

*Buji Ferenc*

## BEVEZETÉS

### A MISZTIKA HELYE A VALLÁSBAN, ÉS A TAULERI MISZTIKA\*

Míg én nem voltam én, Istenben voltam Isten,  
S majd újra ő leszek, ha magam elveszitem.

*Angelus Silesius*<sup>†</sup>

Az egyes kultúrkörök élettörténetében két olyan többé-kevésbé jól körülhatárolható időszak van, amely kiváltképpen kedvez annak, hogy nagy formátumú spirituális személyiségek jelenjenek meg. Az egyik az, amikor egy adott kultúra eléri hanyatlásának mélypontját; ekkor az isteni igazságosság – úgymond – nem tudja elnézni, hogy a sötétség, a zavar és az anyagba merülés közepette ne legyen legalább egyetlen világló tájékozódási pont. Az isteni gondviselésnek természetesen más és más szándéka lehet azokkal a kiemelkedő személyiségekkel, akiket legbelső barátaivá tesz: lehet, hogy csak rövid felvillanásnak szánja őket, de az is megtörténhet, hogy új kezdetté lesznek, olyan maggá, amely hatalmas fává terebélyesedik, új életet lehelve a kultúrába vagy a vallásba. A másik ilyen periódus az adott kultúra kiteljesedését, csúcspontját közvetlenül követő időszak, vagyis amikor a kultúra eléri érettségének tetőfokát, s miközben kezdenek megjelenni rajta a túlérettség jelei, lassan megindul lefelé. Mindig vannak ugyanis olyan emberek, akik a hanyatlással nem kívánnak megbékélni, és nem hajlandók átadni magukat a kort mozgó erőknek. Még elevenen élnek bennük az előző korszak legtisztább erői, törekvései – de immár nem kollektív, hanem individuális szinten. A megelőző kor esszenciájához való visszafordulásukban és a saját koruk mozgásirányával való szembefordulásukban szükségképpen

---

\* Forrás → Johannes Tauler: *A hazatérés útjelzői. Beszéd a misztikus útról* (Budapest Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2002), p. 5–79.

† *Kerubi Vándor*, 90. p. (5:233). Kurdi Imre fordítása. Vö. Tauler szavaival: »Az ember, teremtését megelőzően, öröktől fogva Istenben volt. És amikor Benne volt, Isten volt Istenben« (20. szb.). Vagy: »Ami az ember most, teremtett állapotában, ugyanaz volt kezdettől fogva is Istenben a maga teremtetlenségében: létében egy Vele« (u.o.). Vagy: »A kereszt [az önként vállalt halál] által újra bele kell születnünk abba a fenséges nemességbe (*hohen adel*), amely öröktől fogva a miénk volt« (Vetter 51. [230. p.] – Hofmann 58. [446. p.]).

kibontakozik bennük az a *felsőfokú individualitás*, amely nélkülözhetetlen előfeltétele minden nagy teljesítménynek, s amely immár *tudatosan* sűríti magába mindazt, ami a megelőző korszakot kollektíve és többé-kevésbé öntudatlanul hatotta át.

Nos, ha az immár kétezer éves keresztény kultúrát a maga teljes intervallumában szemléljük, akkor azt láthatjuk, hogy a kereszténység történelmi csúcspontja a középkor volt, annak is a vége, vagyis a reneszánsz megjelenését közvetlenül megelőző időszak. Nemcsak arról van szó, hogy a kereszténység ekkor hozta létre azokat a *par excellence* keresztény műveket, amelyeket azóta sem volt



képes meghaladni: a skolasztikát, a gótikát, a gregoriánt és a lovagi szellemet – hanem ekkor tudta a legnagyobb hatást gyakorolni a világra is. *A középkori kultúra ugyanis teljes egészében és mélységesen vallásos kultúra volt.*<sup>1</sup> Ugyanakkor a középkor legkiemelkedőbb szellemi teljesítményei éppen a középkor utolsó századához, a XIII. századhoz kötődnek.<sup>2</sup> A fordulópontot olyan személyiségek jelzik, mint Dante Alighieri (†1321) az irodalom, vagy Giotto di Bondone (†1337)

<sup>1</sup> Ellentétben például a reneszánszsal, amely témaválasztásában ugyan vallásos, de témakezelésében merőben profán volt. Általános törvényszerűség, hogy a forma mindig sokkal több ideig fennmarad, mint a lényeg.

<sup>2</sup> A skolasztika legnagyobb személyiségei mind ennek az évszázadnak a második felében fejezték be földi életüket – Szent Bonaventura: 1274; Nagy Szent Albert: 1280; Aquinói Szent Tamás: 1274.



a festészet területén. Ők még a középkorhoz tartoznak, de már az új korszakot sejtetik. Ezt követően, vagyis a XIV. századdal megindul a keresztény kultúra lassú hanyatlása,<sup>3</sup> amely azonban nemsokára fokozatosan felgyorsul, olyannyira, hogy az elmúlt hat évszázadot már nem a hanyatlás és a süllyedés, hanem egyre inkább a zuhanás és a szabadesés jellemzi. A reneszánsz, a humanizmus, a felvilágosodás a transzcendenciától való elfordulás és az egyre fokozódó földhözragadtság egymásra következő periódusai.

A középkor végét közvetlenül követő időszak tehát kiváltképpen alkalmas volt arra, hogy a keresztény spiritualitás egén kivételes fényerejű csillagok jelenjenek meg, olyannyira, hogy minden további nélkül mondhatjuk: a XIV. század a nyugati kereszténység számára a misztika aranykora volt.<sup>4</sup> A század meghatározó egyénisége kétségkívül Eckhart mester (†1326), de mellette ott van a kiemelkedő misztikusok egész sora: a költő-misztikus és Isten bolondja Jacopone da Todi (†1306), az újonnan felfedezett Marguarite Porete (†1310), Alighieri Dante (†1321), Johannes Tauler (†1361), Heinrich Suso (†1365), a *Német teológiának* (kb. 1370) és *A tudatlanság felhőjének* (kb. 1370) ismeretlen írói, Sziénai Szent Katalin (†1380), Jan van Ruusbroec (†1381) – hogy ne is említsük a tekintélyes mennyiségű pseudoeckharti és pseudotauleri irodalom úgyszintén ismeretlen szerzőit, akiknek művei gyakran egyáltalán nem maradtak el Eckhart és Tauler autentikus műveinek színvonalától.<sup>5</sup> A nyugati keresztény misztikának ilyen kiemelkedő időszaka ezt követően már csak egy volt: a spanyol *misticismo*, mely olyan rendkívüli személyiségekkel ajándékozta meg a kereszténységet és a világot, mint Avilai Szent Teréz (†1582), Miguel de Molinos (†1696), különösen pedig Keresztes Szent János (†1591).<sup>6</sup>

A szakralitással kapcsolatos mai törekvéseket két ellentmondásos tendencia jellemzi. Egyrészt mind kívülről, mind belülről óriási nyomás nehezedik az

<sup>3</sup> Minden bizonnyal nem véletlen, hogy az érett skolasztika második generációjának nagy személyiségeit (Duns Scotus †1308; William Ockham †1349) az Egyház nem avatta szentté.

<sup>4</sup> Általában a kereszténység aranykorának pedig a XIII. század tekinthető.

<sup>5</sup> Így például Tauler 137 beszédéből a modern szövegkritika mindössze 84-et fogadott el hitelesnek. A pseudotauleriana tehát mintegy ötven beszédet foglal magában, ezen kívül még néhány kisebb traktátust és egy terjedelmesebb könyvet (*A lelki szegénység könyve*). – Az eckharti és tauleri »apokrif« *corpus* egyik része ortodox volt, másik része azonban heterodox, vagyis a *Szabad szellem testvérei* nevű misztikus eretnekmozgalom produktuma (lásd lejjebb).

<sup>6</sup> Figyelemre méltó, hogy a *misticismo* – a spanyol misztikának ez az aranykora – úgyszintén a delelőpontján túljutott, túlérett spanyol világbirodalom talaján jött létre. A *misticismo*-val kapcsolatban lásd a *Világirodalmi Lexikon* azonos című szócikkét (Dorogman György – Inotai András; 8. kötet, 446–447. p.), valamint Hamvas Béla »*Santa Soledad*« című esszéjét (amely elsődlegesen Miguel de Molinos-szal foglalkozik).

