

Misztikus misztikakutatás

Egy kétes fogalom és identitásképző ereje

Az utóbbi évtizedek jelenségeit látva már senkit nem lepnek meg az olyan kijelentések, hogy „spirituális vagyok, de vallásos nem”, „engem nagyon érdekel a spiritualitás, de távol tartom magamtól a vallást”. Szakmányban születnek a spirituálisnak mondott, spiritualitással foglalkozó könyvek, előadások, beszélgetések, tulajdonképpen külön iparágga vált a „spiritualitás”, legyen annak magja keresztény, muszlim, buddhista vagy valamilyen újvallási mozgalom.¹ Mindennek viszonylag jól azonosítható vallásszociológiai és -pszichológiai összetevői, kiváltó okai mögött egy tudománytörténeti szempontból is végigkövethető folyamat húzódik, amely a rendre misztikusnak nevezett személyek és művek európai befogadástörténetét alapjaiban határozza meg.

„»Szúfi« – írta egy amerikai diáklány a vallásfenomenológiai szeminárium statisztikai célú kérdőívének »Valása« rovatába. »Szúfi?« – kérdeztem. »Mit csinál mint szúfi?« »Hát, szúfi táncokat táncolunk és Rumi verseit olvassuk.« »Ezek szerint tud perzsául?« »Nem. Minek az? Hiszen Rumi le van fordítva angolra!« Dzsáladin Rúmi nagy tanító költeményének, a *Masznawínak* filológiai hű fordítása ugyan pontosan visszaadja a mű tartalmát, ám semmit sem közvetít a vers szépségéből. Az angol prózai fordítások alapján készült igen szabad átültetésekben pedig gyakran elvész az eredeti értelem, s elszikkadnak a csodálatos szójátékok és asszociációk. Felsőhajtottam. »A *Koránt* is tanulmányozzák?« – kérdeztem a szúfi lányt. Hitetlenkedve nézett rám. »Minek? Mi szúfik vagyunk, nem – hogy is mondják – mohamedánok!« Megráztam a fejem. »De hát a szúfik muszlim misztikusok!« – válaszoltam. »Ó, dehogya, mi minden vallást szeretünk. A szeretet a legfontosabb!« – mondta sugárzó arccal. Még egy utolsó próbálkozást tettem: »És mit tud Mohamed prófétáról?« Ahogy gyanítottam, egyáltalán semmit sem tudott arról, aki minden valódi szúfinak saját mester-tanítvány-láncolatának kezdő- és fókuszpontja, aki az első igazi szúfi volt. Feladtam. De hát mit is lehet tenni, amikor egy igen népszerű író rezzenéstelen arccal

állítja, hogy Goethe, Szent Ferenc, Napóleon és sokan mások mind szúfik voltak? Milyen alapon várhatjuk ezek után a széles közönségtől a szúfizmus történetének és lényegének mélyebb ismeretét? Hiszen arra a kérdésre, hogy mi is valójában a szúfizmus és mi teszi a szúfit, amúgy sem könnyű általános érvényű választ adni.²

Az idézett anekdota, amely Annemarie Schimmellel, az iszlám és a szúfi út neves kutatójával történt meg valamikor a 70-es, 80-as években, látszólag – egy elsősorban – a vallásszociológia, illetve a valláspszichológia területére tartozó kérdésre világít rá. A fenti sorok azonban nemcsak a szufizmus, hanem a keresztény misztikának nevezett jelenség esetében is értelmezhetőek, tetszőlegesen behelyettesítve a megfelelő kifejezéseket. Amikor bizonyos misztikusnak tekintett szerzők és művek fordítói mindössze annyit tartanak megjegyzésre érdemesnek az egyes középkori szerzők, a legtöbbször szerzetesek és a katolicizmus – lássuk be, eléggé meghatározónak mondható – kapcsolatáról, hogy az egyház elítélte bizonyos tanításait, és ezt követően a német idealizmus, a zen, Hamvas Béla vagy az egzisztencialista filozófusok adják a tanítások elsődleges kontextusát, akkor aligha kell különösebb erudíció ahhoz, hogy lássuk, valami nincs a helyén. Amikor a „misztika” és „misztikus” kifejezések szükségszerűen együtt járnak olyan képzettársításokkal, mint az eretnokség, a személyes és az intézményes vallásosság szembeállítás, vagy az elnyomás és a felszabadulás, akkor ez sokkal többet mondhat el a XX–XXI. századi kutatóról, mint a középkori misztika jelenségéről. Ugyanez kimutatható valamennyi instrumentalizáló olvasatról, amelyek rendszerint csak anyagot keresnek saját érveik és ideológiai előfeltevéseik alátámasztására.

A misztika iránti érdeklődés olyan mértékben növekedett – az intézményes vallásosság visszaszorulásával párhuzamosan – az elmúlt évszázadban, hogy egy-egy részterület áttekintése is óriási feladatnak bizonyul.³ Otto Langer joggal beszélhet éppen ezért a „misztika-boom” jelenségéről, amelyet ő a XIX–XX. század fordulójáról

¹ A kérdéstről újabban lásd BARTUNEK L. C., John: *Spiritual but not Religious. The Search for Meaning in a Material World*. Charlotte, North Carolina, TAN Books, 2019

² SCHIMMEL, Annemarie: *Prolog = Uő: Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*. München, C. H. Beck, 2014, 3. SAJÓ Tamás

fordítása. Ahol nem szerepel a fordító neve a hivatkozásban, az idegen nyelvű szöveget a saját fordításomban közlöm – S. Á.

³ Ezzel rögtön exkuzálom is magamat, hiszen a válogatás szükségszerűen töredékes lesz, hacsak nem a misztikakutatás historiográfiáját szeretném megírni.



Lorenzo Monaco,
Események
Szent Benedek
életében,
1409
© Wikimedia
Commons

eredeztet.⁴ Ne feledjük, a misztikakutatás vagy a misztikára nem egyházi/klerikusi részről való reflexió először a felvilágosodást követően, majd a pozitívizmus kialakulása után kap nagy lökést éppen az előbbiekre adott válaszreakcióként. A múlt század óta kiegyensúlyozatlan minőségű cikkek, tanulmányok és könyvek látnak napvilágot, megnehezítve ezzel a szakirodalomban való tájékozódást. Különböző misztikafogalmak „vannak forgalomban”, s minden szerző, illetve értelmező a maga misztikafogalmával dolgozik, ha egyáltalán meghatározza, hogy mit is ért misztikán. Attól függően, hogy mely tudományterület misztikafogalmát vizsgáljuk, jelentős eltéréseket találunk. William Ralph Inge, neves anglikán tudós már az 1899-ben megjelent könyvében is huszonhat különböző misztikadefiníciót sorol fel Szent Bonaventurától Adolf von Harnackig.⁵

Hogy a misztikával foglalkozni szándékozó kutató kezdeti zavarát kellően példázni tudjam, a különböző tudományterületek néhány meghatározó kézikönyvét tekintem át ebből a szempontból.

A *Lexikon für Theologie und Kirche* például különböző szempontok szerint eltérő misztikafogalmakat ír le attól függően, hogy a vallástörténet, a biblikus, a történeti vagy a szisztematikus teológia vagy éppen az „újvallási szempontok” (neureligiöse Aspekte) szerint közelít a kérdéshez.⁶ Ennek megfelelően etimológiai, nyelvi, teológia- és általános vallástörténeti staccatók váltják egymást. A vallástudományi megközelítésben a taoizmus, az advaita vedánta, a buddhizmus, a szúfi út és a kabbala is helyet kap, ezt követően a többi szócikkben természetesen a keresztény misztika – szlenggel szólva – zanzásított története következik.⁷ Vorgrimler teológiai szótárában „a misztika fogalma az egyes ember, valamint az ő és minden létező alapját jelentő isteni végtelenség egyesítő találkozását mint bensőséges, átmeneti tapasztalatot ragadja meg..., emellett e tapasztalat tudományos reflektálását és értelmezését (tehát a misztikát mint teológia [sic!] egyik ágát) is jelöli.”⁸ A szerző ezt követően rövid történeti áttekintést ad, és teológiai szempontok szerint reflektál a misztikára, ilyen jelentős mondattal zárva a szócikket: „A keresztény

⁴ A jelenségről lásd LANGER, Otto: *Christliche Mystik im Mittelalter*. Stuttgart, WBG, 2004, 13–24.

