

ELŐSZÓ







MISZTIKA KIFEJEZÉssel TALÁLKOZVÁN számos nehézséggel találjuk szembe magunkat. A rá irányuló kortárs érdeklődés mértéke és minősége egyaránt megköveteli, hogy kellő komolysággal gondoljuk át és újra a misztikus irodalmat érintő kérdéseket.

A megannyi lehetséges szempont közül itt csupán egyre hívjuk fel a figyelmet: a Keresztes Szent Jánosnak tulajdonítható értekezés* és az általában vett misztikus irodalom rámutathat, hogy milyen mértékben szükséges e műveket nem csupán (különálló, esetleg kizárólag szépirodalmi értékkel rendelkező) irodalmi műfajként, hanem hiteles teológiai elvi alapok és kötött szövegformák megtestesítőiként szemlélnünk.*

Szempontunk részeként emlékeztetnénk arra, hogy filozófia, metafizika, teológia és misztika eredendően nem rigorózus szétválasztottságban léteznek.* Felvethető a kérdés: beszélhetünk-e misztikáról például úgy, mint skolasztikus „módozatról”, melynek nem szükséges a szentírási, dogmatikai, egyházatyákhoz kötött tekintélyt mellőznie? Vagy esetleg a következőképpen: a skolasztikus teológiáról-filozófiáról gondolkodhatunk-e úgy, mint a misztika gyümölcseről – köztük nem előre adott tekintélybeli hierarchiát, mint inkább módszertani eltérést állapítva meg? Még tovább menve: a fenti négy rátekintést (filozófiát, metafizikát, teológiát és misztikát) értékelhetjük-e gondolkodásmódok olyasfajta fúziójaként, melyben következetes elválasztásoknál jóval világosabb képet nyerhetünk, ha – feltételezvé, hogy adott szerzőnk teljes valóját

a műbe helyezte – mintegy szinoptikusan, együtt látva tekintünk rájuk?

Nem állíthatjuk teljes bizonyossággal, hogy értelme lenne az úgynevezett spanyol, nyugati, esetleg „spekulatív misztika” megkülönböztetéseknek. Az általában vett misztikus megnyilvánulások sem nem azonosíthatók egyértelműen különböző zavaros jelenségekkel, sem nem tekinthetők a nyugati vagy a „spekulatív misztika” korrekciós törekvéseinek tárgyaiként.* Az imént említett jelenségek sokkal inkább tűnnek a misztika deviációinak, a különféle misztikus látásmódok pedig mind magukban hordozhatnak nem-vizionárius, túlságosan heves elragadtatásoktól, sántáni befolyásoktól mentes alapokat.* Az Ál-Areopagita Dénesnél hangsúlyos, majd a későbbiekben is hatást gyakorló (Keresztes Szent János esetében ugyancsak meglevő) negatív teológia, mely Istent alapvetően felfoghatatlanként látja,* nem az Istenmegismerés* pozitív arculatát – például az aquinói szent tamási létanalógiát – tagadó, hanem azt mintegy alapnak tekintő és annak felülmúlására törekvő kísérlet. A misztikus józanság feltétele nem a misztériumok kizárása. A hívők számára nyitott misztika – amint Keresztes Szent János jelen művében is láthatjuk – épp úgy képviselheti a cselekvő élet, kegyesség állapotát, mint kontemplatív ideált.* Olyan kettős standardot mutathat számunkra, mely Istenképesség és Istennel való egyesülés, az isteni akaratnak való önátadás és tudatos egység egyaránt. Nem egy-egy „módot” egymástól elválasztva irányít bennünket.

Előszó

Mindezekből következően újabb kérdésfeltevéssel élhetünk: a misztika elsődleges funkciója lehet-e egyfajta közvetítés, mely áthidalja a skolasztikus gondolkodásmód és a többértelmű biblicizmus közötti különbséget? A keresztény értelemben vett meditáció jellege diszkurzív, strukturált, célja pedig az isteni kegyelem terepének előkészítése: az Istenmegismerés vágya tudatosan felkelhető. Mindez nem zárja ki az isteni jószág természetes érzékelését, a spontán Istenlátásra való törekvést.* Itt talán érdemes példaként említeni egy távolabbról a kármelita szerzetesrendhez (Keresztes Szent János rendjéhez) is köthető mozgalmat: a 11–12. század egyik jelentős spirituális irányzata, a *Vita Apostolica* középpontjában az *imitatio Christi* állt. Az ezt gyakorló, főképp laikus szerzetesség számára – amellet, hogy elsősorban szemlélődő életet folytattak – szükségtelen volt az apostoli és a kontemplatív élet szétválasztása: a prédikáció tekinthető úgy, mint az imádság természetes túlsorodulása.* A misztikus állapotok elérésére nem feltétlenül szükséges önmagáért való törekvésként, sőt, spirituális betetőzésként sem tekintenünk (ha természetesen be is láthatjuk, hogy a misztikus ima legmagasabb fokát az isteni kegyelem telje hatja át), mert a krisztusi értelemben vett szegénység gyakorlása, a krisztusi tettek imitációja az isteni misztériumokból való részesedés, vagyis a keresztény tökéletesség természetes jellemzőjeként valósulhat meg* – anélkül, hogy mindezt csupán a hit egyénieskedő megnyilvánulásaként látnánk.

