

A *via mistica* Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész és Eckhart Mester teológiájában

TARAŞ GYÖRGY

„Mert az egyedülvaló mi módon melegendhetik meg?”

(Joseph Heller: Isten tudja)

A címben a „mistica” mint „via” szerepel. Minden út sajátos-sága, hogy valahonnan valahová vezet. Ezért itt azt kérdezzük: Honnan indul és hová visz a misztika útja?

A *mysterium*, *müisztész*, *misztika* szavakat R. Otto a szanszkrit nyelv „mus” szótövéből eredezteti¹, amelynek jelentése: „rejtett, eldugott, titkos üzelmekkel foglalkozó”. A misztika útjának végét meghatározhatnánk mint a számunkra eleddig elrejtettnek a megismerését, ha ez nem mondana ellent Pál apostol szavainak: „Mert kicsoda tudja az emberek közül az embernek dolgait, hanemha az embernek lelke, amely ő benne van? Azonképpen az Isten dolgait sem ismeri senki, hanemha az Istennek Lelke.” (1Kor. 2,11)

De mit jelent itt a „megismerés”? Egyetlen misztikus sem állította, hogy Isten megismerhető úgy, ahogy a „megismerés” szót a tudományos megismerés értelmében használjuk. Hogy megmutatkozzék a „megismerés” szónak az az értelme, amelyben az „elrejtett felfedését” jelentheti, egy bibliai történetet hívunk segítségül: „Mikor pedig megvénhedett és megöregedett Dávid király, bár leplekkel takargatták, mégsem bírt felmelegedni. (...) Kérésének annakokáért egy szép leányt Izráelnek minden határaiban; és találák a Súnem városából való Abiságot, a kit el is hozának a

¹ R. Ottó: *A szent*. Osiris, Bp., 1997. 35. o.

királyhoz. És a leány igen szép volt, és a királyt ápolta és szolgált neki. De a király nem ismeré őt.” (1Kir. 1,1–4)

Dávid király nem „ismeré” Abiságot. A megismerést itt „bibliai értelemben” kell érteni – írja Unamuno *A kereszténység agóniájában*², és a testi-lelki *egyesülés* azon aktusát jelenti, amellyel a gyermekek – testi és lelki gyermekek – nemzése történik. „A megismerés valóban nemzés, s minden élő ismeret feltételezi a behatolást, a megismerő lélek és a megismert dolog legbensőjének az egyesülését.”³ Ebben az értelemben a misztika: „metaerotika”, amelyben mindkét fél (partner) vágyik a másikkal való egyesülésre.

Meta-erotika, mert az egyesülés egyik résztvevője a másikat léteiben és lényegében egyaránt meghaladja. A misztikusok Istene *transzcendens*, fogalmilag megragadhatatlan, „egészen más (...) ami idegen és álmétkodtatásra kész, ami kívül esik a megszóktott, a megértett és meghitt területén...”⁴ Isten megragadhatatlan jellegét a „szent” szó fejezi ki. Isten szentsége – Isten misztériuma; ezért az isteni titok megragadása, ami per definitionem a misztika célja, nem mindennapi eljárást igényel.

Ennek az útnak a leírására vállalkozott Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Misztikus teológiájában*. A mű első fejezetében Isten megismerhetetlenségének a gondolata az „isteni homály” metaforájában jelenik meg. Az a mód, ahogy a szerző elhatárolja magát az „avatatlanoktól”, akik „megragadnak a létezőnél, és úgy képzelik, hogy a létezőkön túl (kiemelés tőlem – T.GY.), lényegfeletti módon semmi sincs...”⁵, megmutatja, hogy az „isteni homályban” valóban a misztikusok transzcendens Istene honol. A vele való egyesülés ennek ellenére mégis lehetséges, a *negatív teológia* útján. Pszeudo-Dionüsziosz gondolatmenete a következő: ha Isten meghalad minket, akkor nem is állíthatunk róla semmit, mert lényegénél fogva meghaladja állításaink tartalmát. Ezért, bár elméletileg három út lehetséges, az igazi ezek közül csupán a negatív – misztikus – teológia útja.⁶ Az első út: az érzékelhető

² M. Unamuno: *A kereszténység agóniája*. Kossuth, Bp., 1997. 38. o.

³ Uo., 39. o.

⁴ R. Ottó: i. m., 35. o.