⁵ INGE, William Ralph: *Christian Mysticism*. S. l., Merkaba Press, 2017, 335–348.

⁶ *Lexikon für Theologie und Kirche VII*. Ed. KASPAR, Walter, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009, 583–597. A szócikk több szerző munkája.

⁷ Nehéz elvonatkoztatni attól a szerkesztői megoldástól, hogy ezzel az eljárással a „misztikák között létező keresztény misztika” értelmezése magától értődő lesz az olvasónak.

⁸ VORGRIMLER, Herbert: *Új teológiai szótár*. Szerk. MÁRTONFFY Marcell, ford. ÁBRAHÁM Zoltán et al., Bp., Göncöl, 2006, 441.

misztikus tapasztalat valójában sem a világ megvetését és megtagadását nem jelenti [...] sokkal inkább interaktív aktus: világi, anyagi és történelmi mozzanatokot egyaránt belevisz a személyes Istennel való szeretetteljes találkozásba.⁹ A Peter Dinzelbacher által szerkesztett *Wörterbuch der Mystik* megfelelő helyén rövid bevezetést találunk a szó etimológiájáról, s nagyvonalú történeti áttekintést kapunk, amelyben Ál-Areopagita Dénestől Maslow-ig számos szerző szóba kerül, ugyanakkor végig jellemző a pszichológiai, néhol pszichológizáló szemlélet túlsúlya.¹⁰ A *Dictionary of the Middle Ages* teljesen más tárgyalási módot választ, öt különböző részben, geográfiai megoszlás szerint kísérli meg a leírást, így értesülhetünk arról, hogy létezik bizánci, kontinentális (női), angol, német¹¹ és németalföldi misztika.¹² A *Lexikon des Mittelalters* három nagyobb részre osztja a témát (kereszténység, judaizmus, iszlám),¹³ az előbbit, azaz a keresztény misztikát nyugati (latin), illetve keleti (görög) misztikára bontva. A „nyugati misztika” szócikket a már említett Peter Dinzelbacher jegyzi, aki a misztikus irodalom, a nagyobb témák, áramlatok és szerzők történetét ismerteti a kezdetektől a XV. századig.¹⁴ A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* elsősorban a misztikus tapasztalat filozófiai implikációival foglalkozik, jelentős részben a konstruktivista és perennialista vita szempontjai alapján. A misztikáról ily módon szinte semmit, a misztikus tapasztalat XX. századi recepciójáról azonban szinte mindent megtud az olvasó.¹⁵ Végül, az *Encyclopedia of Religion* második kiadása esetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az első kiadás szócikkét vette át a szerkesztő,¹⁶ és hozzábiggyesztettek egy kiegészítést is.¹⁷ Az eredeti szócikk először a misztika egységes jellegét állítja a vizsgálat középpontjába,¹⁸ majd rátér a hindu, a buddhista, a keresztény,

a muszlim és a zsidó misztika főbb témáinak és szerzőinek ismertetésére, elsősorban vallásfilozófiai és teológiai szempontok szerint. Az új kiadáshoz írt kiegészítés nem segít eligazodni a kérdésben, ugyanis elsősorban a „misztika” kifejezés széttartó használatával foglalkozik, majd, miután kellően tág definícióját nyújtotta, a misztikus tapasztalat és a misztikakutatás általános problémáira hívja föl a figyelmet. Ami a kézikönyveket illeti, természetesen van egyetlenegy, amelyet minden további nélkül jó szívvel forgathat és ajánlhat a téma kutatója, ez pedig az 1932-ben meginduló és 1995-ben utolsó kötetéhez érkező *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique* című kézikönyv.

Két gyűjteményes kötet misztikameghatározását is érdemes áttekinteni. A *The Wiley Blackwell Companion*¹⁹ bevezetőjében a szerkesztő meg sem kísérli a misztika meghatározását, hiszen „a keresztény misztika inkább egy történet, semmint egy meghatározható, egyszeri jelenség,”²⁰ ugyanakkor legalább azt elismeri, hogy a keresztény misztika egy nagyobb keresztény hagyománykörbe illeszkedik. A kötet öt nagyobb tematikus egységbe rendezve mutatja be a keresztény misztikát, az első a keresztény misztika témái, azaz: az *Énekek éneke*, gender, platonizmus, esztétika, eretnekség. Ezt követően a második egységben a korai keresztény misztika történetébe enged betekintést: misztika az *Újszövetségben*, a korai keresztény misztika zsidó kontextusa, „misztika” a Nicea előtti időszakban, és a patrisztikus szerzők (Órigenész, Nüsszai Szent Gergely, Ál-Areopagita Dénes, Szent Ágoston és a benedeki hagyomány) misztikája. A következő két egység szintén történeti szempontból közelít a tárgyahoz, míg az utolsó nagy fejezetben a misztika kritikai értelmezése következik episztemológiai, neurológiai, teológiai és val-

⁹ Uo., 443. Mindössze a *conversio morum* (megtérés), a *mortificatio* (önmegtagadás, szó szerint önmeghalasztás), a *fuga mundi* (világtól való menekülés) és a *contemptus mundi* (világmegvetés) fogalmaival kell összeegyeztetnünk mindezt, és máris érthetővé válik a fenti meghatározás.

¹⁰ *Wörterbuch der Mystik*. Ed. DINZELBACHER, Peter, Stuttgart, Kröner, 1998, 367–370. A szócikk szerzője Josef SUDBRACK jezsuita teológus, az egyik legnevesebb misztikakutató a német nyelvterületen a XX. században.

¹¹ Nem meglepő, hogy a szerző három misztikust emel ki, jelesül Eckhart mestert, Johannes Taulert és Susót, nagyvonalúan eltekintve a bencés, a kartauzi vagy a ciszterci rend német nyelvterületen alkotó szerzőitől. (Női misztikusokat csak azért nem említek, mert a női misztika külön tárgyalandó minden mástól, legalábbis a szócikk szerzője szerint.)

¹² STRAYER, Joseph R.: *Dictionary of the Middle Ages* 9. New York, Charles Scribner's Sons, 1987, 5–38. Ezt az elég hosszú és differenciált szócikket az iszlám misztikájának tárgyalása követi, majd pedig a zsidó követné, de az enciklopédia a Kabbala-szócikkhez irányítja az olvasót.

¹³ *Lexikon des Mittelalters* VI. Stuttgart, Weimar, Metzler, 1999, 982–989.

¹⁴ Ezt követné a „zsidó misztika”, de a lexikon a *Haszidizmus és Kabbala*-szócikkhez irányít bennünket, az iszlám misztikáját itt tárgyalja, és nem a szúfi, *taszavvof*, vagy *irfán* terminus alatt.

¹⁵ *Mysticism* = *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
<https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>

¹⁶ *Encyclopedia of Religion* IX. Ed. JONES, Lindsay, Detroit, Macmillan Reference, 2005, 6341–6355.

¹⁷ Uo., 6355–6359.

¹⁸ A szerző a következő szerzőkre hivatkozik a különböző vallások misztikáinak „közös tényezőit” illetően: René Guénon, Aldous Huxley, Frithjof Schuon, Alan Watts. Guénon egyértelműen keresztény specifikumként tekintett a misztikára, és aligha értett volna egyet azzal az eljárással, hogy általános vallástörténeti fenoménként tárgyalják – függetlenül attól, hogy Guénon misztikaértelmezése érvényes vagy sem. Schuon pedig erős kritikusa volt Huxley-nak és Watts-nak. Ezenfelül Guénon és Schuon a premodern „keleti és nyugati metafizikák” végső azonosságát vallotta számos különbség és megkülönböztetés fenntartása mellett.

