

## Bevezetés

### Teológia és misztika a keleti egyház hagyományában

A következő esszével az a szándékunk, hogy a keleti lelkeség néhány szempontját tanulmányozzuk az ortodox dogmatikai hagyomány alapvető témáival kapcsolatban. A „misztikus teológia” kifejezés itt nem jelent mást, mint lelkeséget, ami kifejezi a tanbeli (doktrinális) hozzáállást.

Bizonyos értelemben minden teológia misztikus, amennyiben az isteni misztériumot, a kinyilatkoztatás tényeit mutatja be. Másrészt a misztikát gyakran szembeállítják a teológiával, mint a megértés számára elérhetetlen területet, mint kifejezhetetlen titkot, rejtett mélységet, amelyet inkább megélni kell, mintsem megismerni; amely olyan sajátos tapasztalatnak adja át magát, ami jobban meghaladja felfogóképességünket, mint bármilyen érzelmi vagy értelmi felfogás. Amennyiben ez utóbbi felfogást ellentetés nélkül elfogadnánk, határozottan szembeállítva a misztikát a teológiával, az Bergson téziséhez vezetne, aki *Az erkölcs és a vallás két forrása (Les Deux Sources de la morale et de la religion)* című munkájában megkülönbözteti az egyház

„statikus vallását” – amely szociális és konzervatív – a misztika „dinamikus vallásától” – amely személyes és megújító. Milyen mértékben volt igaza Bergsonnak ezzel a szembeállítással? A kérdést annál is inkább nehéz megválaszolni, mivel a két fogalom, amelyet Bergson vallásos síkon szembeállít, a világmindenségre vonatkozó két – természet és élet-lendület – filozófiai nézetben gyökerezik. Függetlenül Bergson hozzáállásától, gyakran olyan vélemény jut kifejezésre, amely a misztikát kevesek számára fenntartott, kiváltságos területnek tartja, kivételnek a közös szabály alól néhány olyan lélek számára, akik az igazság közvetlen megtapasztalását élvezik, miközben a többieknek meg kell elégedniük a dogmáknak való vak alávetettséggel, amely mint kényszerítő hatalom nehezedik rájuk. Ezt az ellenvetést hangoztatva olykor messzire elmennek, főleg amikor a történelmi valóságot egy kissé eltúlozzák; és így oda jutnak, hogy szembeállítják egymással a misztikusokat és a teológusokat, a szemlélődőket és a főpapokat, a szenteket és az egyházat. Elég emlékeztetni Harnack számos sorára, Paul Sabatier *Szent Ferenc élete* című munkájára, és más, a leggyakrabban protestáns történészeknek tulajdonított művekre.

A keleti hagyomány sohasem tett éles megkülönböztetést a misztika és a teológia, az isteni titkok személyes megtapasztalása és az egyház által megvallott dogmák között. A következő szavak, amelyek az egy évszázaddal ezelőtti nagy ortodox teológus, Filaret moszkvai metropolita szájából hangzottak el, tökéletesen kifejezik ezt a megközelítést: „A legtitkosabb Isten bölcsessége egyetlen misztériumának sem kell idegennek vagy teljesen transzcendensnek tünnie számunkra, hanem lelkünket teljes alázattal az isteni dolgokról való szemlélődéshez kell

úgy tekintjük, mint minden teológia beteljesülését és koronáját: mint lényegénél fogva (par excellence) való teológiát.

Ellentétben a gnoszticizmussal,<sup>[1]</sup> amelyben a megismerés maga alkotja a gnosztikus célját, a keresztény teológia végül mindig eszköz, ismeretek együttese a végső cél megnyilvánulása előtt, ami felülmúl minden tudást. Ez a legvégső cél az Istennel való egyesülés vagy átistenülés, deificatio, a görög atyák elnevezésével: theószisz (θέωσις). Így végül eljutunk arra a következtetésre, amely elég paradoxnak tűnik: a keresztény teóriának (szemlélődésnek) nagyon gyakorlatias jelentősége van; és minél titokzatosabb, annál közvetlenebbül törekszik az Istennel való legvégső egység felé. Amennyiben tisztán lelki szempontból tekintjük az egyház századokon át vívott dogmatikai vitáinak egész fejlődését, akkor döntőnek az látszik, hogy az egyház minden történelmi pillanatában figyelmet fordított a keresztények számára megadatott misztikus egyesülésre. Az egyház harcolt a gnosztikusok ellen, hogy megvédje magának az átistenülésnek mint végső célnak az ideáját: „Isten emberré lett, hogy az emberek istenné válhassanak.” Az ariánusokkal szemben állítja az egylényegű Háromság dogmáját, mert az Ige, a Logosz az, Aki megnyitja az utat az istenséggel való egység felé, ha pedig a megtestesült Ige nem egylényegű az Atyával, ha Ő nem igaz Isten, akkor a mi átistenülésünk lehetetlen. Az egyház elítéli a nesztorianizmust, hogy megszüntesse a válaszfalat, amellyel az – magában Krisztusban – szét akarta választani az embert Istentől. Harcol a monotheléták ellen, mert a két akarat – az