Valódi problémaként ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül a különböző perspektívák terminológiáinak összegeztetése,

valamint az egyes szerzők – például Aquinói Szent Tamás, Ávilai Szent Teréz vagy Keresztes Szent János – műveinek értelmezései közötti eltérésekből adódó nézetkülönbségek.

A teológia terminus Isten valamiképpen érzékelését, megismerését jelenti. Ez által rámutathatunk, hogy a teológiai irodalom egy bizonyos sajátos belső nyelvet használ: előfeltételezi, hogy hívőktől hívőkhöz szól. Bármilyen megnyilvánulásával találkozunk, végcélja a keresztény tökéletesség, de emellett beszédmódjai és módszerei – ezt nem hagyva figyelmen kívül – változatosak lehetnek. E széles irodalmi skálából csak néhány megvilágító példát említünk: egzegézis, értekezés, summa, elmélkedés vagy prédikáció. A misztikus irodalom mellett, melyet rendszerint az intim műfajok körébe sorolnak, bizonyos értelemben – természete révén – bármely teológiai művet jellemezhet bensőséges nyelvezet. Az is igaz, hogy nem feltétlenül beszélhetünk olyan teológiai célú műfajról, mely kizárólag a misztika sajátja lenne. A misztika – éppen mivel bibliai megalapozottsággal bír – ezen előfeltevéshez kapcsolódó művei nem pusztán önkényes érzelmkifejezést tükröznek. (Lírai megnyilvánulásai sem a „gondolat hiányáról” tanúskodnak.) E kötődése magyarázza, hogy nem ritkán kimondottan objektív műfajokban gondolkodik: akár olyanokban is, mint a – kármelita misztikában gyakori és egyébként tomista gyökerű – summa.*

Szándékunk a fentiekben nem műfajok és perspektívák egybeomlása, szándékos nivellálás volt. Természetesen fel kell hívnunk a figyelmet a szükséges különbségtételekre. Kétségtelen, hogy a

Előszó

misztikára jellemző irodalmi dinamizmus egyben spirituális dinamizmus, a közvetlen Istentapasztalat jellemző tükre. A misztikus számára – mint említettük, a látásmód bibliai megalapozottsága okán – a szavak kimondása (hasonlóan a szentségek transzcendenciájához) Isten megtestesülő tette lehet, melyek újból és újból megidéznek az isteni Igét, ugyanakkor a szavak kimondója mindezt tudatosan teheti. Másfelől, az említett dinamizmus oka a kimondhatatlanság mértéke. Mindezzel együtt ezen szavak nem feltétlenül tükrözik a misztikus tapasztalat intenzitásának fokát, ám nem nélkülözhetik a bensőséges, nem csupán empirikus és pszichológiai értelemben vett megélést.

Feltételezhetjük-e, hogy amennyiben misztikáról és skolasztikáról beszélünk, voltaképpen egyazon rendszer egymástól elválaszthatatlan nyelvezetére utalunk, melyek különbségei a gondolkodásmód és a nyelv összefüggéseiben rejlenek?*

Isten mint az „egészen más” megismerése módjaiként meghatározhatunk-e valamiféle „közös halmazt” a misztika és a skolasztika, esetünkben a tomizmus tekintetében? Aquinói Szent Tamás és Keresztes Szent János egyaránt beszél a felfogás egyszerűségéről, az értelem műveletéről vagy benső párbeszédéről. Feltehetjük, hogy ezek teljesen érvényes, pozitív megismerési módok, ugyanakkor koherens módon helyezhetjük melléjük az inklináció általi, a konnaturalitás, az isteni természetben való részesség révén végbemenő megismerést,* melyet szintén mindkét szerzőnél fellelhetünk. A tévedhetetlen intuíció nem fogalmi, és bizonyos ér-