¹⁹ *The Wiley Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Ed. LAMM, Julia A., Oxford, John Wiley and Sons, 2013

²⁰ Uo., XIX.

lasközi perspektívából. A legtöbb kérdést felvető egység természetesen az első, amelybe első ránézésre is ad hoc kerültek be, illetve maradtak ki belőle témák, de arra tökéletesen megfelel, hogy kellően indoktrinálja az olvasót már a kötet első részében (gender, eretnesség.)

A *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*²¹ a fentiekkel szemben teljesen más utat választ, és a témát a tanulmányok először a misztika szorosabban vett kontextusán (például monaszticizmus), majd kulcsfogalmain (például apofatikus teológia, lectio divina, raptus), végül a kortárs (értsd: modern) tudományos kérdésfeltevésen keresztül vizsgálják. Már első ránézésre is kiegyensúlyozottabb a kötet szerkezete, amelyben jól elkülönülnek a kortárs (értsd: patrisztikus és középkori), valamint modern szempontok, a kontextualizálás meglétével pedig nem légüres térben vizsgálja a kérdést, s elkerüli a legrosszabbat is, hogy az olvasó ideologikus hordalékanyaggal megrakodva tegye le a könyvet.

Amint a fentiekből nyilvánvaló, a misztika a kortárs tudományosságban elsősorban ernyőfogalom, amelyet sok esetben mindenféle reflexió nélkül lehet használni a legkülönbözőbb világvallások spirituális irányzataira, módszereire, teóriáira. Még szembetűnőbb az, amikor a középkori kereszténység körében is kétséges meghatározást (cognitio Dei experimentalis) terjesztenek ki egy alapvetően más transzcendenciafogalommal, antropológiával és spirituális gyakorlattal bíró vallás megfelelőnek vélt jelenségére, ezzel együtt az eredeti meghatározás egyéb implikációit is figyelmen kívül hagyva.

Hogy mi a közös a fenti kézikönyvekben és meghatározásokban a *Dictionnaire*-t és a *Cambridge Companion*-t kivéve? A misztikát mint teológia- vagy filozófiatörténeti jelenséget állítják vizsgálódásuk középpontjába, elsősorban a teoretikus, másodsorban a történeti oldalát kiemelve, azonban rendre megfélekedve arról a kontextusról, hermeneutikai hálóról, amely – legalábbis a szerzetesrendek megjelenését követően – a kereszténység esetében a misztika elsődleges közegét jelenti. Ezzel véletlenül sem e kiadványok létét vagy a kutatások ezirányú fejlődését kívánom kétségbe vonni, mindössze arra kívánok rámutatni, hogy az eljárás egyoldalú, s nem, vagy alig felel meg a misztikusnak nevezett szövegek elsődleges közegének, amelyek – legalább az V. és a XIV. század között – alapve-

tően zárt, de mindenképpen rendkívül szabályozott szerzetesi közösségek, illetve ezekhez hol szorosabban, hol lazábban kapcsolódó laikus csoportok és egyének voltak.

A XIX. században megjelenő önálló diszciplínát, a misztikakutatást több tényező befolyásolta, amelyek közül csak a legjelentősebb hatásokat emelem ki. Elsőként a német idealizmust jelölhetjük meg, mint ami nagyban rányomta a bélyegét a XIX. és a XX. század misztikafelfogására, s mind a mai napig jelentős utóhatása van. Hegel és elsősorban Schelling figyelme a német misztikának nevezett hármast (Eckhart, Tauler, Suso) iránt kitörölhetetlen nyomot hagyott a késő középkori domonkos misztika recepcióján. Sokatmondó, hogy a német idealizmus annak a Joseph von Baadernek a közvetítésével és ösztönzésére ismerte meg Eckhart műveit (pontosabban az Eckhartnak tulajdonított műveket), aki maga is Jakob Böhme és Louis-Claude de Saint-Martin tanítványának vallotta magát. Nem szükséges hangsúlyoznom, hogy e kapcsolati háló pontosan mely irányokba terelte a figyelmet.²² Joseph von Görres, a német romantika meghatározó alakjának nevezetes műve bizonyos szempontból ugyanebbe a sorba illeszthető,²³ ahogy az első szövegkiadások is, amelyek a katolikus és a protestáns polémiaiban vittek nagy szerepet, azaz abban a kérdésben, vajon a német misztikának nevezett áramlat Luther és a reformáció előkészítőjének, vagy egyértelműen az ortodox katolikus teológia hagyományába illeszkedő szellemtörténeti jelenségnek tekinthető. Wilhelm Preger evangélikus teológus, aki az egyik első misztikatörténet szerzője és Suso leveleinek kiadója is volt, háromkötetes *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* című monográfiájának előszavában egyértelműen jelzi azt a kontextust, amelyben a német misztikát elhelyezni és értelmezni fogja: „Talán azoknak van igazuk, akik a középkori misztikában a német reformáció egyik legfontosabb előfeltételét látják, talán azoknak is, akik a német filozófia bölcsőjét akarják megtalálni benne.”²⁴ Némileg enyhíthetett volna ezen a túlzó egyszerűsítésen, ha Friedrich Heinrich Suso Denifle OP²⁵ *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts* című,²⁶ eredetileg 1874-ben született műve időben megjelenik, erre azonban 1951-ig várni kellett. Anélkül, hogy e szövegkiadások és értelmezések hatástörténetét a maga összetettségében áttekintենék, elég legyen arra utalnom, hogy Max Webertől Rudolf

²¹ *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Eds. HOLLYWOOD, Amy, BECKMAN, Patricia Z., Cambridge, Cambridge University Press, 2012

²² A „német misztika” (Eckhart, Tauler, Suso, Böhme) idealizmusra gyakorolt hatásáról lásd BENZ, Ernst: *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Paris, J. Vrin, 1968. Az újabb kutatások bemutatásával, további bibliográfiával O’REGAN, Cyril: *Eckhart Reception in the 19th Century = A Companion to Meister Eckhart*. Ed. HACKETT, Jeremiah, Leiden, Brill, 2013, 629–667.; QUERO-SÁN-

CHEZ, Andrés: *Mystik und Idealismus. Eine Lichtung des deutschen Waldes*. Leiden, Brill, 2019

²³ GÖRRES, Joseph von: *Die Christliche Mystik I–IV*. Regensburg, G.J. Manz, 1836–1842

²⁴ PREGGER, Wilhelm: *Die Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I*. Leipzig, Dörfling und Franke, 1874, III.

²⁵ Denifle névválasztása, a Heinrich Suso, különösen szokatlan a korban.

²⁶ DENIFLE, Heinrich Suso: *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts*. Freiburg, Paulusverlag, 1951

Ottón át vallástudósok, szociológusok, pszichológusok és irodalomtörténészek nemzedékeinek ezek a szövegek jelentették az egyetlen hozzáférést a misztikusnak tekintett írásokhoz. A szövegekbe „beleolvasott” skolasztika- és misztika-szembenállás nemcsak a „teoretikus” teológia és a „tapasztalatra” alapozó misztika ellentétét volt hivatva kifejezni, hanem ezzel együtt az intézményes vallásosság, így a liturgia, a szentségek és a „valódi misztika” összetűzését is. Ez a tény nemcsak az értelmezést, hanem a kánon megalkotását is befolyásolta.

A misztika despecifikált használatára kézenfekvő példa lehet a Martin Buber által összegyűjtött és kiadott *Ekstatische Konfessionen* című, 1909-ben megjelent kötet, amelybe Buber a legkülönbözőbb szövegeket gyűjtötte egybe Rámakrisnától Rúmin, Plótinoszon és Genovai Szent Katalinon át Emmerich Anna Katalinig (a sorrend a kötet tartalmát követi.)²⁷ a függelékben Lao-ce, a haszidok és Ál-Areopagita Dénes szövegeivel. Sokatmondó, hogy a kihagyás szempontjairól így nyilatkozik az előszóban: „Hogy miért nem vettem fel a nem szubjektív diskurzust az eksztázisról... így Philón és Proklosz, Kabaszilas és a viktorinusok, Ruysbroeck és Keresztes János hiányzik innen, minden olyan látomás leírása hiányzik, amely nem szubjektív természetű, azaz amelyben a látnok lényegi cselekedete vagy szenvedése nem jelenik meg.”²⁸ Buber gyűjteménye egy kor lenyomata, egy olyan koré, mely eleven hatást gyakorol mind a mai napig. A polgári társadalmak, az I. világháborút megelőző időszak miliójére, s voltaképpen a XIX. századi vallásosságra adott válasz ez – sokkal közelebb áll Rudolf Otto műveihöz és Hermann Hesse *Sziddhárthájához*, mint a keresztény misztika vagy akár a haszidizmus önmeghatározásához.