⁵ Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: „Misztikus teológia”. In: *Az isteni és az emberi természetről* (szerk. Vidrányi Katalin), Atlantisz, Bp., 1994. II. kötet, 259. o.

⁶ V. Lossky szerint minden teológiai megismerés misztikus; a keresztény teológia csupán egy eszköz, amely egy minden megismerést meghaladó cél elérésére szolgál. (Vö. Vladimir Lossky: *Teologia mistică a bisericii de răsărit*. Anastasia, é.n., 37. o.) Ebben az értelemben a szimbolikus és a pozitív teológia is misztikus, itt épp azért használjuk a „misztikus” jelzőt csak a negatív teológiára, mert, mint azt az Areopagitész mondja, csak ez vezethet el az isteni homályban elrejtőzöttnek a tökéletes megismeréséhez.

valóságok neveinek az istenire való átvitele – ezt az utat a *Szimbolikus teológia* című művében (ami sajnos nem maradt ránk) írja le a szerző; a második a *pozitív teológia* útja, amelyben Istent neveinek felsorolása útján próbáljuk megragadni – ezt *Az isteni nevekről* szóló értekezésében ismerteti; végül a *Misztikus teológia* tagadó útja, amely ugyanezeket a neveket *tagadja* az isteni homályban lakozó elrejtetről, mégpedig úgy, hogy először azoktól vonatkoztatunk el, amelyek a legtávolabbiak Tőle, vagyis az érzéki dolgoktól („Nemde Ő inkább élet és jóság, mint levegő és kő, és inkább nem részeg és nem haragszik, mint amennyire nem kimondható és nem elgondolható?”⁷), majd végül azoktól a szellemi dolgoktól, amelyek hozzá közelebb állnak („Gondolkodással nem érhető el, nem tudás, nem is igazság, nem is uralom, nem is bölcsesség (...) nem is valami más azok közül a dolgok közül, amelyek számunkra vagy bármely más létező számára megismerhetők.”⁸), míg végül eljutunk Hozzá, aki „minden állításon felül áll, mint minden dolog tökéletes és egyetlen oka, s minden tagadáson felül áll, mint a mindentől teljesen függetlennek a meghaladása és mindenén túli.”⁹

Bár ez a pszeudo-dionüszioszi gondolatmenetnek csupán leegyszerűsítő összefoglalása, mégis megfogalmazhatóvá válik egy, az egyesülés alapfeltételére vonatkozó kérdés: milyennek kell lennie az emberi léleknek ahhoz, hogy elhagyva „az érzékelést, az értelmi tevékenységet, minden érzékeléssel és értelemmel felfoghatót, minden nemlétezőt és létezőt...”¹⁰, létrejöhessen az egyesülés?

De még mielőtt rátérnénk a kérdés által kijelölt útra, újra rá kell kérdeznünk arra, hogy mit jelentenek Pál apostol szavai: „...az Isten dolgait nem ismeri senki, hanemha az Istennek Lelke”. Vajon itt egyszerűen arról van szó, hogy Istent nem ismerheti meg az emberi lélek úgy, ahogy a világ dolgait megismerheti, vagy Pál apostol az „ismerésen” épp a megismerő és a megismert egyesülését értette, és arra hívja fel a figyelmünket, hogy ez lehetetlen, mert ember és Isten között a transzcendencia szakadéka tátong?

Szent Ágoston a *Vallomások* X. könyvében továbbgondolja Pál apostol idézett levélrészletét: „...habár senki sem ‘tudhatja az emberek közül, ami az embernek dolga, hanem csak az ember saját lelke, amely benne lakik’, mégis van valami az emberben, amit maga az ember lelke sem tud, amely őbenne lakik, de Te, Uram, aki őt teremtetted, mindenről tudsz, ami vele történik”¹¹.

⁷ Pszeudo-Dionüsziosz, i. m., 263. o.

⁸ Uo., 264. o.

⁹ Uo., 265. o.

¹⁰ Uo., 259. o.

¹¹ Augustinus: *Vallomások*. Szent István Társulat, Bp., 1995. II. Kötet. 232. o.