Egyházra, hogy minden területen alkalmazkodjon a világhoz, egyre inkább »odalapuljon a földhöz«, és szociális szervezetté, az emberek világi törekvéseinek támaszává váljon, figyelmét pedig maradéktalanul a *homo socialis*ra összpontosítsa – egyszóval hogy folyamatosan lecsökkenjen az a rés, amely egyház és világ, szent és profán között van. Ebben a horizontális felfogásban az ember pusztán földi lényé válik, aki Istenben és az Egyházban csupán földhözkött és merőben materiális céljainak támaszát és szentesítőjét látja. Másrészt miközben az Egyház kénytelen-kelletlen engedelmessé válik ennek a nyomásnak, mindazokban, akikben komoly igény él a szentségre, a metafizikumra és az istentapasztalatra, fokozódik az elégedetlenség és a csalódottság érzése. Így az Egyház éppen azokat veszíti el, akikben még komoly transzcendentális igények élnek. Ezen a helyzeten nem segítenek azok a lelkeségi mozgalmak sem, amelyek az utóbbi időkben jelentek meg a Katolikus Egyházon belül – ezek ugyanis kevés üdítő kivételtől eltekintve nem a csendes és befelé forduló, hanem a »hangos« és kifelé forduló változatát képviselik a spiritualitásnak: Istent többnyire nem lelkük mélyén, hanem a másik emberben keresik.<sup>7</sup> Így aztán az eleven istentapasztalatra szomjazó és azt komolyan kereső keresztények tömegesen fordulnak vagy a keleti vallások egyre kétesebb tisztaságú euroamerikai adaptációihoz, vagy saját anyavallásuk egyre torzabb szektáriánus változataihoz – mert mit sem tudnak azokról a szellemi kincsekről, amelyeket saját keresztény tradíciójuk rejt, és amelyek bőségesen elegendők lennének ahhoz, hogy spirituális igényeiket kielégítsék.

Természetesen nem lehet mesterségesen újjáéleszteni a keresztény misztikát, és azon a szinten, ahogyan Európában és Amerikában a távol-keleti spiritualitás különféle változatai szinte divatba jöttek, ennek nem is volna semmi értelme. Inkább örülni kellene annak, hogy az egyetemes spiritualitásból egyedül a katolikus misztika az, ami mind a mai napig szerencsésen megmenekült attól a vulgarizációs folyamattól, amely semmilyen magasat, tisztát és szentet nem kímél. Ennek egyik nem elhanyagolható oka minden bizonnyal az, hogy míg a távol-keleti spiritualitás különféle formáit – legyen az jóga, buddhizmus, tantra, zen – aránylag könnyű volt pusztán meditációs technikává züllesztetni (s ilyen módon szinte garantálni hatástalanságukat), addig a katolikus misztika esetében ezt nem lehetett megtenni – méghozzá azért, mert az nem, vagy alig ismer a szó szoros értelmében vett meditációs gyakorlatokat.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Természetesen Isten éppúgy ott van a másik emberben, mint – első személyben fogalmazva – bennem. Mégis egészen mást jelent felfedezni Istent másvalakiben, mint önmagamban: a másik emberben csupán *tudhatom* Isten jelenlétét, önmagamban viszont *megtapasztalhatom*.

<sup>8</sup> A keleti kereszténységről ugyanez már csak korlátozott mértékben mondható el, ugyanis a



Ahhoz, hogy az ember a spiritualitás útján előrehaladhasson és ne tévedjen el, mindenütt a tiszta forráshoz kell fordulnia. A spiritualitás kereszténységen kívüli változataiban ezeket a tiszta forrásokat már mind betemették tömegtelen szeméttel, rengeteg törmeléssel, vizüket pedig a legkülönbébb szennyezőanyagokkal rontották meg.<sup>9</sup> A keresztény misztika forrása azonban mind a mai napig tiszta, és a nyugati istenkereső ember számára nincs olyan ösvény, amelyen eredményesebben és biztosabban haladhatna végső Célja felé, mint éppen a keresztény misztika ösvénye.

## I. A MISZTIKA HELYE A VALLÁSBAN

Ahhoz, hogy a XIV. századi eckhartianus misztika,<sup>10</sup> s azon belül Johannes Tauler jelentőségét felmérhessük, először néhány szó erejéig ki kell térnünk magára a misztikára. Természetesen a jelen sorok írója e Bevezetésben nem vállalkozhat arra, hogy a misztika egyre elterjedtebb vulgáris félreértelmezéseit, a misztikával szemben megnyilvánuló értetlenséget, sőt ellenérzést, valamint a különféle elfajult jelenségeknek a misztikával való azonosítását vizsgálat és kritika tárgyává tegye. Ezek ugyanis olyan vulgáris tévedések, amelyeket akár lexikonok vagy kézikönyvek segítségével is könnyűszerrel tisztázhat önmaga számára az, akiben él a tisztázás igénye.

Ami a jelen pillanatban tisztázásra szorul, az mindössze egyetlen pont: *a misztika és a vallás viszonya*.

Minden ember saját földi egzisztenciájának falai közé zárva éli életét, még ha az egyes cellák »komfortfokozata« között jelentős eltérés is van. A vallástalan és a vallásos ember között az a különbség, hogy míg az előbbi úgy gondolja, cellá-

---

hészükhazmusban/iszichazmusban a Jézus-ima bizonyos értelemben meditációs gyakorlatnak tekinthető. Valószínűleg éppen ez a meghatározó oka az ortodox spiritualitás népszerűségének Nyugaton.

<sup>9</sup> Olyannyira, hogy aki nem tudományos oldalról közeledik hozzájuk, és nem veszi a fáradságot magának, hogy megismerje az eredeti forrásokat, hanem a népszerűsítő műveken, euroamerikai irányzatokon keresztül ismerkedik meg velük, annak jó esélye van arra, hogy sose ismerje és értse meg ezeket a maguk tisztaságában, sőt véglegesen és visszavonhatatlanul eltévedjen.

<sup>10</sup> »Eckhartianusok« alatt a következő misztikusok illetve könyvek értendők: Eckhart mester (és a pseudoeckhartiana), Heinrich Suso, Johannes Tauler (és a pseudotauleriana), Theologia Deutsch és Jan van Ruusbroec. Mindazonáltal Eckharthoz erős szellemi rokonság fűzi még az őt megelőző Marguarite Porete-et, különösen pedig azt az őt több évszázaddal követő Angelus Silesiust, aki feltehetőleg Eckhart műveit nem is ismerte, hanem csak közvetlen tanítványainak írásait olvashatta.

jának falain kívül nincs semmi, a vallásos ember hisz abban, hogy az ő cellája egy végeláthatatlan összefüggésrendszerbe ágyazódik, és földi élete csupán rövidke intervalluma léte *egészének*. Ez a cella azonban nemcsak időbeli bezártságot jelent, hanem a tapasztalás és átélés leszűkülését is a fizikai világ érzéki tapasztalására, hiszen a vallástalan ember úgy gondolja, hogy természeti-kozmosz élettere földi életének és létének kizárólagos környezete. A vallásos ember is éppúgy fogoly, mint a vallástalan, mert ő is cellája falai között tölti életét – de ő őrizi magában annak tudatát, ami kívül van szűkös-szegényes világán, és cellán belüli életét, dolgait is többé-kevésbé ennek jegyében rendezi. Mert hiszen mi más lenne a vallás, mint annak tudatosítása, hogy az ember előtti perspektívák nem érnek véget a földi világ határainál?!