[1] Lásd M. H.-Ch. PUECH írását, *Où en est le problème du gnosticisme? (Hol van a gnoszticizmus problémája?)*, *Revue de l'Université de Bruxelles*. 1934, nos 2 et 3.

isteni és az emberi – egységén kívül az ember nem juthat el az átistenülésre: „Isten saját akaratából teremtette az embert, viszont nem üdvözítheti őt az emberi akarat közreműködése nélkül.” Az egyház győz az ikonok ellen vívott harcban, annak lehetőségét állítva, hogy az isteni valóságok kifejeződhetnek az anyagban – ez üdvösségünk szimbóluma és biztosítóka. Azon kérdések központi gondolata, melyek egymás után merültek fel a Szentlélekről, a kegyelemről, magáról az egyházzal – annak a kornak a dogmatikai kérdéseiben, amelyben élünk –, a harc tétje mindig az Istennel való egyesülés lehetősége, módja vagy eszköze volt. A keresztény dogmatika egész fejlődése egyazon misztikus mag körül fejlődik, különböző eszközök által védelmezve a többszörös vetélytársak ellen az egymást követő századok során.

A harcok alatt kidolgozott teológiai témák a legközvetlenebb módon kerülnek tárgyalásra az élet végső céljával – az Istennel való egységgel – kapcsolatban, melyek segítenek elérnünk azt. Úgy kerülnek bemutatásra, mint a keresztény lelkiség alapjai. Ezt várjuk tehát, amikor a „misztikus teológiáról” kívánunk beszélni. Ez nem az, amit misztikaként említenek, hanem az a lelki élet különböző dolgainak személyes tapasztalatai. Egyébként ezek a tapasztalatok a leggyakrabban elérhetetlenek maradnak számunkra, még akkor is, ha szóbeli kifejezésekre találunk. Mit mondhatunk Szent Pál misztikus tapasztalatáról? Ezt írja: „Ismerek egy embert Krisztusban, aki tizennégy évvel ezelőtt – testben-e, nem tudom, vagy testen kívül, nem tudom, Isten tudja – elragadtatott a harmadik éjig. S tudom, hogy ugyanaz az ember – testben-e vagy testen kívül, nem tudom, Isten tudja – elragadtatott a paradicsomba, és titkos ígéket hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondania.” (2Kor 12,2-4)

bá, a „keleti” sok dolgot jelenthet: kulturális nézőpontból Kelet kevésbé homogén, miként a Nyugat sem az. Mi a közös a hellenizmusban és az orosz kultúrában, leszámítva az oroszországi kereszténység bizánci eredetét? Az ortodoxia kovász volt sok-sok különböző kultúrában, amelyek magukat a keleti kereszténység kulturális formájának tekintik: ezek a formák különbözők, a hit mégis egy. Az ortodox egyház sohasem ütköztetett nemzeti kultúrákat olyan kultúrákkal, amelyek sajátosan ortodoxnak tekinthetők. Ezért volt képes a missziós munkája oly csodálatosan kiterjedni: Oroszország kereszténységre térése a X. és XI. század során, és később, az evangélium hirdetése egész Ázsián keresztül. A XVIII. század végén az ortodox misszió eljutott az Aleut-szigetekre és Alaszkára, aztán Észak-Amerikába, létrehozva az orosz egyház Oroszországon kívüli új püspökségeit, elterjedve Kínában és Japánban is. Azok az antropológiai és kulturális formák, amelyekkel az ember Görögországtól Ázsia távoli részeiig, Egyiptomtól az Északi-sarkig találkozik, nem rombolják le a lelkiség e nagy családjának homogén jellegét, ami különbség a keresztény Nyugathoz képest.