Ami itt Szent Ágostonnál jelentkezik, az a probléma klasszikus megoldásának is nevezhető, és a következőképpen fogalmazható meg: ahhoz, hogy a lélek immanenciája és az isteni transzcendencia közötti szakadék áthidalhatóvá váljon, a lélekben lennie kell egy olyan „valaminek”, ami eljátszhatja a közvetítő láncszem szerepét; egy „hely” a lélekben, amelyben Isten „már eleve” benne lakozik. Mondhatjuk úgy is, hogy a léleknek két arca van.¹² Az egyik a világ (és a test) felé fordul – ez az arc „tekint” a tudományokra, az erényekre, a mindennapi életre –, a másik pedig, az isteni arc – az Isten felé fordul. Az „arc”, „a lélek arca” plasztikusabbnak tűnik „a lélek része” vagy „a lélek helye” kifejezésnél, ezért a továbbiakban ezt fogjuk használni, annál is inkább, mert a „rész” vagy a „hely” kifejezések erős térbeli konnotációik miatt félrevezetőek lehetnek. Ugyanez áll az Areopagitész szoborhasonlatára is: „A lényegfelettit pedig lényegfeletti módon akarjuk dicsérni azért, hogy minden létezőtől elválunk, ahogyan azok, akik egy eredeti szobrot készítenek, eltávolítanak mindent, ami a rejtőző forma tiszta látását köréje rakódva akadályozza, és egyedül a belőle való elvétel útján tárják fel a rejtett szépséget.”¹³ Az Areopagitész egy helyen „a létezőktől való elválásról”, máshol „tagadásról”, „vonatkozó elvonatkoztatásról” vagy „elvétről” beszél. Ezek közül melyik kifejezés célravezetőbb, vagy, ha egyenértékűek, akkor hogyan kell érteni őket? Ha „a lélek két arcára” gondolunk, ellentmondás, hogy hogyan lehetséges a *mindentől* való elvonatkoztatás úgy, hogy „valami” mégis ott maradjon. Elkerülhetővé válik maga a „valami” kifejezés, mert a szoborhasonlat így azt mondja: a „főlősleg” elvétele a világra tekintő arctól való elfordulás és az isteni archoz való odafordulás; a világra tekintő arc az elvonatkoztatás-tagadás befejeztével a semmire tekint – létrejön a szükséges „nem-ismerés”, melyről Pseudo-Dionüsziosz beszél –, hogy a másik arc tekintete előtt elfedetlenül megjelenhessen a „tiszta szépség”, a „lényegfeletti homály, melyet a létezőkben levő minden fény csak elrejt”.

A „semmire való tekintés” kapcsán ide kívánczik egy megjegyzés: az, hogy a lélek két arcáról beszélünk, úgy tűnik, lehetővé teszi, hogy bizonyos mértékben feloldódjon a Kolakowski-féle „metafizikai horror”, ami abban áll, hogy „egy Semmi ment meg egy másik Semmit a Semmiségtől”. Ha „a keresztény hit az értelmes kifejezésen túl van, akkor számunkra a hit egyetlen formájaként a Semmi szemlélése marad”¹⁴ – írja Kolakowski.

¹² A lélek két arcának ágostoni metaforáját többek között Alain de Libera is említi Eckhart Mester tanítására vonatkoztatva. Vö. Alain de Libera: *Mística renanã de la Albert cel Mare la Meister Eckhart*. Amarcord, Timișoara, 1997. 156. o.

¹³ Pseudo-Dionüsziosz, i. m., 261. o.

¹⁴ Leszek Kolakowski: *Metafizikai horror*. Osiris–Századvég, Bp., 1994. 64–69. o.

Ezzel szemben a mi esetünkben a semmi szemlélése a világ felé forduló arc sajátossága, ezért csupán egy „eszköz”, nem maga a cél; mint eszköznek, az a szerepe, hogy a lélek másik arcát a létező és nem létező *dolgok* által keltett „fémszennyeződéstől” mentessé tegye, hogy ez Istent nem mint a Semmit, hanem mint a keresztnyenyek személyes Istenét „úgy, ahogy van”, szemtől szemben láthassa.¹⁵

Anélkül, hogy a kérdést végérvényesen megválaszoltak tekinténék, új szempontok felfedezése érdekében áttérünk Eckhart mester tanításának a taglalására.