Létezik azonban egy embertípus, amelyik nem nyugszik bele fogságába, bezártságába, hanem állandóan azon jár az esze, hogy miképpen tudna megszökni, kiszabadulni »az érzékek poklából« (William Blake). Miközben a vallástalan ember minden energiáját cellán belüli helyzetének javítására fordítja, és feje búbjáig belemerül földi dolgaiba – legyen az munka, szórakozás, családi élet stb. –, s miközben a vallásos ember nagyjából ugyanezt teszi, csakhogy közben nem feledkezik meg arról a végeláthatatlan összefüggésrendszerről, amelybe földi élete beleágyazódik, addig a *misztikus* csak a *kiszabadulás* gondolata foglalkoztatja. Ő gyakran a »nagy szökők« életét tanulmányozza: ők hogyan csinálták, mit találtak a falakon kívül, milyen illata van az édes szabadság levegőjének? Mindezt persze nem önmagáért teszi, hanem az foglalkoztatja, hogy a nagy elődök felhalmozott tapasztalatait miképpen tudná a saját helyzetére alkalmazni. A misztikus tudja, hogy ha nem is könnyen, de *meg lehet szökni*. Hiába mondják neki a »realisták«, hogy innen úgysem lehet megszökni, várja csak ki szépen a sorát, amikor majd teste, halála pillanatában, szabadjára engedi: ő nem hajlandó ölbe tett kezekkel várni. Meg aztán őt nem is az érdekli, ami a földi lét *után* van, hanem az, ami *fölötte* van a földi létnek. Ő nem *előre* akar szaladni, hanem *fölébe* akar emelkedni adott helyzetének, itt és most akarja korlátozottságait felszámolni. Ami kivétel nélkül mindenkire menetrendszerűen vár – vagyis a halál utáni élet –, az őt nem különösebben érdekli. Ő azt űzi, ami szükségképpen csak a legkiválóbbaknak jut osztályrészül: a teremtettség világát maga mögött hagyva részesülni akar a Teremtő Tudatból, a Teremtő Létből és a Teremtő Boldogságból. Éppen ezért nincs ember, akinek ambíciója nagyobb lenne az övénél. A nagyságnak azok a formái, amelyek a világ képzeletét olyannyira meg tudják ragadni, reá nem hatnak. Nagy hadvezér, nagy gondolkozó, nagy államférfi, nagy tudós: mindezek a lehetőségek nem csábítják. Nemcsak azért nem, mert ezeket az embereket mind a teljesítményben alattuk lévőek emelik a válluk-



ra, és nagyságukban teljesen tőlük, vagyis külső tényezőktől függnék, hanem azért sem, mert ő ezeknél *végtelenszer* nagyobbra tör. Ezek mind arra vannak ítélve, hogy nagyságukat haláluk pillanatában elveszítsék – mert hiszen halálukkal elveszítik azt a közeget, amely nagyságuk feltétele volt. Kétségtelenül komoly rangot vívtak ki maguknak a »cellatársak« között – de a misztikus olyan nagyságot akar, amelyet a halál nem rabol el tőle. Ő nem az alatta lévők sokaságának, hanem a fölötte lévő Egyetlennek az elismerését akarja kivívni. Tudja, hogy aki az emberekből álló gúla legtetetején áll, annak igencsak ingatag a pozíciója, és sohasem lehet biztos abban, hogy mikor ugranak ki vagy rognak össze az alatta lévők. Nem, őt az ennyire kétséges dolgok nem érdeklik. Ő a lét egészének Végső Alapjáig akar hatolni, *Azt* akarja megismerni, *Abból* akar részesülni – méghozzá *minden mérték és akadály nélkül*. Ő a Mindennél kevesebbel nem éri be – Isten ugyanis minden elérhető értéket végtelen fokon magában foglal. A misztikus számára a Mindenhez képest minden kevés. Hajlandó mindenről lemondani, csak hogy elnyerje a Mindent: hajlandó lemondani azokról a kisebb-nagyobb dolgokról, amelyek a többieket bűvöletükben tartják. Ami őt vezeti, az az állandó, mélységes elégedetlenség, ami nem engedi, hogy bármihez is odata-padjon, bárminél is leragadjon, bármi is bűvkörébe vonja.

A misztika tehát a vallási univerzumnak az a része, amely az individuum számára a legmagasabb lehetőséget nyitja meg: *önmaga végtelen meghaladásának lehetőségét*. Magától értetődik, hogy egy ilyen lehetőséget csak roppant kevesen képesek aktualizálni a maga teljességében.<sup>11</sup> Nem elég az, hogy az ember rendelkezék a megfelelő képességekkel; élnie kell benne egy olyan elementáris igénynek is, amely sem kiinduló helyzetével, sem az Istenhez vezető út egyetlen állomásával, sem pedig Istennek mégoly hatalmas adományaival nincs megelégedve.

Az eddigiekből immár az is látszik, hogy a misztika nem esetleges függeléke, hanem *logikus beteljesedése, integráns betetőződése* a vallásnak. Úgy viszonyul a nem-misztikus vallásossághoz, mint a piramis csúcsa annak alsóbb részeihez. Ami a vallás alsóbb szintjein a hit potencialitásaként, a szakramentalitás elfátyolozottságaként és az erkölcs esendőségeként jelentkezik, az a vallás magasabb részében, a misztikában az istenismeret közvetlenségében és leplezetlenségében és a moralitás lényegi tökéletességében teljesedik be. A misztika nem más, mint a »*solus Deus*« elvének következetes, végsőkig vitt alkalmazása minden lehetséges területen és síkon. Éppen ezért a vallásosság alsóbb területeinek felfelé konver-

---

<sup>11</sup> Ez nemcsak általában az emberekre avagy a keresztényekre vonatkozik, hanem magukra a misztikusokra is: a misztikusoknak is csupán töredéke volt képes végigjárni a misztikus utat.

gáló erővonalai – az erény, az imádság, az odaadás, a teológiai tudás, a hit, remény és szeretet erővonalai – mind-mind a misztika irányába mutatnak és a misztikus élet csúcspontjában metszik egymást. Ami a vallás alsóbb formáiban metaforikus vagy gyakran csak nominális, az a misztikában a legintenzívebb tapasztalati valósággá válik.

Vitathatatlan, hogy a misztika az isteni kegyelem függvénye, és csak az ismerheti meg a misztikus életet, akit Isten erre külön hív. Csakhogy korántsem abban az értelemben függvénye az isteni kegyelemnek, ahogy egy specifikus tehetség, képesség vagy adottság az. A misztika nem elágazása – még ha egyedülállóan nagyszerű elágazása is – a vallás főágának, törzsének, mint például a rendkívüli karizmatikus képességek, hanem az ember közvetlenül Isten felé vezető útjának legfelső, legvégső szakasza. A misztika tehát nem specifikussága miatt nem általános; nem a misztika egyénre szabottsága miatt járják oly kevesen a misztika útját – hanem nehézsége miatt, s mert oly kevesen éreznek magukban indíttatást arra, hogy a legmagasabbra törjenek. Ami a vallásos embert megakadályozza abban, hogy misztikussá váljék, az alapvető elégedettsége spirituális-egzisztenciális állapotával – vagyis a transzcendentális maximalizmus hiánya. A legmagasabb csúcsokat csak rendkívül kevés ember mássza meg; az emberek döntő többségének eszébe sem jut a hegy kristálytiszta, mindenk fölé magasodó csúcsát meghódítani.

Joggal merülhet föl a kérdés, hogy ha a misztika a vallás betetőződése, akkor a szentség minek tekinthető, illetve milyen viszony van a szentség és a misztika között.

Akinek csak a legkevesebb bepillantása is van a misztika történetébe és a hagiográfiába, tudja, hogy nem minden misztikus volt szent, és nem minden szent volt misztikus. A kereszténység legnagyobb misztikusa, Eckhart mester például nem volt szent, míg olyan kimagasló szentjei, mint például Szent Atanáz, Szent Jeromos, Szent Domonkos, Szent Anzelm, nem voltak misztikusok. Ugyanakkor természetesen bőségesen található a kereszténység történetében olyan személyiségeket is, akik egyszerre voltak szentek és misztikusok, mint például Sziénai Szent Katalin vagy Szent Ágoston.

Ha eltekintünk a kanonizált szentektől, és a szentség lényegét nézzük – ami nem más, mint az erények hősi fokon való gyakorlása –, akkor egy olyan észrevételt tehetünk, amely elindíthat bennünket a szentség és a misztika egymáshoz való viszonyának tisztázásában. Amennyiben a szentséget ebben az értelemben fogjuk fel, akkor minden misztikus szükségképpen szent, ám ahhoz, hogy valaki szent legyen, nem szükséges misztikusnak lennie. Annak ugyanis, hogy valaki a misztika útját járja, előfeltétele *a lényegi értelemben vett szentség*, a szentség *benső*



*lényegének* birtoklása. Ugyanez fordítva viszont már nem mondható el: nincs egy külön »lényegi értelemben vett misztika«, amely előfeltétele lehetne a szentségnek.