telemben szubjektív; ám ezen közvetlen isteni kapcsolódás révén a benne jelen levő megvilágító erő a spekulatív gondolkodásra nem elválasztólag hat, hanem azt átítatván egységbe vonja a szeretet általi egyesülést és a fogalmi tudást.* Az isteni dolgok megismerése extatikus mozzanat, mert az „egészen mássá”, az Igévé válást foglalja magában – ez vonatkoztatható (amennyiben ilyen megkülönböztetést teszünk) mind az értelemben végbemenő kinyilatkoztatásra, mind a szeretetben végbemenő önátadásra, egyesülésre. Ezen egybefogott tudás annyiban nem jelent felcserélhetőséget, hogy a természetfeletti rendjét oksági gondolkodás nem mutathatja meg, ám a „*spekulatív módon praktikus*”* gondolkodás írhatja le a legmagasabb fokon. Keresztes Szent János a jelen művében a lélek három képességét – az akaratot, az értelmet és az emlékezetet – hierarchikus rendbe helyezve, a misztikus egyesülés feltételül az akarat, „*a lélek képességeinek legmagasabbika*” felfüggesztése előtt az emlékezet (és az emlékezet „alatti” másik képesség, az értelem) megtisztítását, vagyis a dolgok formai sajátosságairól való „megfeledkezést” (*ignorantia*) tekinti elemi fontosságúnak.

Amennyiben a misztikus átélés leírására gondolunk, vagyis együtt látjuk a misztikus teológiát és a misztikus nyelvezetet, a „*spekulatív módon praktikust*” és a „*praktikus módon praktikust*”* egyesítve a misztika *tudományáról* beszélhetünk. Nem zárhatjuk ki, hogy ezen különböző perspektívák egyazon személy esetében is jelen lehetnek. Jacques Maritain megállapítása szerint maga Aquinói Szent Tamás sem választotta szét e két látásmódot: a filozofikus tu-

dás birtokosa nem tekinthető valóban bölcsnek, amennyiben ismeretét nem képes cselekvése közvetlen megélésén keresztül is érvényesíteni. A pusztán spekulatív gondolkodás könnyen eltérítheti igazodásának középpontjától, ezért csupán a közvetlen tapasztalat bevonása teheti teljessé a filozofikus megismerést is. Tudománya valódi tekintélyétől, az egyetemes gondolkodástól, emberi cselekedeteinek, mintegy szubjektív tapasztalatainak beemelése nem idegeníthető el. Az említett „*praktikus módon praktikus*” látást mikroszkóphoz hasonlíthatjuk, mely a spekulatív látásmód generális elemeit a szemlélő közvetlen látóterébe helyezi – finomítva a „*spekulatív módon praktikus*” rátekintést. Minderre konkrét példával is szolgálhatunk: Aquinói Szent Tamás Isten teremtő erejével foglalkozva feltételezi a teoretikus és praktikus tudományok közötti continuumot. E különböző tudományok egységben és fokozatiságban léteznek: egy feltételezett „tiszta spekuláció” és „tiszta praktikum”, vagyis a „felső” és az „alsó” szegmensek közé e „közös tudomány” konkrét megvalósulásának módjait helyezhetjük. Ez a tudomány pedig elgondolható úgy, mint például filozófia, metafizika, teológia és misztika látásmódjainak egysége.*

Végül fontosnak tartjuk, hogy említést tegyünk a misztika rituális vonatkozásairól: elgondolható-e a végső isteni misztérium és a rítus ugyanazon tapasztalat „belső” és „külső” megnyilvánulásaiként? Feltételezve, hogy a „mitikus” – melyet bár némileg objektív rátekintéssel szemlélünk – világmagyarázat (az emlékezet „befelé vándorlása” nyomán) szubjektívizálódik, egyszer-

Előszó

smind ritualisztikussá, meghatározott cselekvésformák kidolgozott szimbólumrendszerévé, valamint sajátos, belső és bensőséges nyelvvé, misztikussá is válik. Amint fentebb írtuk, az Istenmegismerés, Istenismeret a természetéből adódóan feltétlenül extatikus mozzanat, ebből a szempontból pedig „bensőleg” véghezvitt *tett*. Amint a liturgia működése felszínesen tekintve „érzelmi” hatást vált ki, azaz katartikus, irányulása *metafizikai*. Belső nyelve lehetővé teszi a liturgiában megjelenő „világ” szimbolikus, szakrális transzformációját is, így mondva ki a kimondhatatlant.

A tradicionális értelemben vett misztikát tehát világosan elkülöníthetjük egy érzelmekben tobzódó, önkényes jelenségtől,* s a teoretikus megállapításokat a misztikus tapasztalat táptalajaként és következményeként szemlélhetjük. Vagyis a misztika nem választható le a dogmatikus alapvetésekről sem. Ily módon magától értetődővé válik a tapasztalat és a teória elválaszthatatlan egységének érvénye.*

Szepesi Edit