Pszedo-Dionüsziosz Areopagitész misztikus teológiáját egyetlen rövid értekezésből az elmondottak szintjén rekonstruálhattuk. Tekintetbe véve az eckharti életmű komplexitását, Eckhart Mester esetében egy ilyen összefoglalás lehetetlen és fölösleges vállalkozás lenne, annak ellenére, hogy „minden írásban egyetlen terv vezérelte: az Istennel való egyesülés projektje”¹⁶. Ez a terv számtalan nézőpontból megközelíthető; ezért itt nem próbáljuk nézőpontunkat semmiféle „objektív mércéhez” igazítani, hanem úgy próbálunk közeledni az eckharti gondolatokhoz, hogy ez a kérdés további megértéséhez segítséget nyújtson.

A kiindulópont: Eckhart Mesternek a Szentírásához való viszonya. Egyik prédikációjában Szent Ágoston nyomán megemlíti, hogy a Szentírásnak különböző értelmezései lehetségesek, kihangsúlyozva azt, hogy „minden, amit meghallhatunk, s amit nekünk mondhatnak, az Írásban tágabb, rejtettebb értelemmel bír”¹⁷.

Szent Ágoston maga a 2Kor 3,6-ból indul ki: „A betű megöl, a lélek pedig megelevenít”. Ez azt jelenti, hogy a Szentírásnak két jelentésszintjét kell megkülönböztetni, mégpedig három okból. Az első a literális jelentés hitelességére vonatkozó kételyből fakad: „ki olyan ostoba, hogy elhiggye, hogy Isten, mint egy földműves, ‘paradicsomot létesített az Éden keleti részén’, és abba belehelyezte a látható és kézzel fogható ‘életfát’”? – kérdezi már Origenész.¹⁸ A második ok: a literális jelentés néha megkérdőjelezi az egyház és az Ószövetség élő kapcsolatát. „Hogyan érthette meg mondjuk 1150-ben egy francia falusi plébános a

¹⁵ A kérdést, hogy vajon a misztika útjának végén valóban a keresztnyeny Isten áll-e, vagy a misztikusok számára csupán a Semmi szemlélése marad, a fenti megjegyzés csak megelőlegezi. A „rémes metafizikai kelepcének” a felmutatását, ti. hogy miként lehet az Abszolútum személy, lásd a tanulmány végén.

¹⁶ Alain de Libera, i. m., 127–128. o.

¹⁷ Eckhart Mester: *Beszédek*. Helikon, Bp., 1986, 49. o.

¹⁸ Idézi David C. Steinmetz: „A prekritikai írásmagyarázat elsődlegessége”. In: *Paradigmaváltások a Biblia értelmezésében*. Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1994. 8. o.

137. zsolttart, amely a babiloni fogság miatt kesereg, durva megjegyzéseket tesz az edomitákról, mélyről fakadó vágyakozást fejez ki, hogy megpillanthassa Jeruzsálemet, és áldást ígér mindenkinek, aki a templom lerombolását azzal bosszulja meg, hogy sziklához csapva oltja ki a babiloni gyermekek életét? Plébánosunk Concaléban lakik és nem Babilonban, nincs személyes konfliktusa az edomitákkal és esze ágában sincs felkeresni Jeruzsálemet, és határozottan megtiltották neki, hogy bosszút álljon ellenségein.¹⁹ Ha a 137. zsoltárnak csak egy jelentése van, akkor a keresztény egyház számára elveszíti jelentőségét. A harmadik ok abból a meggyőződésből fakad, hogy az egész Szentírásnak a lélek épülését, az erények táplálását kell szolgálnia; ezzel szemben bőven vannak benne olyan történetek, amelyek literális jelentésük szerint semmiféle erkölcsi tanulsággal nem szolgálnak. Az elbeszélés szintjén nehéz vállalkozás volna pl. a Noé részegségét elbeszélő történetnek bármiféle építő mondanivalóját kihámozni. Ha ilyen mondanivalója nincs, akkor ezt más jelentésszinteken kell keresni.²⁰