A szentség a vallás alsóbb formáinak *betetőződése*, vagyis egy tökéletes fokon gyakorolt vallásosság. A misztika ellenben nemcsak betetőződése, hanem egyúttal *meghaladása* is a vallásosságnak, illetve a vallásosság tökéletes formájának, a szentségnek: átlépés egy új dimenzióba. A szentség *emberi tökéletesség*, ámde a misztika: *isteni tökéletesség*. A szent az emberi állapotban csíraszerűen benne rejlő legmagasabb lehetőségeket aktualizálja, a misztikus ellenben azokat a lehetőségeket, amelyek nem az ember ember voltából fakadnak, hanem az ember Istenbe gyökerezettségéből: a minden emberben benne rejlő Isteni Magból. Az egyik emberi tökéletesség, a másik isteni tökéletesség. A misztikus számára tökéletessé válni annyi, mint meghaladni az emberi korlátozottságokat, annyi, mint istenivé válni. A szentség felsőfokú rendezettség, de a misztika megszabadulás és szabadság attól, amit a szentség hordoz: megszabadulás a felsőfokú rendtől, és átlépés a szabadság birodalmába – mert a szabadság birodalmába csak a felsőfokú rendezettség szintjéről lehet átlépni. Valójában egyedül a misztikusnak szól az a mondás, hogy »szeress, és tégy azt, amit akarsz«. Akik egyszerre voltak szentek és misztikusok – mint például Keresztes Szent János –, és mindkettőt ismerték, félreérthetetlenül kifejezték, hogy a misztika összehasonlíthatatlanul magasabb szintet képvisel, mint a nem-misztikus szentség.

Hogy mit jelent a misztika általában a vallásossághoz és a legmagasabb rendű emberi tudáshoz képest, azt a kereszténység két kiválóságának, Szent Pálnak és Aquinói Szent Tamásnak az esete példázza.

Amikor Szent Pált a korintusi egyház bizonyos jelenségei arra készítették, hogy tekintélyének megerősítése érdekében felhívja olvasói figyelmét élete rendkívüli tetteire, eseményeire és teljesítményeire, akkor e »kikényszerített dicsekvés« kapcsán számos dolog után végül szót ejtett arról is, amit ő élete legnagyobb eseményének tekintett: a harmadik égbe való elragadtatásáról, amelynek során messze túljutva érzékein egy emberfeletti és közölhetetlen belátás birtokába jutott.<sup>12</sup> Leírásából egyrészt kiderül, hogy itt egy réges-régi, egyszeri miszti-

---

<sup>12</sup> »...elragadtatott a paradicsomba, és titokzatos szavakat hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondania« (2Kor 12,4). Egészen pontosan így hangzik Pál szövege: »Elragadtatott a Paradicsomba, és *nem kimondható* szavakat hallott, amelyeket *nem szabad az emberekkel közölni*.« A görög *arrétosz* ugyanis valójában nem azt jelenti, hogy »titokzatos«, hanem azt, hogy »nem kimondható« – akár abban az értelemben, hogy nem *lehet* kimondani, akár abban, hogy nem *szabad* kimondani. A mondat befejezése alapján azonban világos, hogy az utóbbi jelentésben kell értenünk ezt a kifejezést (noha minden bizonnyal az előbbi is igaz lenne). Ez azt jelenti,

kus élményről van szó, másrészt pedig hogy ez az érzékfölötti tapasztalat olyan erős benyomást gyakorolt rá, hogy még tizennégy év távlatából is a legnagyobb áhítat hangján szólt róla.

Ami pedig Aquinói Szent Tamást illeti, a kereszténység történelmének e legnagyobb hatású teológusa, filozófusa, a középkori keresztény bölcséletnek e leg-erősebb fényű csillaga élete utolsó évében misztikus élményben részesült, amelynek hatására felhagyott az írással, mert ráébredt addigi irodalmi tevékenységének súlytalanságára és hiábavalóságára: »Mindaz, amit írtam, immár csak pelyvának tűnik előttem ahhoz képest, amit láttam és amilyen kinyilatkoztatást kaptam« – mondta titkárának.<sup>13</sup> És nem lehet eléggé hangsúlyozni: ezt nem egy közepszerű teológus mondta, hanem az a *doctor angelicus*, aki a keresztény bölcsélet vitathatatlanul legnagyobb alakja volt, s akinél autentikusabb tanúbizonyságot a bölcsélet és a misztika, a racionális-intellektuális istenismeret és a misztikus istenismeret egymáshoz való viszonyának meghatározásában remélni sem lehetne. Sajnálatos módon Szent Tamásnak erről a misztikus élményéről keveset tudunk, az azonban bizonyos, hogy ennek eredményeképpen olyan szupraracionális tudásra tett szert, amelyhez képest korábbi tudása elveszítette minden jelentőségét és súlyát. Szent Pált parafrázálva nyugodtan mondhatjuk, hogy Szent Tamás ennek az érzék- és értelemfölötti tapasztalatnak a nyomán olyan érzék- és értelemfölötti tudásra jutott, amelyet nem szabad, és talán nem is lehet szavakba foglalni.<sup>14</sup>

Kétségtelen, hogy Eckhart, Tauler vagy Suso nem mérhetők Szent Pálhoz vagy Szent Tamáshoz a kereszténységhez való hozzájárulásuk szempontjából – ám a létezésnek és a tudásnak az a birodalma, amely e szentek előtt életük során csupán egyetlenegyszer nyitotta meg kapuit, Eckhart mester és tanítványai előtt – legalábbis attól fogva, hogy Célba értek a misztikus úton – folyamatosan nyitva állt és hozzáférhető volt. Ha a külsőleges és alacsonyabb szempontokat figyelmen kívül hagyjuk, és csak a legbelsőbb és legmagasabb szempontokat nézzük – *azokat, amelyeket maga Szent Pál és Szent Tamás is a legmagasabbra érté-*

---

hogy elragadtatása során Szent Pál egy olyan titkos tudás – joggal mondhatjuk: *gnószisz* – birtokába jutott, amelyet nem oszthatott meg másokkal, vagyis amelynek befogadására alkalmatlannak találta keresztény környezetét, s amely ilyen módon áthagyományozódott tanításából is hiányzik.

<sup>13</sup> Walter Nigg: *Szerzetesek titkai*, 346. p.

<sup>14</sup> Legalábbis ezt ő meg sem kísérelte. – Nem árt megjegyeznünk, hogy Szent Tamást akkor is szentté avatták volna, ha nem részesült volna e misztikus tapasztalatban. Ám könnyen meglehet, hogy ha az Angyali Doktor misztikus tapasztalatát követően még hosszabb ideig élt volna, és a misztikus úton is továbbhaladt volna, nem avatják szentté – éppen azért, mert szentté avatásának alapját, saját bölcséleti tevékenységét és életművét immár semmibe vette.



*kelt* –, akkor viszont ők azok, akik messze elmaradtak a három XIV. századi dominikánus misztikus mögött. A misztika ugyanis – mint ezt Szent Pál burkoltan, Szent Tamás azonban nyíltan is kifejezésre juttatta – az ember legmagasabb lehetőségeinek aktualizálását jelenti mind az élet, mind a tudás, mind a boldogság vonatkozásában.

Ahhoz, hogy a misztika és a vallás többi formája közötti különbséget helyesen lássuk, még két dologra szükséges kitérnünk. Ezek közül az első az, hogy míg a vallás nem-misztikus formái lényegileg *állapotok*, addig a misztika *út*. A misztikus élete szakadatlan úton járás, ám ez az út nem vízszintes, hanem folyamatosan emelkedő út. A *par excellence* misztikus út a hegycsúcsra felvezető út: a Kármel-hegy útja. A misztikus út bejárásához óriási belső energiák szükségesek, hiszen minden egyes szintemelkedés egy korábban meghódított szint meghaladását feltételezi. Lényegileg ez az út az ember önmagától való eltávolodásának és Istenhez való emelkedő közeledésének útja.