Az ortodoxiában a lelki élet formáinak nagy gazdagsága található meg, ezek közül a szerzetesség a legfontosabb. Mindamellet – eltérően a nyugati szerzetességtől – a keleti szerzetességben nincsenek különböző típusú szerzetesi rendek. Ezt a tényt (Kelet) szerzetesi felfogása magyarázza, amelynek célja nem más, mint a tökéletes lemondás az evilági életről és az Istennel való egyesülés. Így a világi papság (a nős papok és diakónusok) vagy a laikusok testülete foglalkozhat a társadalmi munkával, vagy egyéb, külső tevékenységnek szentelheti magát, de a szerzetesek esetében ez másként van. Ők azért veszik fel a

szent (szerzetesei) ruhát, hogy – egy monostorban vagy remeteségben – az imának és a belső életnek szenteljék magukat. A közösségi életet folytató monostor és a sivatagi atyák magányos hagyományát követő anachoréta típus között több közbeeső fokozatú monasztikus intézmény van. Mondhatnánk, hogy a keleti szerzetesség kizárólag szemlélődő (kontemplatív) lenne, ha a két mód, az aktív (cselekvő) és kontemplatív út közötti megkülönböztetést Keleten ugyanolyan értelemben vennék, mint Nyugaton. Valójában, a keleti lelkiség esetében a két út elválaszthatatlanul összekapcsolódik egymással. Az egyik feltételezi a másikat. Az aszketikus képzést és a benső ima tanulását szellemi tevékenységnek, aktivitásnak szokás nevezni. Ha a szerzetes olykor testi munkát végez, ezt mindenekelőtt aszketikus okból teszi, akaratos természetét akarja megtörni, vagy a restséget, minden lelki élet ellenségét elkerülni. Hogy az Istennel való egyesülést, amennyire ideleln megvalósítható, elérje, szakadatlan iparkodásra, pontos és állandó éberségre van szüksége, hogy a belső ember épsége, „a szív és a szellem egysége” (ami az ortodox aszkézis szakkifejezése) az ellenség minden támadásának és a gyarló természet ellenőrizhetetlen indulatainak ellen tudjon állni. Az emberi természetnek változnia kell; a kegyelem által egyre inkább át kell alakulnia a megszentelődésben, melynek nemcsak lelki, hanem testi – és így kozmikus – dimenziója is van. A közösségben élő szerzetes, vagy a világtól visszavonultan élő remete lelki munkája megtartja annak minden értékét az egész világ számára, akkor is, ha az mindenki szeme elől rejtve marad. Ezért látjuk azt, hogy a szerzetesi közösségek mindig nagy tiszteletnek örvendenek az ortodox világ minden országában.

A nagy lelkeségi központok szerepe nemcsak az egyházi életben, hanem a kultúra és politika területén is igazán figyelemre méltó. A Sínai-hegy, a Konstantinápoly közelében lévő Sztudion monostora, az Áthosz-hegy szerzetesi köztársasága, amely egybegyűjti minden nemzet vallásos embereit (az egyházszakadás előtt latin szerzetesek is éltek ott), a Birodalom határain túli más nagy központok, mint Tirnovo monostora Bulgáriában, Oroszország nagy lavrái (apátságai) – a kijevi Pecserszkaja és a Moszkva-közeli Szentháromság – mind az ortodoxia fellegrárai, a lelki élet iskolái voltak, amelyek vallásos és erkölcsi befolyása elsődleges fontosságú volt a kereszténységre újonnan megtért népek összekovácsolódása szempontjából.<sup>[1]</sup> Még ha a szerzetesi ideálnak oly nagy befolyása is volt a lelkekre, az mégsem csak az egyetlen típusa volt a lelki életnek, amelyet az egyház nyújtott a hívők számára. Az Istennel való egység elérhető a monostoron kívül is, az emberi élet minden körülményei közepette. A külső formák változhatnak, a monostorok eltűnhetnek, ahogy a mi időnkben (amikor a szerző a könyvet írta – *A ford.*) Oroszországban egy időre megszűntek, azonban a lelki élet ugyanazzal az intenzitással folyik tovább, más kifejezési módokat találva.

[1] A keleti szerzetességről hasznos tájékoztatást kapunk N. F. ROBINSON, *Monasticism in the Orthodox Churches (Szerzetesség az ortodox egyházakban)*, London, 1916) című kis könyvéből. Az Áthosz-heggyel kapcsolatban lásd: F. W. HASLUCK, *Athos and its Monasteries (Áthosz és monostorai)*, London, 1924) és FRANZ SPUNDA, *Der heilige Berg Athos (Áthosz Szent Hegye)*, Lipcse, Insel-Verlag, 1928). A szerzetesi élet Oroszországban témában IGOR SMOLITSCH tanulmányait használjuk: *Studien zum Klosterwesen Russlands, Kyrios*, 1937, n° 2, p. 95–112, és 1939, n° 1, p. 29–38; továbbá ugyanettől a szerzőtől *Das altrussische Mönchtum (11–16 Jhr.) Gestalter und Gestalte»* (Würzburg, 1940), *Das östliche Christentum*, XI.-ben.