Ha a misztikát fogalomtörténetileg igyekszünk megközelíteni, szinte kötelezően azzal kell kezdeni egy áttekintést, hogy a kereszténységben használatos misztika-fogalom (mystica) a görög mystérion kifejezésével azonos gyökből ered, s összefüggéseik maguktól értődnek, tudniillik a hallgatással, titokkal áll kapcsolatban. Eltekintek a pontos fogalomtörténeti bevezetéstől, ugyanis számos kézikönyvben megtalálható.²⁹ Ami a mi szempontunkból

most érdekes, az a misztika-fogalom változásának dinamikája. Ál-Areopagita Dénes (V–VI. század) művét követően a theologia mystica vagy „misztikus teológia” cím jól körülhatárolható műveket jelöl,³⁰ amelyek a misztika objektív, teológiai értelmét, pontosabban a misztikát mint a teológia egyik ágát helyezik középpontba, és legalább a XIV–XV. századig bezárólag kétséges, hogy meggyünk-e valamire azzal, ha a misztika és a misztikus (mint személy) mára közhelyszámba menő fogalmát keressük a szövegekben. A *New Catholic Encyclopedia* szerzőin kívül – olvasmányaim alapján – kevesen helyezik olyan kontextusba a misztikus teológiát, hogy valóban ennek teológiai dimenziói jelentsék a kiindulást. Corbishley- és Biechler-szócikkükben elkülönítik a dogmatikát, amely a kinyilatkoztatásra alapoz, a természetes teológiát, amely a természetes észre hagyatkozik, és a misztikus teológiát, amely az „egyesítő szeretet” közvetlen tapasztalata által képes az Istenről való beszédre.³¹ Ezzel a módszerrel ugyan teológiai értelemben besorolhatóvá válik a misztika, s meggyőződésem szerint a teológiatörténeti használatában nem is merülhetnek fel kétségek, azonban kétséges, hogy egyúttal a „misztikus” irodalom kánonjából mely szerzők és művek kerülnek ki. Ál-Areopagita Dénes, Hugo de Balma, a XIII–XIV. század fordulóján alkotó kartauzi,³² Jean Gerson, a XIV–XV. század fordulóján alkotó teológus, a Párizsi Egyetem kancellárja,³³ Nicholas Kempf, XV. századi kartauzi³⁴ művei vagy a XVII. századtól egyre nagyobb teret nyerő misztikus teológiák³⁵ pontosan illeszkednek a fenti besorolásba, de kétséges ugyanez például Clairvaux-i Szent Bernát vagy Eckhart mester prédikációit illetően, amennyiben utóbbiak kevésbé megragadhatók egy rendszeres, szabatos teológia keretrendszerében.

Louis Bouyer³⁶ és Henri de Lubac³⁷ is meggyőzően bizonyította, hogy a misztika kifejezés a korai kereszténységben és ezt követően a középkor jelentős részében is elsősorban két tényezővel volt szoros kapcsolatban, a *Szentírással* és a szentségekkel. A *Szentírás* misztikus értelme, a *sensus mysticus* a leginkább egyértelmű, ami használatát és hermeneutikai szerepét illeti, s az az egész középkoron végigvonult. Lyrai Miklós így határozza meg: „A külső

Messkirch-i mester, Nursia Szent Benedek imádkozik a barlangja előtt, 1535–1540 © Wikimedia Commons

²⁷ BUBER, Martin: *Ekstatische Konfessionen*. Jena, Eugen Diederichs, 1909

²⁸ Uo., VI–VII.

²⁹ Lásd a jelen írás első részében idézett köteteket.

³⁰ MCGINN, Bernard: *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism = Church History*, 1996, 2. sz., 197–219.

³¹ *New Catholic Encyclopedia* X. Detroit, Gale Cengage Learning in association with The Catholic University of America, 2003, 111.

³² BALMA, Hugues de: *Théologie mystique I–II*. Eds. RUELO, Francis, BARBET, Jeanne, Párizs, Les Éditions du Cerf, 1995–1996. Sources Chrétiennes: 408–409.

³³ GERSON, Ioannis Carlerii de: *De Mystica Theologia*. Eds. COMBES, André, Lugano, Genève, Thesaurus Mundi-E. Droz, 1958

³⁴ KEMPF, Nicholas: *Tractatus de Mystica Theologia I–II*. Eds. JELLOUSCHEK, Carl, BARBET, Jeanne, RUELO, Francis, Salzburg, Institut für englische Sprache und Literatur, 1973

³⁵ Tudomásom szerint az egyetlen összefoglaló a műfajról PEREIRA, José – FASTIGGI, Robert: *The Mystical Theology of the Catholic Reformation*. Lanham, University Press of America, 2006

³⁶ BOUYER, Louis: *The Christian Mystery. From Pagan Myth to Christian Mysticism*. London, New York, T&T Clark International, 2004, különösen: 5–18., 72–130.

³⁷ LUBAC, Henri de: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture II*. Paris, Aubier, 1959, passim.





írás a szó szerinti értelem, amely nyilvánvalóbb, mivel közvetlenül szavakkal jelölik; de a belső írás a misztikus vagy spirituális értelem, amely rejtettebb, mivel – ahogy mondtuk – szavakkal jelölt dolgok jelölik.³⁸ A *sensus mysticus* a középkori elképzelések szerint valami többre, valami rejtettre utal, elsősorban a krisztológiai valóságra, amelynek éppen krisztológiai értelménél fogva ekkleziológiai (egyháztani) és eszkatológiai (végidőkre vonatkozó) értelme is jelentős. Itt azonban aligha találkozunk a misztika olyasféle értelmével, amely valamiféle egyedi karizmával vagy tapasztalattal állna kapcsolatban.

A *mystica* másik értelme a latin *mysterium* szó *sacramentum* jelentésével hozható összefüggésbe, és az esetek többségében az Oltáriszentségre, még inkább az áldozás szertartására utal mint *mysticum sacramentum* (misztikus szentség). Ezt jól mutatja egy egész Európában elter-

jedt szekréta szövege is, amelyben mint *mystica oblatio* (misztikus áldozat/adomány) jelenik meg.³⁹ Az előbbiekekkel szinonim *corpus mysticum* (misztikus test) jelentésváltozásait Henri de Lubac elemezte, s mind a mai napig meghatározó művében meggyőzően kimutatta, hogy az eredetileg az Oltáriszentségre vonatkozó jelentés pontosan hogyan helyeződött át egyháztani kontextusba.⁴⁰

Michel de Certeau nevezetes könyve óta közhely, hogy a misztika (*la mystique*) főnévi használata csak rendkívül késői fejlemény, és nem találkozunk vele a XVI–XVII. század fordulója előtt.⁴¹ De Certeau fő tézise szerint a „keresztény misztika” mint önálló jelenség létrejött közvetlen következménye a középkori keresztény világkép összeomlásának, a nagy repedéseknek, ha úgy tetszik. A szerző számos tudományág módszerét alkalmazva kimutatja, hogy a lélek sötét éjszakájának nevezett jelenség

A Seckau-
apátság
oltárának
részlete,
2022
Fotó:
Anh. N.V.N
© Wikimedia
Commons

³⁸ „Scriptura exterior est sensus litteralis, qui est patentior, quia per voces immediate significatur: scriptura autem interior est sensus mysticus, vel spiritualis, qui est latentior, quia per res significatas vocibus designatur, ut praedictum est.” Lyrai Miklós: *Prologus de commendatione Sacrae Scripturae* (PL 113,29A).