A vallás nem-misztikus formái ezzel szemben nem tekinthetők útnak. Az ezeket képviselő ember nem úton járó ember, hanem olyan ember, aki jó, erkölcsös és vallásos akar lenni, meg akar szabadulni a bűneitől vagy – ritkábban – meg akar térni. Ő egy bizonyos, számára kedvező *állapotba* szeretne eljutni, vagy élete addigi irányát akarja megfordítani (»megtérés«). A misztikus számára azonban minden állapot egyúttal *állomás* is, amit csak azért ér el, hogy aztán túlhaladjon rajta.<sup>15</sup> Kétségtelen, hogy az »út«-metaforát a vallás minden szintjén és formájában használják. Az is kétségtelen, hogy sokan tekintik az életet egy olyan útnak, amely Isten felé vezet. Ez az út-értelmezés azonban alapvetően különbözik a misztikus út-értelmezéstől. Míg ugyanis az előbbi értelmezés szerint az út egy időbeli intervallum, és a keresztény ember egyszerűen évei sokasodásával közeledik reménybeli végső beteljesedéséhez a mennyek országában (s ilyen módon kivétel nélkül minden ember úton járónak tekinthető azon egyszerű oknál fogva, hogy egyszer megszületett és valamikor majd meg fog halni), addig az utóbbi egy állandó létszintemelkedést jelent: a misztikus nem időben kerül egyre közelebb Istenhez, hanem ontikusan. Természetesen ez az ontikus emelkedés időben megy végbe, de lényegét nem az időbeli közeledés adja.

---

<sup>15</sup> Számos misztikus megfogalmazta, hogy a misztikus úton való előrehaladás annyira szembevetendő, hogy vannak időszakok, amikor az naponta megtapasztalható. Amikor például Eckhartot (aki azon a véleményen volt, hogy csak az méltó Istenre, aki szüntelenül tör előre) megkérdezték arról, hogy mi volt a legnagyobb ajándék, amit Istentől kapott, akkor ő azt mondta: »Három ilyen van. Az első az érzéki vágyak és örömök megszűnése. A második az, hogy mindenben, amit teszek, isteni fény világosít meg. A harmadik pedig az, hogy erényben, kegyelemben és boldogságban naponta növekszem és megújulok« (Franz Pfeiffer [szerk.]: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts II.*, 603. p.).

A másik lényeges különbség az, hogy míg a nem-misztikus vallásosságban Isten egy külső lény, addig a misztika számára *belső valóság*. Éppen ezért az Isten felé vezető út egyszersmind egy befelé, az emberi személy középpontja felé vezető út is. Kétségtelen, hogy a nem-misztikus vallásosság is – legalábbis kvalifikáltabb változataiban – tisztában van azzal, hogy Isten a lélek mélyén rejtőzik. Ám ez nem jelent többet egy pusztán informatív tudásnál, mely sem a hívő vallásos életének alapjellegét nem fogja megváltoztatni, sem pedig egy irányultságbeli fordulatot, vagyis befelé fordulást nem fog eredményezni. Hogy a vallásos ember Istennek ezt a bennelakozását mennyire nem gondolja komolyan, az jól látszik abból, hogy míg azt, hogy Isten bennünk van, többé-kevésbé minden józan és értelmes keresztény elfogadja, addig azt, hogy a mennyország is bennünk van, mint képtelen dolgot utasítanak el – holott a mennyek országa, az az isteni birodalom, mely végső otthona az üdvözült lelkeknek, szükségképpen ott van, ahol Isten is van. És ami különösképpen fontos ebben az összefüggésben: még ha el is fogadja a vallásos ember, hogy Isten őbenne van, nem merül fel számára az a kérdés, hogy miképpen lehet oly messzire tőle az, aki benne van – pedig éppen ebből a kérdésből kiindulva ébredhetne rá számos olyan dologra, amely aztán beállítottságának megváltozását eredményezhetné.

Alapelvként lehet megfogalmazni, hogy ami a nem-misztikus vallásosság számára kint van, az a misztikus vallásosság számára bent van.<sup>16</sup> A misztika számára Isten bennelakozása a lélekben *meghatározó erejű tény*. Nincs misztikus, aki ezt valamilyen formában ne fejezte volna ki. Szent Ágoston például azt mondja: »Ne fordulj kifelé, térj be önmagadba; a belső emberben lakozik az Igazság. És ha saját változékony természetedet fölfedezed, haladj túl önmagadon is. De ne feledd el, hogy még itt sem állhatsz meg: túl kell menned az okoskodó értelmén is. Oda igyekezz tehát, ahonnan magának az értelemnek a fénye források.<sup>17</sup> Hasonlóképpen félreérthetetlenül fogalmaz Szent Bernát is: »Az ember számára felhágni Istenhez annyi, mint belépni önmaga mélyére. Mert az, aki bensőleg belép és befelé fordulva behatol önmagába, fölébe emelkedik önmagának és túljut önmagán – és az ilyen ember az, aki valóban felhág Istenhez.«<sup>18</sup> Ehhez már csak Johannes Tauler kijelentését kell hozzátennünk, aki egy szíven ütő képen fogalmazza meg a misztikus tételt: »A kárhozottak legnagyobb büntetése az lesz, hogy látni fogják magukban Isten országát, de nem lesznek képesek belépni

<sup>16</sup> Vagy hogy még pontosabban fogalmazzunk: Ami a nem-misztikus vallásosság számára lent van, az a misztikus vallásosság számára kint van; és ami az előbbi számára fent van, az az utóbbi számára bent van.

<sup>17</sup> Puskely Mária: *Akik hittek a szeretetben*, 233. p.

<sup>18</sup> Evelyn Underhill: *Mysticism*, 304. p.



oda.<sup>19</sup> A misztika tehát abban különbözik a hétköznapi vallásosságtól, hogy míg ez utóbbi Istent a tárgyi világ felé fordulva keresi, addig a misztika az alanyi világ gyökere felé fordulva, sőt az individuális alanyiságon is túlhaladva kutatja Őt. Az egyik számára Isten azért végtelenül transzcendens, mert végtelenül transzcendens; a másik számára pedig azért végtelenül transzcendens, mert végtelenül immanens. Isten ugyanis nem egy objektum – még ha személyes objektum is (»Te«) –, hanem az az Univerzális Szubjektum, Aki minden szubjektum végső Alanya, minden tudat végső Gyökere, minden létező végső Alapja, az egész világ végső Fundamentuma, minden megismerés végső Forrása. Ezért elérhető Isten az ember számára: mert transzcendens volta immanenciájában gyökerezik; ha ugyanis transzcendenciájában valósulna meg, vagyis ha az embernek a tárgyi világ felé fordulva kellene elérnie Istent, akkor Isten az ember korlátozott képességei miatt sohasem lenne elérhető, avagy elérése csupán a megfelelő érzékenységű és képességű eszközökön múlna.<sup>20</sup>

Ebből a két különbségből is látszik, hogy a hétköznapi vallásosság olyan, mintha a misztika elerőtlenedett változata lenne; vagy másképpen megfogalmazva: ami az utóbbiban eleven valóság, az az előbbiben csupán metafora avagy halvány visszfény. »Szeretet«, »lélek«, »Isten«, »odaadás«, »béke«, »lelkiismeret«, »imádság«, »örökkévalóság«, »lelki szegénység«, »Isten megismerése«, »Isten akarat« stb.: ezek a fogalmak a hétköznapi vallásosságban mind csupán halvány visszfényei misztikus megfelelőiknek. A nem-misztikus vallásosság és a misztika éppen ezért olyan viszonyban van egymással, mint a színes virág és az érett, mézédés gyümölcs: az egyik csak ígéri azt, amit a másik be is teljesít.

---

<sup>19</sup> Lásd a 30. szentbeszéd 1. jegyzetét. Ezek szerint a földi ember helyzete csupán annyival jobb a kárhozottnál, hogy ő nem látja magában Isten országát – még ha esetenként tudja is, hogy ott van.