A rendkívül gazdag keleti hagiográfia (a szentek élete) a lelki tökéletesség számos példáját mutatja be, a szent szerzeteseken kívül az egyszerű laikusok, a világban élő házas emberek esetében is. A megszentelődésre különös és szokatlan utakat is ismerünk: például a „Krisztusért balgatagokét”, akik különös tetteket visznek végbe az örülség borzalmas színlelése alatt, annak érdekében, hogy lelki adományaik a környezetük előtt rejtve maradjanak, vagy még inkább, hogy megszabaduljanak az evilági kötelekektől, az ő kifejezésükben a lélek számára a legbensőségsébbtől és a legfárasztóbbtól, a mi társadalmi „egónk”-tól.<sup>[1]</sup> Az Istennel való egység olykor magától megnyilvánul a karizmatikus ajándékokon keresztül, például a lelki vezetésben, amelyet a sztarecek vagy „öregek” gyakorolnak. Utóbbiak legtöbbször szerzetesek, akik sok évet imádságban, a világtól való elvonultságban töltöttek, és életük végén pedig tágra nyitják cellájuk ajtaját minden látogató előtt. Olyan talentumuk van, hogy képesek behatolni az emberi tudat kifürkészhetetlen mélységeibe, föltárva a bűnöket és azokat a belső nehézségeket, amelyek rendszerint ismeretlenek számunkra, fölemelve a túlterhelt lelkeket, és az embereket nemcsak lelki útjukon, hanem a világban való életük minden viszontagságai között is kalauzolja.<sup>[2]</sup>

Az ortodox egyház nagy misztikusainak személyes tapasztalata többnyire ismeretlen marad számunkra. Eltekintve néhány

[1] Lásd e témához: E. BENZ, *Heilige Narrheit, Kyrios*, 1938, n° 1–2, p. 1–55; Mime BEHR-SIGEL, *A Krisztusért balgatagok és a „laikus szentség” a régi Oroszországban, Irénikón*, XV, 1939, p. 554–565; GAMAYOUN, *Tanulmányok a népszerű orosz lelkeségről: I. A Krisztusért balgák, Oroszország és a kereszténység*, 1938–1939, 1, p. 57–77.

[2] I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, Bécs, 1936.

ritka kivételétől, a keresztény Kelet lelkeségi irodalmában alig van néhány önéletrajzi írás, számvetés, amely a belső étellel foglalkozik, mint például Foligno Angola és Henry Suso esetében, vagy Lisieux-i Szent Teréz *Egy lélek története (L'Histoire d'une âme)* című munkája. Az Istennel való misztikus egyesülés útja többnyire Isten és a lélek titka marad, melyet csak a gyóntató-atyára, vagy néhány tanítványra, de nem a nyilvánosságra bíznak. A hívők csak az egyesülés gyümölcseiről vesznek tudomást: a bölcsességről, az isteni misztériumok látásáról, a teológiai vagy erkölcsi oktatásról, és egy-egy olyan tanácsról, amely a testvérek épülésére szolgál. A misztikus tapasztalat bizalmas és személyes része azonban a világ szeme előtt rejtve marad. El kell ismerni, hogy a saját misztikus élet leírásában kifejezésre jutó individualizmus a nyugati irodalomban is csak később, a XIII. században jelentkezik. Szent Bernát saját, közvetlen személyes tapasztalatairól nagyon ritkán – egyetlen alkalommal, az Énekek Énekéről szóló prédikációjában – beszél, és akkor is egyfajta vonakodással, Szent Pál példája nyomán. Csak miután bizonyos differenciálódás jött létre a személyes jámborság és az egyház élete között, akkor szakadt ketté a lelkeség és a dogma, a misztika és a teológia, s csak azután kezdtek a teológiában elegendő táplálékot nem találó lelkek kíváncsian a misztikusok naplói után nyúlni. A misztikus individualizmus távoli, idegen maradt a keleti egyház lelkeségétől.

Igaza van Congar atyának, amikor azt mondja: „Különböző emberek lettünk. Isten ugyanaz számunkra, viszont Őelőtte különbözők vagyunk. Képtelenek vagyunk megegyezni a Vele való kapcsolatunkat illetően.”<sup>[1]</sup> Viszont, hogy pontosan meg tudjuk

[1] P. CONGAR, *op. cit.*, p. 47.