Mindez nem jelenti azt, hogy az írásmagyarázat önkényes, vagyis hogy értelme az egzegéta fantáziájának függvényében változik. Ágoston szerint az Írás nehezebben érthető részeit a kevésbé kétértelműek függvényében kell értelmezni, és semmiféle allegorikus értelem nem fogadható el, ha azt a Biblia más, könnyebben érthető részeivel nem lehet alátámasztani. Ami számunkra fontos, az itt mégis a kiindulópont: „A betű megöl, az írás pedig megelevenít.” Eckhart Mester számára ez az elmondottakon kívül azt is jelenti, hogy a Szentírásnak a betűn *túl* sajátos szelleme van; ez az isteni bölcsesség, amely a köznapi emberhez mindig „túl”-ról érkezik. A Bibliának, mint Jézusnak is, két természete van: egy „emberi” – a betű, amely megöl, és az „isteni” – a lélek, amely „megelevenít”. Talán erre is utal Eckhart Mester, amikor azt mondja: „...minden, amit meghallhatunk, s amit nekünk mondhatnak, az írásban tágabb, rejtettebb értelemmel bír”. Ha ez így van, akkor az eckharti vállalkozás az Istennel való egyesülés projektje mellett ennek az értelemnek (igazságnak) a rekonstrukcióját is szem előtt tartja.

A két terv egybefonódik; általános célkitűzésként értelmezhetjük a következő szavakat: „...a héjnak fel kell törnie, s annak, ami benne van, ki kell jönnie. (...) S eképp: ha leplezetlenül akarod találni a természetet, akkor szét kell törnie minden hasonlatnak, s minél bennebb hatol aztán az ember, annál közelebb van a léthez.”²¹ A Szentírás-értelmezéshez hasonlóan a lélek Istenhez tartó útjának is folyamatjellege van. „A nemes ember keresz-

¹⁹ Uo., 9. o.

²⁰ Uo., 9. o.

²¹ Eckhart Mester, i. m., 51. o.

ténységéről²² szóló prédikációjában ez utóbbi útnak hat fokozatát említi; az elsőtől az ötödikig a lélek fokozatosan eltekint a külső dolgoktól, egyre inkább az isteni szeretetben hisz és gyökereszkedik, míg végül a hatodik fokozatban elszakad a képektől, és Isten gyermekévé válik. Az értelmezéstől eltérően azonban a lélek útjának van vége. Az Írásnak a legbölcsebb ember számára is vannak titkai, ezzel szemben ha a lélek „megleli azt az Egyet, amiben minden egy, akkor meg is marad ebben az Egyben”.²³

Az az erény, ami ennek az útnak a bejárásához szükséges, az „elvonultság” erénye, és mivel az út a legfőbb cél elérését szolgálja, ez a legfőbb erény. Minden misztikus tapasztalás lényegi feltétele, hogy a mindennapok érdekeitől eltekintsen – írja H. Vetter.²⁴ Az elvonultság erénye ezt a feltételt fejezi ki.

A „szellem szegényeiről” szóló prédikációban olvashatjuk: „Szegény ember az, aki nem akar semmit, nem is tud semmit, s akinek nincs is semmije.”²⁵ A felsorolt három tulajdonság az elvonultság erényének komponenseként is tekinthető.

Csak az nem akar semmit, aki Isten akaratát sem akarja. A léleknek „saját akaratától annyira szabadnak kell lennie, mint amennyire az volt, amikor nem volt”.²⁶ A gondolatmenet az *Útmutató beszédek*ben így folytatódik: mert ha az ember nem akar semmit, akkor az Istennek kell akarnia számára, mégpedig ugyanazt, amit Önmagának akar – mert „ha engem nem vesz figyelembe, akkor önmagát nem veszi figyelembe”.²⁷

A „szellemi szegénység” másik oldala: semmit sem tudni. Az embernek (a léleknek) úgy kell élnie, hogy ne éljen sem az igazságnak, sem Istennek; „annyira mentesnek kell lennie saját tudásától, mint amennyire az volt, amikor nem volt”.²⁸

Harmadszor pedig, az ember akkor szegény, ha semmije sincsen – nem úgy, hogy „kiüríti” magát, hogy lelkében Istennek helye legyen: akkor még megvan ez a *hely*. Annyira mentesnek kell lennie mindentől, hogy „Isten maga legyen ez a hely, ahol működni akar - ezt pedig szívesen teszi”.²⁹

A legelső dolog, ami megragadja figyelmünket a szegénység- elvontság összetevőinek jellemzésében, az a következő utalás: a léleknek annyira szegénynek kell lennie mindentől, mint amennyire az volt, amikor ahhoz tartozott, amit Eckhart Mester így ír

²² Meister Eckhart: „Despre omul de neam mare”. In. *Cartea consolării divine*. Ed. Herald, Buc, é.n., 116–118. o.