³⁹ A szekréta teljes szövege már a Nagy Szent Gergelyhez köthető *Liber sacramentorum*ban is megjelenik: „Mystica nobis Domine prosit oblatio quae nos et a reatibus nostris expedit et perpetua salvatione

confirmet.” Középkori elterjedtségéről lásd: *USUARIUM. A Digital Library and Database for the Study of Latin Liturgical History in the Middle Ages and Early Modern Period*

<https://usuarium.elte.hu/research/conspectus?q=mystica>

⁴⁰ LUBAC, Henri de: *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Paris, Aubier, 1944

⁴¹ CERTEAU, Michel de: *La fable mystique I*. Paris, Gallimard, 1987

mögött nemcsak személyes, szubjektív tapasztalatok állnak, hanem egyúttal a megelőző világmagyarázatok, világkép megrendülése is. Certeau elemzése talán túlzónak hathat, hiszen (szándékosan?) kevés figyelmet szentel a „megnevezett misztika” és a megnevezést megelőzően is létező jelenség kontinuitásának, azonban fő állítása, azaz a misztikafogalom általunk is megszokott használatának datálása megkérdőjelezhetetlen. A mára elterjedt elképzelés, miszerint a misztika a kereszténységben belül is valami különös, netán az intézményességgel szembenálló jelenséget jelent, a fenti időszakra keltezhető.

Az a két ok, amiért különösen fontosnak ítélem a misztika fenti előfordulásait, azaz a *Szentírásra* és szentség(ek)re utaló használatot, a következő: a fenti esetekben mindig az intézményes vallásosság keretében jelenik meg a fogalom; mindig az individuális tapasztalathoz valamilyen módon köthető, de hangsúlyosan objektív értelemben használják, tehát éppen fordítva, mint ahogy a misztikatörténet kutatói azt keresnék, vagy érdeklődésükre számot tarthatna.

Kézírók és monográfiák sokasága hagyatkozik arra az Aquinói Szent Tamáshoz kötődő meghatározásra, amely szerint a misztika „cognitio Dei experimentalis”, Isten tapasztalati megismerése.⁴² Ez a meghatározás Gershom Scholem, a „kabbala” legkiválóbb XX. századi kutatója nyomán terjedt el, aki *Főbb áramlatok a zsidó misztikában* című művében általános vallástörténeti definícióként fogadja el e formulát. „Aquinói Tamás röviden úgy definiálja a misztikát, mint »cognitio Dei experimentalis«, azaz Isten tapasztalati megismerése. E kifejezést használva nagyban támaszkodik – csakúgy mint számos őt megelőző és követő misztikus – a zsolttáros szavaira: »Ízleljétek és lássátok, hogy milyen édes az Úr«. (Zsolt 33,8) Erre az ízlelésre és látásra – váljanak bármennyire is szellemivé – vágyik a valódi misztikus. Viselkedését a belső én alapvető tapasztalata határozza meg, melyben közvetlen kapcsolatba kerül Istennel vagy a metafizikai valósággal. Hogy mi képezi e tapasztalat lényegét, és hogyan kell megfelelően leírni – ez az a nagy talány, amit maguk a misztikusok is megpróbáltak megoldani, csakúgy, mint a történészek.”⁴³

Már önmagában is meglepő lehet, hogy a misztikával kapcsolatban Szent Tamáshoz fordul a kutató, hiszen ha

a misztikáról esik szó, mára jellemzően nem egyértelmű, hogy az Angyali Doktort hívják segítségül, hacsak nem az életének utolsó hónapjaiban bekövetkező gyökeres magatartásbeli változásról van szó, amelyre jelzésszerűen utalni szokás.⁴⁴ Ez természetesen nem véletlen, hiszen látzólag kevés olyan műve van a dominikánus szerzetesnek, ami kifejezetten foglalkozna a modern értelemben vett misztikával, különösen nem a misztikus tapasztalattal, másrésről a XIX. században kialakult kényelmes szembeállítás, amely ellentétpárokként kezelte a skolasztikát és a misztikát, bizonyos körökben meglepő módon ma is tartja magát. Sok egyéb mellett két kérdést tehetünk fel ezzel kapcsolatban: milyen kontextusban jelenik meg a fenti meghatározás a tamási életműben? Az életmű mely elemei azok, amelyek kapcsolatba hozhatók a misztikával?

Egy „szökevény” terminussal van dolgunk, amelynek ebben a formában nagyon nehéz a nyomára bukkanni, s az Angyali Doktorhoz való kapcsolása is kétséges, ő ugyanis az istenkísértés problémájával foglalkozva (*Utrum tentare Deum sit peccatum*)⁴⁵ említ hasonló kifejezéseket, de semmiképpen sem normatív értelemben. Tamás válasza természetesen az a fenti kérdésre, hogy Isten törvénye szerint az istenkísértés tiltott dolog, hiszen meg van írva: „Ne kísértsetek az Urat, a ti Isteneteket, ahogy Masszában kísértettétek”. (MTörv 6,16) A második érvben olvashatjuk, hogy az ember nemcsak azért kísértetik meg, hogy tudása (scientia) és hatalma/képessége (potentia), hanem jósága (bonitas) és akarata (voluntas) is próbára tétessék. Isten jóságát vagy akaratát pedig meg lehet kísértetni, hiszen a zsolttárokból olvassuk, hogy „Ízleljétek és lássátok, mily jóságos az Úr!” (Zsolt 33,9), a *Rómaiaknak írt levélben* pedig azt, hogy: „Ne hasonlítatok a világhoz, hanem gondolkodástokban megújulva alakuljatok át, hogy felismerjétek, mi az Isten akarata, mi a helyes, mi a kedves előtte és mi a tökéletes.” (12,2) Istent tehát nem bűn próbára tenni. Tamás ezzel szemben azt mondja, hogy az isteni jóságnak és akaratnak kétféle ismerete lehetséges, egy spekulatív, amelyben sem kétségbe vonni, sem próbára tenni nem lehet Isten akaratának jóságát vagy Isten édességét. A másik a „cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis”,⁴⁶

⁴² A hivatkozott kézikönyveken kívül példa: LARGIER, Niklaus: *Mysticism, Modernity, and the Invention of Aesthetic Experience = Representations*, 2009, 1. sz. 40.; FORDE, Gerhard O.: *When the Old Gods Fail. Martin Luther's Critique of Mysticism = Piety, politics, and ethics. Reformation Studies in Honor of George Wolfgang Forell*. Ed. LINDBERG, Carter, Kirksville, The Sixteenth Century Journal Publishers, Northeast Missouri State University, 1984, 59.

⁴³ SCHOLEM, Gershom: *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York, Schocken Books, 1995, 4. Scholem Engelbert KREBS *Grundfragen der kirchlichen Mystik* című, 1921-ben kiadott művére utal, innen me-

riti Szent Tamás meghatározását. Ugyanakkor számos esszencialista szerzővel szemben Scholem azt is megjegyzi, hogy „kizárólag a modern kor jutott arra a gondolatra, hogy kieszelje az általános misztikának valamiféle elvont vallását”.

⁴⁴ TORRELL, Jean-Pierre O. P.: *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Ford. KOVÁCS Zsolt, Bp., Osiris, 2007, 460–469. Szent Tamás spirituális-történeti, misztikus jelentőségéről Uő: *Aquinói Szent Tamás, a lelki mester*. Ford. KARSAI Nóra Mária, Bp., Osiris, 2022

⁴⁵ *Summa Theologiae*, IIa IIae q97. a2.

⁴⁶ Uo., IIa IIae q97. a2. ad2.