ítélni ezt a lelki különbséget, szükséges lenne megvizsgálni azt annak a legtokéletesebb megnyilvánulásaiban: a szentség különböző típusaiban Keleten és Nyugaton, az egyházszakadás óta. Ekkor leszünk képesek számot adni arról a szoros kapcsolatról, amely még mindig megvan a dogmák – amelyeket az egyház vall – és a lelki gyümölcsök között, amelyeket hordoz. Mert a keresztények belső tapasztalata az egyház tanítása által vázolt körön belül fejlődik: a dogmatikai kereten belül, amely formálja a személyt. Ha már egy politikai eszme, amelyet egy párt tagjai vallanak, annyira meg tudja változtatni mentalitásukat, hogy bizonyos erkölcsi vagy pszichikai jegyek alapján más emberektől megkülönböztethető típusúként mutatkoznak, még nyomósabb okkal a vallásos dogmának sikerül átalakítania azok lelkét, akik megvallják: ezek azok a másoktól különböző emberek, akik más dogmatikai fel fogás által alakultak. Sosem fogunk egy lelkeséget megérteni, ha nem vesszük figyelembe a dogmát, amelyen az alapszik. El kell fogadnunk a tényeket úgy, ahogy vannak, és nem kell a keleti és a nyugati lelkeség közötti különbségre faji vagy kulturális alapokon magyarázatokat keresni, amikor egy nagyobb ok – a dogmatika – játszik szerepet. Azt sem mondhatjuk, hogy a Szentlélek eredete vagy a kegyelem természete kérdésének nincs nagy jelentősége azon keresztény tanok rendszerében, amelyek többé-kevésbé azonosak maradtak a római katolikusok és az ortodoxok között. Az alapvető dogmákban ez a „többé-kevésbé” kitétel az, ami fontos, mert ez kölcsönöz különböző hangsúlyt a tanításnak, és mutatja be azt más fényben. Más szavakkal: másik lelkeségnek ad helyet.

Nem akarunk „összehasonlító (komparatív) teológiát” készíteni, még kevésbé hitvitákat felújítani. Most csak arra szorítkozunk, hogy kimondjuk a keresztény Kelet és a keresztény

Nyugat között meglévő különbség tényét, mielőtt azokat az egyes teológiai elemeket vizsgálnánk, amelyek a keleti lelkiesség alapját képezik. Ítélje meg majd az olvasó, hogy az ortodox misztika ezen teológiai megközelítése milyen mértékig hasznosítható annak a lelkiességnek a megértésében, amely idegen a nyugati kereszténység számára. Ha – hűségesnek maradva dogmatikai álláspontunkhoz – eljuthatunk egymás kölcsönös megismerésére és mindannak megismerésére, amiben különbözünk, az biztosabb út lesz az egység felé, mint ha félretennénk a fennálló különbségeket. Karl Barth-ot idézve: „Az egyházak egysége nem készül, hanem felfedezzük azt.”<sup>[1]</sup>

---

[1] *Az Egyház és az egyházak, Ecumenica*, III, ri° 2, juillet 1936.

---

## 2. FEJEZET

### Az isteni sötétség

Az Isten-ismeret problémája radikálisan felvetődik egy rövid tanulmányban, amelynek már a pontos címe – Περὶ μυστικῆς θεολογίας (A misztikus teológiáról) – is jelentős. Ez a figyelemre méltó könyv, amelynek fontosságát a keresztény gondolkodás egész története számára nem lehet eléggé hangsúlyozni, az ún. areopagita írások ismeretlen szerzőjének munkája. Azé a személyé, akiről hosszú időn át azt gondolták, hogy Szent Pál egyik tanítványával, Areopagita Dénessel azonos. A szerzőség védelmezőinek számításba kell vennünk egy zavaró tény: az „areopagita írásokat” illetően közel öt évszázados csend uralkodott. A VI. század kezdetéig egyetlen egyházi szerző sem idézte, nem is utalt rá, és a heterodox (nem ortodox, nem igazhitű – *A ford.*) monofiziták voltak azok, akik először ismertették, kutatva azok eredetét. A következő században Hitvalló Szent Maximosz kivette ezt a fejezetet az eretnekek kezéből, és magyarázataiban vagy szkhólionjaiban (széljegyzeteiben) bemutatta Areopagita Dénes írásainak ortodox jelentését.<sup>[1]</sup> Ez időtől kezdődően az

---

[1] A *Scholion* vagy a *Corpus Dionysiacum*-hoz fűzött kommentárokat, amelyek Szent Maximosz neve alatt ismertek, nagy részben Szkhithopoliszi Jánosnak (530–540) tulajdonítják, melynek