<sup>20</sup> Természetesen egy ilyen isten nem is lenne Isten, mert egyszerűen a tárgyi világ egyik objektuma volna (»a sok közül az egyik«). Egy tárgyiasítható isten szükségképpen része lenne a tárgyi világnak, s így csupán rész-léttel rendelkezne. Éppen ez az a pont, ahol a misztika és az okkultizmus oly radikálisan különbözik egymástól. Ugyanis mindkettő a rejtettet, az elzártat kutatja (gör. *müsztikosz* = titkos; lat. *occultus* = elrejtett), csakhogy míg az okkultizmus rejtettje, mivel a tárgyi világ része, az érzékek »meghosszabbítása« és »megnyújtása« (»extraszensz«) révén fedhető fel, a misztika rejtettje – s ekképpen Maga a Legrejtettebb is – éppen hogy az érzékek visszafogása, majd *mindennemű* érzékelés felszámolása révén érhető el.

## II. ECKHART – SUSO – TAULER<sup>21</sup>

Aquinói Szent Tamás misztikus tapasztalatát egy olyan ujjként lehet értelmeznünk, ami túlmutatva a skolasztikán a misztikára irányítja tekintetünket. Ha élete végén is, de az Angyali Doktor világosan felismerte a bölcseleti istenismeret és a misztikus istenismeret szélsőséges összemérhetetlenségét. Azok, akik Szent Tamás bölcseleti rendszerét továbbvitték, azt vitték tovább, amit ő egy hasonlíthatatlanul magasabb rendű tudás fényében »pelyvának« minősített.<sup>22</sup> Voltak azonban a Domonkos-renden belül olyanok is, akik nem a bölcselet, hanem a misztikus Szent Tamás örökségét folytatták – vagyis *ott kezdték el, ahol szent Tamás befejezte.*<sup>23</sup> Eckhart mester (1260–1327), eredeti nevén Johannes Eckhart von Hochheim nemcsak a középkori keresztény misztikának, hanem magának a kereszténységnek is az egyik legrendkívülőbb alakja. Eckhart mint skolasztikus teológus – mert az *is* volt – egyáltalán nem volt kiemelkedő jelentőségű; mint misztikus és misztikus gondolkozó azonban nemcsak keresztény, hanem egyetemes vonatkozásban is egyedülállónak tekinthető.<sup>24</sup> Eckhart az emberről, a világról és az Istenről való tudásnak olyan mélységeit nyitotta meg az európai ember előtt, amelyek mindaddig szinte teljesen ismeretlenek voltak előtte. A lényegyet telibe találva nem véletlenül mondta róla egy korabeli krónikás: »Ő az, aki elől Isten semmit sem rejtett el.«<sup>25</sup> Noha Eckhart nem foglalta

---

<sup>21</sup> E három misztikussal kapcsolatban lásd Walter Nigg *A misztika három csillaga* című munkáját, valamint Puskely Mária *Árpádházi Boldog Erzsébet* című könyvének a Rajna-vidéki misztikusokkal foglalkozó részét (»Töss lelkiisége és a Rajna-vidéki misztika«, 87–104. p.), ahol a szerző néhány ecsetvonással kiváló képet fest a három Rajna menti misztikusról. Ugyanez mondható el Walter Nigg *A szerzetesek titkai* című munkájának a dominikánus misztikával foglalkozó részéről (347–354. p.). Szépen írja Nigg, hogy »a legbódítóbb illat, amelynek édességét és erejét emberi nyelv ki nem fejezheti, a prédikátor rend misztikájából áradt« (347. p.).

<sup>22</sup> Természetesen *nem ennek a fényében* a bölcseleti és teológiai istenismeret az egyik legmagasabb értéket képviseli.

<sup>23</sup> E differenciált megközelítés fényében egyszerre kell elfogadni és elutasítani Hans Urs von Balthasar megállapítását, miszerint »azokat a hatalmas erőfeszítéseket, amelyeket Tamás tett, Eckhart mester misztikája láthatólag egy az egyben szögre akasztotta« (*Theo-Drama*, 551. p.). Von Balthasar Eckhart-ellenessége egyébiránt szoros összefüggésben van azzal az eredendő idegenkedéssel, amellyel a szentignáci szellemiség viseltetik a *theologia negativa* mindennemű megnyilvánulásával szemben.

<sup>24</sup> E tekintetben egyedül az indiai Sankarácsárja és az arab Ibn al-Arabí mérhető hozzá.

<sup>25</sup> Aforizmáinak felvezető szövege Franz Pfeiffer szövegkiadásában (*Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts II.*, 601. p.). Újabban (2001) éppen ezen a címen írt Eckhart-ról könyvet a nyugati keresztény misztika egyik legalaposabb szakértője, Bernard McGinn: *The Man from Whom God Hid Nothing*.



rendszerbe tanítását, mégis ő volt az, aki véghezvitte azt, amire rendtársának és nagy elődjének, Szent Tamásnak már nem maradt ideje: e misztikus, *ergo* kifejezhetetlen és differenciálatlan isteni tudást megpróbálta emberi nyelvre fordítani. Az utókor ezt – nem minden malícia nélkül – »spekulatív misztikának« nevezte. Mi szívesebben hívjuk metafizikának. Az ebben az értelemben felfogott metafizika abban különbözik a teológiától, hogy míg a teológia az individuum teológiai hagyománnyal való találkozásából nő ki, addig a metafizika a teológiai hagyományban benne élő individuum és Isten találkozásából fakad. Eckhart misztikája nem fulladt teozófiába, mint Jakob Böhméé vagy a történelmi gnoszticizmusé, hanem a legtisztább, minden sallangtól mentes metafizikai tudás formáját öltötte magára. A kereszténységben Eckhart előtt csak nagyon kevesen alkottak metafizikát (Evagriosz Pontikosz [†399], Hitvalló Szent Maximosz [†662], Scotus Eriugena [†877], Nikétasz Sztétathosz [†105?]) –, ám ezek mélysége korántsem éri el az eckharti metafizika mélységét.

Eckhart írásain, beszédein, és közvetlen tanítványain keresztül felmérhetetlen hatást gyakorolt a XIV–XV. századi misztikára, azon keresztül pedig a misztika későbbi alakulására. Még ha nem is volt előzmények nélküli, de mindenképpen egy *új kezdetet* képviselt: olyan hangot ütött meg, mely eladdig ismeretlen volt a nyugati kereszténységben.<sup>26</sup> Mivel azonban Eckhartot elítélték, és gondolatai sokszor jelentékeny mértékben túllépték az ortodoxia határait, ennek a hatásnak elsősorban nem közvetlenül ő maga volt a forrása, hanem tanítványai, mindezekelőtt pedig két leghíresebb, nála sokkal inkább ortodox nyelvezetet használó tanítványa: Heinrich Suso és Johannes Tauler.

Heinrich Seuse/Suso (1295/1296–1366),<sup>27</sup> aki Eckhart mesternek személyes tanítványa volt, első művét, *Az Igazság könyvét* mestere védelmében írta. A hu-

<sup>26</sup> Noha Eckhart egy új kezdetet képviselt a misztika történetében (tágabb értelemben pedig az egész kereszténység történetében), mégsem volt teljesen előzmények nélküli: egy 1310-ben Párizsban eretnakség vádjával megégetett francia begina, Marguarite Porete művében (*Az egyszerű [megsemmisült] lelkek tüköre*) jó néhány fontos eckharti gondolat vagy csíraállapotában, vagy már kibontva megtalálható.

<sup>27</sup> A két névváltozat közül német nyelvterületen a Seuse, másutt inkább a Suso használatos. Suso eredeti neve Heinrich von Berg volt, de édesanyja iránti tiszteletből felvette az ő leánykori nevét, mely »Sus« vagy »Süs« lehetett. Susóval kapcsolatban lásd Winfried Zeller bevezetését a *Suso misztikus írásai* című kötethez (5–10. p.). Itt kell megemlítenünk, hogy Kulcsár F. Imre Suso-fordítása a magyar vallási-bölcseleti fordításirodalom kiemelkedő teljesítménye, amelyet minden bizonnyal maga Suso is műve legkedvesebb fordításai között tart számon. Ráadásul a fordítónak volt bátorsága revideálni azt a Suso-irodalomban szétében-hosszában elterjedt sztereotípiát is, miszerint a »bölcselelő Suso« csupán másodlagos és elhanyagolható jelenség a »költő Susóhoz« képest.

szonéves fiatalember ebben a műben nemcsak célba ért misztikusként jelenik meg, hanem elsőrendű metafizikai gondolkozóként is. A mai Suso-irodalom azonban azt az álláspontot képviseli, hogy ezért a nyelvezetért Eckhartot terheli a felelősség: Suso egyszerűen ekkor még nem volt képes kivonni magát az erősen metafizikus eckharti gondolkodásmód és nyelvezet hatása alól, ugyanis ezt követően írott művei inkább a hagyományos misztikus lelkeségi irodalom körébe tartoznak. Hogy ez az értelmezés mennyire felületes, arra nézve elegendő csak megnézni Suso utolsó írásának, önéletrajzának utolsó nyolc fejezetét (46–53.),<sup>28</sup> mely bizonyos értelemben Suso spirituális testamentumaként félreérthetetlenül bizonyítja szerzőjének nagyon erős metafizikai irányultságát.