²³ Eckhart Mester: *Beszédek*, 51. o.

²⁴ H. Vetter: „Heidegger gondolkodása a misztikus hagyomány fényében”. In. *Existentia*, Szeged, 11/1992, 171. o.

²⁵ Eckhart Mester, i. m., 53. o.

²⁶ Uo., 54. o.

²⁷ Meister Eckhart: *Cartea consolării divine*, 13–14. o.

²⁸ Eckhart Mester: *Beszédek*, 55. o.

²⁹ Uo., 56. o.

le: „mikor még első forrásomban léteztem, nem volt Istenem, s magam voltam forrása magamnak”.³⁰ Ha a két arc metaforáját hívjuk segítségül, akkor ez a következőket jelenti számunkra: a léleknek volt egy „teremtés előtti állapota”, amely megőrződött a lélek isteni arcában. Csak akkor vagyunk képesek Istent elérni, ha a teremtettség előtt már egyek voltunk vele. A pszeudo-dionüszioszi elgondoláshoz képest ez egy új mozzanat: az egyesülés egy már valamikor fennálló, majd a teremtéssel megszakadó egységhez való visszatérés.

Fentebb a lélek két arcának metaforáját a térbeliségre utaló szavak elkerülése érdekében vezettük be. Az eckharti megjegyzésben a lélek „kiürítésének” úgy kell megtörténnie, hogy még a *hely* se maradjon, hogy Isten maga legyen ez a hely – amellet, hogy a közvetlenség mozzanata is előtérbe kerül, a térbeli utalásoktól való megszabadulás igénye kifejezetten megjelenik; mint ahogy egy másik helyen az idő véges-emberi jellegére is felhívja a figyelmet: „Azok a napok, amelyek hat vagy hét napja múltak el, és azok, amelyek hatezer évvel ezelőtt voltak, éppolyan közel vannak a mai naphoz, mint a tegnapi nap. Miért? Mert itt az idő egyetlen jelen pillanatba foglalódik bele. (...) Mindaddig, amíg az ember idővel és térrel bír, meg számmal és sokasággal és tömeggel, helytelen úton van, s Isten távoli és idegen számára”.³¹

Végül még néhány megfontolás erejéig vissza kell térnünk a kérdésre, hogy érvényes-e Kolakowski megállapítása: ha a keresztény hit az értelmes kifejezésen túl van, akkor számunkra a hit egyetlen formájaként a Semmi szemlélése marad? A kijelentésben ott rejlik a „rémes metafizikai kelepccére” való utalás: hogyan lehet az abszolútum személy?

Az Areopagitész *Misztikus teológiája* a következő invokációval indul: „Háromság, lényegfeletti, isteninél istenibb, jónál jobb, keresztények Istenről való bölcsességének irányítója ...”³² Azt kérdezzük: mit jelent itt a „Háromság”? A Szentháromság-viták folyamán kialakult megkülönböztetést felhasználva, vajon a „Háromság” mint Isten neve az egy isteni lényegre vagy a három isteni személyre utal?

Itt csak röviden említjük a Szentháromság-viták egyik legfontosabb dokumentumát, Nüsszai Szent Gergely levelét testvéréhez, Nagy Szent Vazulhoz, melynek címe: „Az ouszia (lényeg) és a hüposztázisz (személy, egyedi valóság) megkülönböztetéséről”.³³

³⁰ Uo., 54. o.

³¹ Uo., 26–27. o.

³² Pszeudo-Dionüsziosz, i. m., 259. o.

³³ Vö.: *Ókeresztény írók*. Szerk. Vanyó László, Szent István Társulat, Bp., 1983; a levél Nagy Szent Vazul 38. számú leveleként maradt ránk, a filológiai kutatások azonban igazolták, hogy Nagy Szent Gergelytől származik.

Szent Gergely kiindulópontja: minden fogalom (vagyis minden általános fogalom) egy általános lényegét fejez ki. Aki az „ember” szót mondja, az az egyetemes emberi természetre utal, nem egy sajátos emberre, mint András, János vagy Jakab. Ez utóbbiak az egyedi valóságot fejezik ki, amely a lényeg meghatározatlan fogalmától különbözik.