Genebrard

maistre de Genebrard

Genebrard - ronna - colorum - mater - ronna

I. A. M. mester,
Szűz Mária
meggyógyítja
Clairvaux-i
Szent Bernátot,
1480–1485
© Wikimedia
Commons

azaz az isteni jóság vagy akarat affektív vagy tapasztalati megismerése, melynek során az ember önmagában tapasztalja Isten édességének ízlelését és az isteni akarral való melegegettséget, amint Dionüsziosz mondja Hierotheoszról, hogy „megtapasztalta az isteni dolgokat. Ily módon figyelmeztet bennünket arra, hogy próbáljuk meg Isten akaratát és ízleljük meg édességét.”⁴⁷ Az ismeretelméleti és teológiai antropológiai háttér részletes áttekintése nélkül azonban aligha jutunk el e szövegrész értelmezésében bármeddig is, ráadásul egy további – talán nem kevésbé jelentős – probléma, hogy a „cognitio Dei experimentalis” kifejezés ebben a formájában ugyanúgy előfordul Bonaventura *Szentenciákhoz* írt kommentárjában is. Anélkül, hogy részletesen elemezném a lehetséges pontokat Tamás misztikafelfogásával kapcsolatban, hadd utaljak arra, hogy sokkal inkább a raptussal (elragadtatás) vagy *excessus mentis*szel (az elme önkívülete),⁴⁸ valamint az aktív és kontemplatív étellel foglalkozó *quaestiók*⁴⁹ azok a kiindulási alapok, amelyek joggal vizsgálhatók ebből a szempontból.

A kontempláció, a szemlélődés az a fogalom, amelynek megléte olyan jelölő, amelynek jelenléte nagy valószínűséggel a misztika jelenségéhez kapcsolódó szövegekre utal.⁵⁰ Ez a tény már önmagában is kétségessé teszi, hogy jogosult-e a misztika kifejezés használata a keresztény vallástörténet esetében, legalábbis a mai formában, mindenféle megkötés nélkül. Erre már Butler is utal, száz évvel ezelőtt megjelent, azonban a mai napig haszonnal forgatható kötetében: „Itt szükséges megmagyarázni, hogy a latin egyházban nem a »misztika«, hanem a »kontempláció« szót használták. A »misztikus« szót eredetileg a görög misztériumokkal, például az eleusziszi misztériummal kapcsolatban használták. A szó keresztény használata a ma ál-Dionüszioszként ismert, valószínűleg az ötödik századi írónak köszönhető, aki a »Misztikus teológia« címet adta annak a kis értekezésnek, amely a témával kapcsolatos tanítás első megfogalmazása volt. Bár ezt az értekezést korán lefordították latinra, és jól ismertté vált Nyugaton, a régi »kontempláció« szó megtartotta a helyét, így a »misztikus« csak a késő középkorban vált elterjedté, a »miszticizmus« pedig egy egé-

szen modern szó. Következésképpen a »kontempláció« az a szó, amellyel Szent Ágoston, Szent Gergely és Szent Bernát műveiben találkozhatunk, hogy megnevezzük azt, amit ma általában »misztikus élménynek« nevezünk.”⁵¹

A fenti idézethez hozzá kell tennem, hogy a kontempláció mellett – nem tagadva kiemelt voltát – a raptus, az *excessus mentis* és az *exstasis* azok a fogalmak,⁵² amelyek a misztikusnak mondott jelenségről adnak hírt a középkori szövegek jelentős részében. Úgy vélem, hogy három jól behatárolható közös tényező köti össze e terminusokat:

- valamennyi a kontingens létezés,
- s ezzel együtt az ember racionális képességei fölé emelve,
- a mindennapi észleleteken túli tapasztalatokban részesíti az embert.

Tanulságos, hogy a neves középkorkutató, a spiritualitástörténet és a gender összefüggéseinek elismert kutatója, Dyan Elliott például mindenáron a raptus különállóságát akarja bizonyítani és a koldulórendek női ágaiiban való kizárólagos felértékelődését.⁵³ Ez azonban finoman szólva is kétséges, s ismét csak arra mutat rá, hogy a keresztény misztikának nevezett jelenség mindenkorai kutatástörténetében nehezen szabadulunk az ideológiai ballasztoktól. A görög atyák, és elsősorban Órigenész nyomán a *theoria*, a *contemplatio*, sőt, a *mystica contemplatio* meghatározó fogalmi lettek a középkori kereszténységnek. Mellőzve most a *theoria* platonikus és peripatetikus hagyományait, általánosan elfogadott igazság, miszerint a valódi keresztények, később a monasztikus életformákban magukat gyakorló szerzetesek legfőbb célja Isten, az isteni valóságok közvetlen látása, a szemlélődés vagy szemlélés.

A fentiek nyomán a misztika terminológiatörténeti vizsgálata kétféle szempontú bemutatásra ad alkalmat. Egyrészt adott a keresztény önértelmezés, amely az ókeresztény kortól a mai napig bezárólag áttekinthetővé teszi a fogalomtörténeti változásokat, másrészt a tudománytörténeti értelmezés, amely a fogalom irodalom- és vallástörténeti használatát tekinti át a XIX. századtól a mai napig bezárólag. Itt utalnom kell arra a sajátos helyzetre is, hogy a tudomány- és elsősorban vallástörténeti

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ *Summa Theologiae*, IIa IIae q175.

⁴⁹ Uo., q179–q182.

⁵⁰ A következő jegyzetben idézett művön kívül újabban BHATTACHARJI, Santha: *Medieval Contemplation and Mystical Experience = Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts*. EDS. DYAS, Dee, EDDEN, Valerie, ELLIS, Roger, Cambridge, D. S. Brewer, 2005, 51–59. A szerző elsősorban a *Dictionnaire de spiritualité Contemplation* című szócikkére hagyatkozik.

⁵¹ BUTLER, Cuthbert: *Western Mysticism. The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*.

Norwich London, Fletcher and Son, The Leighton Straker Bookbinding, 1951 [1922], 4.

⁵² Bizonyos értelemben idevehető még az *ascensus* (felemelkedés) fogalma is.

⁵³ ”Because mystical rapture accords a direct experience of God independently of the church, there was never a time when these experiences were not treated with caution, if not with down right suspicion.” „Mivel a misztikus elragadtatás az Egyháztól független, közvetlen istenélményt nyújt, az ilyen tapasztalatokat mindig is óvatossággal, sőt nemritkán gyanakvással kezelték.” ELLIOTT, Dyan: *Rapture/Rapture = The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. i. m. (2012), 197.

használat lassan begyűrűzött a teológiai, teológiatörténeti diskurzusba, és mostanra a legtöbb esetben felülírta azt. A folyamat nagy vonalakban a következőképpen írható le:

1. A specifikus, ugyanakkor többrétű keresztény misztika fogalom (a XV–XVI. századig) -> szakramentális, exegetikai, teológiai -> objektív

2. Az egyre inkább az aszketika és misztika párban leírt misztika fogalom (a XVII. századtól a XIX–XX. század fordulójáig) -> teológiai, tapasztalati -> objektív–szubjektív

3. A vallástudományban használt, deszpecifikált (de keresztény alapú) misztika fogalom (a XIX–XX. század fordulójától) -> tapasztalati -> szubjektív

4. A két misztika fogalom keveredése, részben a vallástudományi fogalom dominanciája az előbbiben is -> tapasztalati -> szubjektív

A fenti séma csak a misztika fogalmára vonatkozik, nem pedig arra a tartalomra, amit mai fogalmaink szerint takar, azaz egy pillanatig sem akarom kétségbe vonni a misztikus tapasztalatnak nevezett jelenség tartalmát, sőt, éppen az őszinte érdeklődés és csodálat mondatja velem a fentieket. Az ember könnyedén elveszti a fonalat mindezek nyomán, ha eddig meg is lett volna győződve arról, hogy pontosan tisztában van a misztika jelenségének legalább történeti formáival, netán definíciós kísérleteivel. A raptus, az extasis, az excessus mentis, a contemplatio, de amint láttuk, a cognitio is jelölhet a misztikához tartozó tapasztalatokat, s ezt csak tovább nehezíti az egyes szövegek műfaja. Evelyn Underhill kedélyesnek szánt megjegyzése, miszerint a misztikus tapasztalatban részeseültek és a misztikáról – tapasztalat hiányában – író szerzők között az a különbség, hogy az utóbbiak annyira misztikusok, amennyire a doveri úton található mérföldkövek Calais-ba tartó utazók,⁵⁴ nem nagyon felel meg a középkori elképzeléseknek, s csak arra jó, hogy erősítse a tapasztalat és az azt konstituáló, de legalábbis elősegítő gyakorlatok, intézmények és feltételek szembeállítását. Ez a hozzáállás jellemzően az esszencialista iskola egyes képviselőinél érhető tetten, azonban mára elterjedt és elfogadott az Irene Behnhez köthető felosztás, amely nem választja el egymástól élesen az egyes kategóriákat. Behn „különbséget tesz az eredendő tapasztalatnak tekintett misztika és a meghatározott kategóriarendszerrel (esetlegesen akár eredendő tapasztalat hiányában) a misztikus tapasztalatra

reflektáló, arról beszélő és író misztológia között. Harmadik kategóriaként említhető a misztagógia, a misztikus tapasztalathoz adott elméleti és gyakorlati útmutatás, amellyel azok szolgálnak, akiknek már részük volt a tapasztalatban.”⁵⁵