Ami tehát Susót kiemeli a misztikusok sorából, az egyrészt metafizikai érzéke, másrészt viszont személyessége és nyelvezetének költőisége. Önéletrajzán keresztül – mely az első német nyelvű önéletrajz – beleláthatunk egy misztikus életébe, belső tapasztalataiba és külső megpróbáltatásaiba; láthatjuk, hogyan és milyen módon igyekezett egyre inkább előre jutni a misztikus úton. Ugyanakkor egy másik művének, *Az Örök Bölcsesség könyvének* latin változata (*Horologium Sapientiae*) a *Legenda Aurea* és a *Krisztus követése* mellett a középkor egyik legkedveltebb vallásos olvasmánya lett, olyannyira, hogy még korabeli magyar fordítása is készült, amely a *Nagyszombati kódexben* (1512) maradt fenn.<sup>29</sup>

A XIV. századi misztika dominikánus triászának harmadik tagja, a jelen könyv szerzője, Johannes Tauler (ejtsd: *tauler*)<sup>30</sup> feltehetőleg nem állt személyes kapcsolatban Eckhart mesterrel, mint Suso, de beszédeit, előadásait valószínűleg hallgatta, és később írásait, lejegyzett beszédeit is olvasta. Ennek oka talán az lehetett, hogy Susóval ellentétben Tauler lassan érő személyiség volt, akinek ahhoz, hogy feljusson a misztikus élet csúcsára, ötven évre volt szüksége. Míg Eckhart és Suso önálló, latin és német nyelvű műveket írt, Tauler csupán beszédekben fogalmazta meg tanítását. Ha Eckhartot elsődlegesen a misztikus tapasztalatban feltáruló metafizikai Igazság érdekelte, Susót a misztikus tapasztalat nyomán megnyíló isteni Élet, akkor Tauler érdeklődésének középpontjában az az Út áll, amelyen az ember eljuthat az isteni Igazsághoz és Élethez. Tauler

<sup>28</sup> A magyar fordítás csak a 49. fejezetről közli e részt.

<sup>29</sup> Lásd Vargha Damján: *Suso Henrik Amand a magyar kódexirodalomban*. Valószínűleg ez összefüggésben áll azzal, hogy a dominikánus triászból egyedül Susót kanonizálták. Lásd Temel M. Amata: *Szent Domonkos szerzetesrend szentjei és boldogjai*, 31–34. p. (»Seuzo Boldog Henrik hitvalló«).

<sup>30</sup> Taulerrel kapcsolatban magyar nyelven Walter Nigg és Puszkely Mária fentebb említett kötetein kívül lásd még Danczi Villebald Tauler-tanulmányát. Magyar nyelven Tauler korábban csak egy alkalommal jelent meg: a Hamvas Béla által szerkesztett *Anthologia humanában* (»Az isteni világról« [Vetter 4], 130–132. p.; fordította Mándy Stefánia).



íz-ig-vérig lelkipásztor volt, aki minden egyes beszédében azt tartotta szem előtt, miképpen tudná hallgatóit a misztikus Útra irányítani, illetve a misztikus Úton továbbvezetni. Hármójuk közül ezért ma Tauler a legkevésbé népszerű: ugyanis míg a mai ember lebilincselve áll az eckharti metafizika mélységei és magasságai előtt, elbűvölten szemléli az isteni Élet susói vízióját, Taulerrel már nem tud mit kezdeni, mivel éppúgy hiányzik belőle a Cél tudata, mint a folytonos önmeghaladás igénye. Az Út ismerete az embernek sem az intellektuális, sem az esztétikai szomjúságát nem oltja. Az Út csupán egyetlen dologra való: arra, hogy járjanak rajta. A tauleri életmű egész egyszerűen nem engedi meg, hogy pusztá tárgyként kezeljék, mint ahogy azt az eckharti vagy susói életművel oly gyakran megteszik.<sup>31</sup> Tauler beszédei egzisztenciális lépések megtételére készítetik hallgatóit, olvasóit – mert egyetlen értelmük ez. Kétségtelenül létezik Tauler beszédeinek egy devocionális-»épületes« olvasata is. Ehhez azonban az embernek komoly akadályokat kell leküzdenie: egyszerűen nem szabad tudomást vennie Tauler beszédeinek bizonyos részeiről. Itt nem elsősorban a nyilvánvalóan misztikus részletekről van szó, de még csak nem is azokról a szakaszokról, amelyeken félreismerhetetlenül átüt az eckhartiánus metafizika. Aminek szisztematikus ignorálását a devocionális olvasat megköveteli, az éppen e hitbuzgalmi attitűd kritikája. Tauler ugyanis fáradhatatlanul és élesen támadta ezt a fajta vallásgyakorlatot, a vallásnak és különféle megnyilvánulásainak ezt az olvasatát, még hozzá nemcsak elégtelensége miatt, hanem igen gyakori torzulásai miatt is. Egyszóval Taulerben jóval kevesebb az, amire a keresztény vagy nem keresztény, vallásos vagy vallástalan olvasónak ráirányulhatna a figyelme. Ugyanakkor e misztikus triászból éppen Tauler az, akinek a legerősebb ébresztő, felrázó hatása van, és aki a leginkább alkalmas arra, hogy utat mutasson azok számára, akinek céljai magasabban vannak a hétköznapi vallásos céloknál. Hogy miért ő a legalkalmasabb e szerepre, arra életútja is vet némi fényt.

Habár kora hírneves prédikátorának számított, Johannes Tauler életéről igen keveset tudunk.<sup>32</sup> Kétségtelenül szimbolikus kifejeződése ez annak a névtelenségnek, a személyiség ama háttérbe szorításának, amely integráns eleme volt a tauleri életprogramnak (lásd 31. szb.). Tauler 1300 körül, egy jómódú polgárcsalád gyermekeként született Strassburgban. Igen fiatalon, 15. életéve körül je-

<sup>31</sup> Ez az egyik oka annak, hogy a szekunder Tauler-irodalom nagysága nem mérhető a szekunder Eckhart- vagy Suso-irodaloméhoz.

<sup>32</sup> Ugyan fennmaradt egy figyelemre méltó és terjedelmes tradicionális Tauler-életrajz (*Tiszteletreméltó Johannes Tauler doktor története és élete*), ám ennek hitelességét a modern kritika nem fogadta el. Az életrajzi adatok forrása elsődlegesen Louise Gnädinger »Tauler«-szócikke a *Dictionnaire de spiritualité*ből.

lentkezett a dominikánusok strassburgi konventjébe<sup>33</sup> – meglehet, hogy éppen abban az évben (1314), amikor Eckhart mester is odakerült.

