L., Szent István Társ., Budapest, 1980. (Ókeresztény írók, II). 328-343.o. A barlang: XVII.-XVIII. fej. 338-9.o. A görög szövegben éppúgy *szpélaion* van, mint a barlanghasonlatban.

72 *Jakab ősevangélium* XIX. i.h., 339.o. v.ö.

73Az isten fény (*phósz*) és nincsen őbenne semmi sötétség (*szkotia*). 1 Jn 1:5

74 V.ö.: Mk 9:2-8; Lk 9:28-36.

75A hegy az evangéliumokban nincs megnevezve. A hagyomány Ps 88:13 alapján azonosítja.

76 Perczel István ford. in: *Új Theológus* ... 13.lj. Az értelmezésben Perczel István filológiailag meggyőző érveire támaszkodom.

77 1 Tit 3:4; v.ö. Philón, *De Abraham* 203.

78 Benz, i.m.

79 Dante, *Paradicsom*, 33,100-102. (Babits Mihály ford.)

80 Plótinosz, *Enneades* 4.5. 6-7.

81 Plótinosz, *Enn*. I. 6.3.18.

82 Plótinosz, *Enn*. V.3.12.

83 *phósz ek phótosz Enn*. VI.4.9.27.

84 Plótinosz, *Enn*. I.1.8.

85 Plótinosz, *Enn*. II.9.2.

86 Plótinosz, *Enn.* VI.9.9. Horváth J. és Perczel I. ford. in: Plótinosz, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről.* Ford. Horváth Judit és Perczel István. Európa, Budapest, 1986. 346.o.

87 Plótinosz, *Enn*. VI.9.10.

88 Plótinosz, *Enn*. V.3.8. Horváth J. és Perczel I. ford. in: Plótinosz, *Az Egyről, ...* 256-7.o. V.ö.: Enn. VI.7.36.17 sköv.

89 Plótinosz, *Enn*. 2.1.6.39.

90 Plótinosz, *Enn*. 2.4.10.14.

91 Aranyszájú Szent János liturgiája (Jn 1:9 ill. 1Jn 2:8 alapján).

92Theophilosz, *Ad Autolycum.* 1.3. PG (= Patrologia Graeca) 2. 2.o.

93 Novatianosz, *De trinitate* PL. (= Patrologia Latina), 3, 916C

94Aranyszájú szent János elemzésénél elsősorban Perczel István kandidátusi értekézésére támaszkodom, aki álláspontomhoz nagyon hasonló nézeteket fejt ki János és Ágoston istenfogalmának összehasonlítása során. Ld. Perczel I., *Az isten "felfoghatatlansága" és "leereszkedése". Transzcendencia és immanencia Aranyszájú Jánosnál és Hippói Ágostonnál.* Kandidátus értekezés, 1994. Kézirat.

95 Dionüsziosz Areopagita, *De mystica theologia.* V. Perczel Philónt idézi ennek a merész állításnak legrégibb forrásaként, *De vita contemplativa* 1.2. "Isten nagyobb a jónál, tisztább az egynél és ősibb a lényegnél".

96 V.ö. Perczel I. *i.m.* 183-4. o.

97 Nazianszoszi Szent Gergely, *In laudem Athanasii*, Oratio 21. PG, 35, 1084,10-25. Perczel I. ford. in: *Új Theológus* ... xxx. Ugyanez a gondolat: *De theologia. (Oratio 28)* PG 36, 70A.

98 *In canticum* 328.9 in: W. Jaeger. ed., *Gregorii Nysseni opera.* Vol.6.

99 Ennek kimondásaként értelmezhető Római szt. Kelemen második levelében, hogy "a fény nekünk ajándékoztatott". 2 Clemens, 1,4. Arról, hogy ki is lát, ld. még: Perczel, I., *Új Theológus Szent Simeon és az isteni lényeg filozófiája.* Kézirat.

100 V.ö.: Lossky, V., *The vision ...*, 121-128, Koch, J., 'Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters.' in: *Kleine Schriften*, Roma, 1973. 27-68. (Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi. 127.) (= Studium *Generale 13 (1960), 653-670.)* 33-38.o.

101 Ps.-Dionüsziosz Areopagita, *De divinis nominibus* 1.4.

102 i.m. 1.5.

103 i.m. 4.5.

104 i.m. 4.6.

105 Ps.-Dionüsziosz Areopagita, *Mystica theologia*, V.

106 Ps.-Dionüsziosz Areopagita, *Mystica theologia*, I.3. illetve IV. A Plótinosszal való szembenállást Bultmann is észrevette, 35.o.

107 Nüsszai szt. Gergely, *De infantibus praematurae abreptis*, 80,1.

108Augustinus, *Vallomások* VII.10.16. Perczel I. ford. in: Perczel, I., *Az isten "felfoghatatlansága" és "leereszkedése". Transzcendencia és immanencia Aranyszájú Jánosnál és Hippói Ágostonnál.* Kandidátus értekezés, 1994. Kézirat. 84.o.

109 Platón hatását hangsúlyozni itt egyszerûen elégtelen. Ld. A. von Harnack, 'Die Höhepunkte in Augustin's Konfessionen.' *Aus der Friedens und Kriegsarbeit. Reden und Aufsaetze*. N.F. 3. kötet, Giessen 1916. 83-99.o. (Idézi Perczel, 87.o.)

110 Augustinus, *Sermo 28.* PL 38. 490-3. Bőséges anyag angol fordításban: McGuckin, J.A., *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition.* Lewiston/Queenston, 1986. (Studies in Bible and Early Christianity, vol. 9.)

111 *verbum, quod intus lucet*, amit *videndo intus dicimus*. Augustinus, *De trinitate*, 15.11.20; 15.14.24., *De vera religione* 36.66. V.ö.: Ratzinger, J., 'Licht und Erleuchtung.' Studium generale 13 (1960), 368-378.

112 Gregorius, *Moralium in Job* 18.XXVIII.89.-90. PL 76, 93.

113 i.m. 91. (PL 76, 94.)

114 *in statu viatoris, in patria*, ahogy a skolasztikus fordulat szól.

115Aquinói Tamás, *Summa theologica*, 1aq.13.a.6.

116 Aquinói Tamás, *In 2 Sent*. ds.13. qu. 1. ar 2.

117 Augustinus, *De Genesi ad litteram* 4.28.

118 ld. Koch anyagát.

119 G.Benn, *Gesammelte Gedichte*. Zürich 1956. 98.o. Idézi Blumenberg, 447.o., akinek nagyszerû tanulmánya e harmadik részben alapvető ihletet adott.

120 Denzinger, H. - Schönmetzer, A., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, 1976.[36] no. 1000-1001.

121 Johannes Scotus Eriugena, *De divisione naturae.* V. 3. PL (= Patrologia Latina) 122, 866 A. "Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet."

122 lumen tibi esse non potes Augustinus, *Sermo* 182. PL 38, 987A.

123 Bacon, *Novum organum.* I.56.

124 Arisztotelész, *De anima* III.5. 430a14-17. (Lélekfilozófiai írások. Ford. Steiger K. Budapest 1988. 128.o.)

125 Aquinói Tamás, *Summa Theologica,* Ia.q.79.a.4.co. és ad 1.

126 Nicolaus Cusanus, *Compendium* VIII.

127 Blumenberg felismerése, 445.o.

128 Kant, i.m. 487.o.