Az alábbiakban röviden megpróbálom legalább saját írásomon belül koherens meghatározását adni annak, hogy mit is tekintek misztikának: éppen fogalomtörténeti terheltsége miatt csak a kereszténység esetében tartom jogosnak a misztika kifejezés használatát, de a magam részéről előnyben részesítem a „kontemplatív hagyományok” kifejezést. E hagyományok közös jellemzője, hogy intézményes formában a kontingens létezés nyújtotta feltételeket különböző módszerekkel igyekeznek kiküszöbölni, meghaladni annak érdekében, hogy ezáltal a transzcendens, isteni valósággal élő, közvetlen kapcsolatot alakítsanak ki, amely elővételezi a mennyei állapotokat. Ahhoz, hogy az intézményesítés alapjait pontosabban lássuk, ki kell térnem egy további előítéletre, amely a kutatást mind a mai napig nagyban befolyásolja. Ehhez kapcsolódóan idéznem kell Heidl György megjegyzését is, aki több munkájában is megkísérli bemutatni a patrisztikus szerzők misztika fogalmának objektív, szentségi jellegét: „Amellett érvelek, hogy Ambrus misztikája szentségi természetű, mert az ő felfogásában a misztika azonos a »mysterion«-nal, a szentséggel, valamint a szentségiliturikus beavatással. Végezetül utalok a mű hatástörténetére, csupán érintve azt a messzire vezető kérdést, hogy miért vagyunk hajlamosak elfeledkezni a keresztény misztika eredendően szentségi természetéről.”⁵⁶ Ezzel Heidl nincs egyedül, a nemzetközi szakirodalomban jellemzően az ortodox (görögkeleti) háttérrel rendelkező kutatók vállalták fel ezt a megközelítést, és alkalmazták eredményesen az elmúlt évtizedekben.⁵⁷ Andrew Louth kötetén kívül Vladimir Lossky mára klasszikusnak számító könyvét említhetjük, amely tudatosan az ortodoxia körében megjelenő misztikus tanítások egyháziasságára és dogmatikai beágyazottságára helyezi a hangsúlyt, amint már a címéből is következik: *A keleti egyház misztikus teológiája*.⁵⁸ A fentiekben már jeleztük, hogy a nyugati kereszténység történetében a skolasztika és a misztika szembeállítását magától értődő volt az elmúlt száz év szakirodalmának jelentős részében.⁵⁹ Ennek hatása azért sem becsülhető túl, mert egyértelműen kapcsolatban van az

⁵⁴ UNDERHILL, Evelyn: *Mysticism*. New York, E. P. Dutton and Company, 1912, 98.

⁵⁵ BALTHASAR, Hans Urs von: *Szemponatok a keresztény misztika mi-benlétének meghatározásához* = BEIERWALTES, Werner – BALTHASAR, Hans Urs von – HAAS, Alois M.: *A misztika alapkérdései*. Ford. GÖRFÖL Tibor, Bp., Sík Sándor, 2008, 52.

⁵⁶ Uo., 118.

⁵⁷ Vö. LOUTH, Andrew: *A keresztény misztikus hagyomány gyökerei*.

Platóntól Dionüsziosz Areopagítészig. Ford. GÖRFÖL Tibor, Magyar-szék, Sarutlan Kármelita Nővérek, 2019, 311–333.

⁵⁸ LOSSKY, Vladimir: *A keleti egyház misztikus teológiája*. Ford. VERDES Sándor, Bp., Zöld-S Stúdió, 2017

⁵⁹ Ennek a kérdésnek csak látszólagos feloldását jelenti Kurt Flasch munkássága, aki Eckhart kapcsán élesen elutasítja a misztika fogalmának használatát, alapvetően filozófiatörténeti kérdésekre és hatásokra redukálva az életművet.

El Greco,
A kamalduli
rend allegóriája,
1600 körül
© Wikimedia
Commons



intézményesített vallásosság, a rítus és a szentségtan kérdéseivel is, amint erre Niklaus Largier is meggyőzően mutatott rá: „Meglepő módon a középkori miszticizmussal való modern találkozások többsége a középkorban a misztikus trópusok használatát keretező megszokott gyakorlatokon kívül történik, nevezetesen a szerzetesi gyakorlat, különösen az ima, a meditáció, a liturgia és a *Szentírás* olvasásának kontextusán kívül. Mint tudjuk, a középkori miszticizmus nem érhető meg megfelelően ezen a kereten kívül, és sok szempontból leírható hermeneutikai gyakorlatként.”⁶⁰

A misztikusnak nevezett szövegek szorosabban vett kontextusának felvázolása során rendre elfelejtődik a szerzetesi életprogram (Lebensprogramm) mint egész, valamint ennek pontos felvázolása és spiritualitástörténeti összefüggései. Largier-t már idéztem, de különösebb alátámasztást talán nem igényel, hogy a misztikus szövegek többsége szerzetesi környezetben keletkezett, Szent Bernát vagy Eckhart mester prédikációi, a szentviktoriak művei, Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János írásai mind magukon hordozzák az adott közösség lenyomatát, egy részük éppen a közösség tagjainak szolt, íródott, egye-

nesen liturgikus alkalmakon hangzott el. A szakirodalom mára minden aggály nélkül használja a bencés, ciszterci, karmelita vagy domonkos misztika kifejezéseket, Kurt Ruh és Bernard McGinn kötetének egyik szerkezeti alap-eleme éppen a fenti felosztás. Közelebbről megvizsgálva McGinn misztikatörténete első három kötetében a következő személyek szerepelnek: Szent Ambrus, Szent Jeromos, Cassianus, Szent Ágoston, Nagy Szent Gergely, Eriugena, Clairvaux-i Szent Bernát, Szent-Thierry Vilmos, számos más bencés, ciszterci, kartauzi, ágostonos, ferences szerző, begárdok és beginák, harmadrendiek.⁶¹ Ruh kötetében hasonlóak az arányok.⁶²

Nagyítóval kell keresnünk a misztikatörténet nagy alakjai között olyan személyeket, akik a szekuláris papság köréből kerültek ki, netán semmiféle szerzetesi intézménnyel nem álltak kapcsolatban. Miközben irodalom- és teológiatörténeti szempontokból ismerjük a keresztény misztika „nagy elbeszélését”, valójában nem tudatosítjuk kellően, hogy a felsorolt személyek egyike sem utalt magára misztikusként. Keresztényként, a kontemplatív utat gyakorló szerzetesként annál inkább. Vajon a misztika, a misztikus kifejezések identitás meghatározó jelleggel bírtak volna szempontjukból? Aligha. Bencés, ciszterci, domonkos identitással rendelkeztek, tudatosítva, hogy egy nagyobb egész, a religiosus kategóriájába tartoznak, ami jelen esetben egyet jelent a vallási „profikkal”, azaz azokkal, akik hivatásszerűen művelik a vallást. Minderre már Friedrich von Hügel felfigyelt, aki így írt a kérdés tapasztalati oldaláról: „Létezik-e, pontosan megvizsgálva a dolgot, a valóság megragadásának minden mástól elkülönülő, önmagában megálló, tisztán misztikus módja? Kétségtől nem, és úgy vélem, hogy a miszticizmus minden tévedése pontosan abból a vélekedésből fakad, hogy a misztika teljesen elkülönülő, tökéletesen önálló válfaja az emberi tapasztalatnak.”⁶³ Ugyanakkor abban a pillanatban, amikor Frits Staal pusztá szuperstruktúrákként utal mindarra, amit a misztikus tapasztalat vallási, filozófiai, gyakorlati összetevőiként ismerünk, s emellett érvel, hogy a misztikakutatás mindössze a tudatkutatás egyik válfaja, nos, akkor meggyőződésem szerint éppen a misztika és a misztikus tapasztalat gyakorlati oldalának értelmezésétől és a tapasztalatot előkészítő előfeltételektől vágja el a kutatást.⁶⁴

Ez a tudománytörténeti probléma azért is különösen fontos, mert egy súlyos paradoxont rejt magában. A misztika mindenkor kutatója és a misztika iránt érdeklődő

⁶⁰ LARGIER: *i. m.* (2009), 40–41.