„Nem tévedsz akkor – írja Szent Gergely –, ha az egyedi valóságok nálunk, embereknél ismeretes megkülönböztetési elvét átviszed az isteni tanításba. Bármit gondolsz is az Atya létéről (...), ugyanazt gondold a Fiúról is, hasonlóképpen a Szentlélekről is. Egyik a másikinál nem többé vagy kevésbé felfoghatatlan vagy teremtetlen.”³⁴ Ennek a létnek a jellemzői a végtelenség, a határtalanság, felfoghatatlanság, teremtetlenség. Ugyanakkor azonban az Atya, Fiú, Szentlélek ismertetőjegyei „nem általánosak és nem esnek egybe a közös lényeggel, általuk a hitben hagyományozott személyek tulajdonságait ismerhetjük fel.”³⁵

A „Háromság” szó értelmére vonatkozó bizonytalanság csak fokozódik, ha figyelembe vesszük az utána következő jelzót: „lényegfeletti”. Vajon itt még csak nem is a három isteni személy közös lényegére történik utalás, hanem valahová még azon is *túlra*?³⁶ Ha így van, akkor miért használja Pszeudo-Dionüsziosz a „Háromság” nevet, amely a Szent Gergely-i elfogadott szóhasználat szerint az isteni személyek összességét jelenti?

Egyfelől a lényeg- és létfelleti Abszolútum, másfelől a személyes keresztény Isten: ez a kettősség Eckhart Mesternél is megjelenik. Egyrészt „mielőtt a teremtmények lettek, Isten nem »Isten« volt: sokkal inkább volt az, ami.”³⁷ Erről már fentebb szó volt; ez az Isten az, akihez a mindentől való „elvonulás” során a lélek visszatérhet. Másrészt, az I.Jn.3,2-höz kapcsolódva, Eckhart Mester megemlíti, hogy azért vagyunk képesek „látni őt, a mint van”, mert már eleve Isten fiai vagyunk. A keresztény tanítás szerint Krisztusban „egy személyben (proszopón), illetve egy valóságban (hüposztázisz)” két természet, egy isteni és egy emberi egyesül.³⁸ De ha minden ember Isten fia, mondja a Mester, akkor ez a kettősség bennünk is megvan, tehát ahhoz, hogy „hasonlók-

³⁴ Uo., 245. o.

³⁵ Uo., 245. o.

³⁶ Ez valóban kérdés. A választól függ az, hogy Kolakowski értelmezése helyesnek tekinthető-e: ha az Areopagitész csupán az emberi lényeg-felettre gondolt, akkor a misztika nem a „Semmi szemlélése”. A cél itt azonban az ellenkező hipotézisek következményeinek a felmutatása.

³⁷ Eckhart Mester, i. m., 54. o.

³⁸ A Khalkhedóni Zsinat definíciója Krisztus kettős természetéről (451); Perczel István kolozsvári előadásán közreadott jegyzete alapján.

ká legyünk Ő hozzá”, csupán ezt az elrejtett-elfedett isteni természetet kell felfednünk.³⁹

Tehát, míg az Areopagitésnél a keresztény Isten a „Háromság” megnevezésben jelentkezik (természetesen nem csak ebben az egy megnevezésben; itt a hangsúly a „jelentkezik”-en van), amivel az isteni lényegre történik utalás, az eckharti „spekulatív misztika” a Szentháromság-tant és a Krisztus két természetéről szóló keresztény tanítást használja fel a személyes Isten gondolatának a megőrzéséhez. Mégis, ugyanakkor egy elvont, „metafizikai” Abszolútum-fogalommal is operál. Kolakowski kérdése így a következőképpen fogalmazható át: ahhoz, hogy egy misztika kereszténynek mondhasa magát, valamiképpen magába kell foglalnia-fogadnia az egy isteni lényeg és a három isteni személy megkülönböztetésére vonatkozó keresztény tanítást. Ugyanakkor ahhoz, hogy misztika lehessen, ahhoz kell fordulnia, aki vagy ami (nevezzük „Semmi”-nek?) ezen „túl” van: vállalnia kell a „rémes metafizikai kelepce”. Ez a kelepce „a dolog természetéhez” tartozik. És amennyiben metafizikai, annyiban talán az ember természetéhez is. „Mert az egyedülvaló mi módon melegedhetik meg?”

³⁹ Vö. Eckhart Mester, i. m., 58–60. o.