⁶¹ MCGINN, Bernard: *The Foundations of Christian Mysticism*. New York, Crossroad, 1992; Uő: *The Growth of Mysticism*. New York, Crossroad, 1996; Uő: *The Flowering of Mysticism*. New York, Crossroad, 1998

⁶² RUH, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik I–IV*. München, C. H. Beck, 1993–2001

⁶³ HÜGEL, Friedrich von: *The Mystical element of Religion II*. London, New York, J. M. Dent–E. P. Dutton, 1922, 283. sk.

⁶⁴ STAAL, Frits: *Exploring Mysticism*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1975

olvasó a „misztikus tapasztalatot” kívánja vizsgálni, és ennek érdekében irodalom-, teológia- és filozófiatörténeti, valamint pszichológiai módszerekkel igyekszik megragadni egy szöveget vagy teljes korpuszt – ami a legfénytelibb tapasztalatot próbálja leírni –, a legtöbbször tudomást sem véve arról, hogy a tapasztalatot emberi oldalról bizonyos jól meghatározott gyakorlatok és életmódbeli szabályok konstituálják, legalábbis a misztikusnak tekintett szerzők jelentős része szerint.

Végezetül, visszatérve az írás elején felvetett kérdésre, ami a spiritualitás és vallás kapcsolatát illeti, vessünk egy pillantást a keleti vallások, elsősorban a buddhizmus európai jelenlétére. Ha csak Magyarországot vesszük szemügyre, akkor is világosan látszik, hogy a különböző buddhista irányzatok mesterei milyen nagy számban érkeznek ide, és milyen arányban adnak át tanításokat, illetve gyakorlatokat. Személyes tapasztalatom, hogy a buddhizmus iránt érdeklődő közönség jelentős része arra kíváncsi, hogy „mit kell csinálni”, azaz a praxisra, és az „elmélet” ehhez képest sok esetben másodlagos jelentőséggel bír. A szufizmus esetében ugyanez a helyzet, azaz a praxisorientált viselkedés a legtöbb esetben felülírja az elméleti megalapozást.

A katolikus misztika és az intézményes vallásosság, a gyakorlatok összefüggései a misztikakutatás kényes kérdései közé tartoznak. Ennek okai részben valós történelmi tények, de legalább ilyen nagy részben a misztika, a misztikus szövegek recepcióját nagyban meghatározó filozófia-, eszme- és szellemi-történeti folyamatok, iskolák előzetes elképzelései, preconcepciói. Míg más világvallások, így az iszlám, a buddhizmus és a hinduizmus esetében a helyesen vagy helytelenül „misztikusnak” mondott áramlatok és a rítusok összefüggései maguktól értődnek – buddhista és hindu tantra (beavatási szertartások), szúfi út (például „kerengő dervisek”, zikr stb.) –, addig ugyanez a katolikus misztikáról szólva nem, vagy csak nagyon ritkán került a kutatások homlokterébe. Ugyanakkor az iszlám és a hinduizmus kutatástörténetében is valós probléma, hogy a misztikakutatás, helyesebben fogalmazva a spiritualitástörténet iránti érdeklődés és a rítuskutatás ritka esetekben jár kéz a kézben.

Az eddigiektől egyáltalán nem függetlenül röviden utalhatunk a szufizmus kutatásának historiográfiájára is. Szándékosan nem beszélek az iszlám misztikájáról vagy muszlim misztikáról, hanem előnyben részesítem a szunnita iszlám esetében a szufizmus (taszavvuf),⁶⁵ míg a síita

iszlám esetében a gnózis (irfán) kifejezést,⁶⁶ amelyek – részben önmeghatározásként – jobban leírják a fenti jelenséget. Az „iszlám misztika” terminus használatának abszurditása az eddigiékből következik. Miután a keresztény misztikával foglalkozó szerzők jelentős része melodramatikus gondolatfutamok során lemond ennek meghatározásáról, ezért ezt követően az euroatlanti tudományosság képviselői gondolkodás nélkül kiterjesztik bármelyik világvallás hasonló jelenségére a definiálatlan vagy csak homályosan definiált fogalmat, hogy ezzel a már ismert problémákat és értelmezési hálót is áthelyezzék egy teljesen más szociokulturális közeg és civilizáció keretrendszerébe. Mivel nagyjából a keresztény misztikatörténet megjelenésével egy időben kezdődött meg a szufizmus kutatása is, nem elhanyagolható, hogy ennek megfelelően ugyanaz a szellemi környezet határozza meg ennek a jelenségnek a befogadástörténetét is. A szufizmust európai recepciója kezdetén elsősorban irodalmi jelenségként értelmezték, s nagyjából a költői munkákon (Rúmi, Ibn al-Fárid) keresztül mutatták be az európai olvasóknak.⁶⁷ Carl Ernst maliciózusan jegyzi meg, hogy „ezek az európai tudósok egységesen meg voltak arról győződve, hogy Háfiz és Dzsalál-ad-Dín Rúmí elegáns költeményeinek semmi köze az iszlám (mohamedán) valláshoz. Az úgynevezett szúfik végtére is költők voltak, és ódákat írtak a borivás örömeiről, amit egy vallásos »mohamedán« soha nem tenne meg.”⁶⁸

A nyugati és magyar közönség által keresett spiritualitás és a minden tételes vallástól elvonatkoztatott gyakorlatok és álgyakorlatok a legtöbb esetben a „különleges állapotokat” célozzák, kevés figyelmet fordítva az adott vallás mindennapi gyakorlataira, rítusaira. Ez tehát a világ társadalmi oldala, ami nem független a misztikának nevezett jelenség tudománytörténetétől és az évszázados antirituális előítéllettől. A nyugati tudomány a jelen állás szerint különös figyelmet szentel a ritualisztikai kutatásoknak, de a legkritikább esetben terjeszti ezt ki a katolikus spiritualitástörténetre, ugyanakkor a társadalom egy része a hagyományos vallásokkal és rítusokkal kapcsolatban bizalmatlan, ráadásul a megfelelő indoktrinációnak hála, feltételezi, hogy az adott misztika csak ezekkel szemben nyilvánulhatott meg, ennek hatására különböző ázsiai technikák (weberi fogalommal élve üdvetodikák) felé fordul, kiszakítva őket eredeti közegükből. Ezzel máris teljes fegyverzetben áll előttünk „az általános misztika valamiféle elvont vallása”, a vallásoktól független spiritualitás.

⁶⁵ Vö. *The Encyclopaedia of Islam X*. Eds. BEARMAN, Peri J. et al., Leiden, Brill, 2000, 313–340. Hozzátevé, hogy a szócikk a következő meghatározással kezd: „the phenomenon of mysticism within Islam”.

⁶⁶ Vö. *ERFÁN (1) = Encyclopaedia Iranica VIII*, S. 551–554. <https://www.iranicaonline.org/articles/erfan-1/>

⁶⁷ ERNST, Carl W.: *Between Orientalism and Fundamentalism. Problematizing the Teaching of Sufism = Teaching Islam*. Ed. WHEELER, Brannon M., Oxford, Oxford University Press, 2002, 108–123.

⁶⁸ Uo., 110.; vö. Schimmel idézett történetével. SCHIMMEL: *i. m.* (2014), 3.