Noha Eckhart egészen 1323-ig Strassburgban maradt, és Tauler bizonyára többször is hallhatta őt beszélni a szószékről, úgy tűnik, hogy nem alakult ki közöttük személyes mesteri-tanítványi kapcsolat. Ennek csupán egyetlen oka lehetett: Tauler – mint ahogy egyik beszédéből ki is derül (11. szb.) – spirituális értelemben későn érő típus volt, s így akkoriban, tízes évei második felében és húszas évei elején még nagyon messze állt a komoly misztikus törekvéstől.<sup>34</sup> Mindenesetre az Eckhart mester által lelkébe ültetett mag nem hullott köves talajra, hanem szépen lassan kicsírázott, szárba szökött és végül hatalmas fává terelődött, hogy még az ég madarainak is otthont adjon. És ez az, ami Taulert kiváltképpen alkalmassá teszi arra, hogy vezetőjévé legyen azoknak, akiknek a törekvései messze túlmutatnak a jól ismert vallásos célokon. Míg ugyanis Eckhart egy olyan emberfölötti ember benyomását kelti, akit csak egyszeri és megismételhetetlen jelenségként lehet értékelni, Suso pedig született misztikus volt, aki már fiatalon felért a Kármel-hegy csúcsára, addig Tauler bizonyos szempontból hétköznapi ember volt, akinek csupán lassan, sok-sok küzdelem, kudarc és próbálkozás árán sikerült átültetnie saját életgyakorlatába azt, amivel teoretikusan minden bizonnyal már húszas-harmincas éveiben is tisztában volt. Tauler ilyen módon nagyon is tisztában lehetett az akadályokkal és buktatókkal, azokkal a mellékvágányokkal, amelyek a misztikus út vándorát előrehaladásában akadályozzák vagy félrevezetik. Lélekvezetési tapasztalat dolgában éppen ezért mindenképpen fölötte áll két misztikus rendtársának, és e tekintetben az egész nyugati keresztény világban alighanem csupán egyetlen ember múlja őt felül: Keresztes Szent János.<sup>35</sup> Sajnálatos módon azonban ez a lélekvezetési tapasztalat csak beszédek formájában maradt meg, és nem öltötte írott könyv formáját.

<sup>33</sup> A Domonkos-rendben a felvételi korhatár 15 év volt. Engedményt csak különleges alkalmakkor tettek, mint például Suso esetében, aki 14 éves korában került a konstanzi dominikánus kolostorba.

<sup>34</sup> Ellentétben Susóval, aki úgyszintén fiatalon – húszas évei második felében – ismerkedett meg Eckhart mesterrel, akinek személyes tanítványává is vált.

<sup>35</sup> Ez természetesen nem jelenti Eckhart és Suso alábecsülését a lélekvezetés vonatkozásában. Eckhart *Útmutató beszédek* című könyvecskéje rendkívüli fontosságú spirituális útmutató mű. Keresztes Szent János *A Kármel-hegy útja* című monumentális munkáját alaposság, rendszeresség és mélység vonatkozásában azonban nemcsak keresztény, hanem egyetemes vallástörténeti összefüggésben is az első hely illeti meg a hasonló célkitűzésű művek között. Amennyire fölébe magasodik mindenkinek Eckhart mester a misztikus metafizika vonatkozásában, annyira fölébe magasodik mindenkinek Keresztes Szent János a misztikus lélekvezetés tekintetében.



Az egy (esetleg két) éves noviciátust és az ezt követő minimum hét éves képzési időszakot Tauler feltehetőleg szülővárosában töltötte. A dominikánus novíciusok szokásos képzése három év logikai (*philosophia rationalis*), két év filozófiai (*philosophia naturalis*) és úgyszintén két év teológiai (*studium theologiae particularis*) tanulmányt jelentett. Hogy mikor szentelték fel, arra vonatkozólag semmiféle információval nem rendelkezünk. Mindenesetre feladata ezt követően a strassburgi és Strassburg környéki apácakolostorok és beginaközösségek tagjainak lelki irányítása volt, ami éppúgy jelentett misézést és prédikálást, mint gyóntatást és személyes lelkivezetést. Természetesen a kolostorokhoz tartozó templomokat – különösen ünnepnapokon – világiak is látogathatták, sőt Tauler időnként minden bizonnyal világi hallgatóság előtt is tartott beszédeket. 1339-ben azonban a XXII. János pápa és IV. (Bajor) Lajos német-római császár közötti viszálykodás miatt a strassburgi dominikánusoknak el kellett hagyniuk városukat.<sup>36</sup> Tauler ekkor Bázélbe került, és egészen 1347-ig ott is maradt, noha még bázeli tartózkodása legelején néhány hónapra Kölnbe utazott (talán hogy elmélyítse Eckhart-tanulmányait). Valószínűleg ez az időszak döntő lehetett belső formálódásának tekintetében. Tauler ekkor járt negyvenes éveiben, és a már említett beszédében úgy fogalmazott, hogy éppen ez az az időszak, amikor a misztikus út vándorának végre sikerül önmaga fölé kerekednie, a belső nyugalmat és kiegyensúlyozottságot elérve Istenbe formálódnia. Erősen valószínűsíthető, hogy éppen ekkoriban került szorosabb kapcsolatba Susóval is, aki jóval előtte járt a szellemi úton, s így Tauler számára ez a kapcsolat minden bizonnyal erősen inspiráló lehetett. Bázeli tartózkodásának végén Tauler hosszabb időre ellátogatott Kölnbe is. Konkrétan semmit nem tudunk ennek az utazásnak az okáról, de egészen biztos, hogy kölni tartózkodásának legfontosabb eleme az volt, hogy felvette a kapcsolatot Eckhart mester ottani tanítványaival.

Suso első művének, *Az Igazság könyvének* 6. fejezete kiválóan példázza, hogy Eckhart mester tanítványaiból és követőiből miképpen alakult ki egy ortodox és egy heterodox misztikus mozgalom: a *Isten barátainak köre* és a *Szabad szellem testvérei*. E fejezetben a Tanítvány (Suso) és egy Névtelen Vadságnak nevezett heterodox misztikus vitázik egymással, és nézetüket mindketten Eckhartra hivatkozva igyekeznek alátámasztani.<sup>37</sup> Jól mutatja ez, hogy Eckhart tanítása és

<sup>36</sup> Susónak és a többi konstanzi dominikánusnak úgyszintén el kellett hagynia a maguk városát.

<sup>37</sup> Természetesen a »Névtelen Vadság« beszélő név: az eckhartiánus misztikában mind a névtelenség, mint a vadság a korlátaitól megfosztott, individualitásán felülemelkedett lélek sajátossága. Nyilvánvalóan azonban ehhez a jelentéskomplexumhoz a jelen esetben hozzátartozott még az irreguláris értelemben vett szabadság eszméje is (vö. a vadállatok szabadságával).

élete éppen eléggé ellentmondásos volt ahhoz, hogy követői ortodoxokra és heterodoxokra: Isten barátaira és a Szabad szellem testvéreire szakadjanak.<sup>38</sup>

*Isten barátai* egy szerzetesekből és szerzetesnőkből, beginákból és begárdokból, valamint laikusokból álló laza hálózat volt, mely elsősorban a Rajna vidékén terjedt el. Kialakulásában, ha csak indirekt módon is, de meghatározó szerepet játszott Eckhart mester. A közvetlen szerepet azonban inkább Eckhart tanítványai játszhatták, akik, ha nem is az eckharti metafizikát, de a kompromisszumok nélküli totális istenkeresés lángját úgy adták át egymásnak, mint ahogy egyik gyertya meggyújtja a másikat. Az eckharti tanítás közvetlenül alkalmatlan lett volna arra, hogy egy ilyen mozgalmat létrehívjon, mert magas intellektuális nívója miatt csak kevesek számára volt befogadható. Eckhart tanítványai azonban már sokkal jobban figyelembe vették hallgatóságuk befogadóképességét és intellektuális színvonalát, mint a Mester, s így Eckhart tanításai rajtuk keresztül találtak utat azokhoz, akik fogékonyak voltak a misztikára. Isten barátai a hagyományos vallásosságnak még a monasztikus változatával is elégedetlenek voltak – legalábbis önmaguk vonatkozásában –, éppen ezért Isten közvetlen, misztikus megismerésére törekedtek. Természetesen ahhoz, hogy egy ilyen mozgalom létrejöhessen, szükség volt egy fogékony szellemi klímára is, és – mint ahogy már fentebb magyaráztuk – a XIV. század kiváltképpen alkalmas volt arra, hogy az egészen rendkívüli misztikusok mellett aránylag nagy számban jelenjenek meg tökéletességre törő személyek.<sup>39</sup>

Magáról a mozgalomról nem sok részletet lehet tudni, nyilvánvalóan azért, mert semmiféle szervezettsége nem volt, hanem egyszerűen személyes viszonyokon alapult. Isten barátjává senkit nem az tett, hogy valamilyen mozgalomhoz vagy hálózathoz csatlakozott, hanem az, hogy totálisan elkötelezte magát Isten mellett, és az *ad infinitum* misztikus öntökéletesítés útjára lépett. Itt is, ott is voltak emberek, akik nem elégedtek meg a hagyományos – szekuláris vagy monasztikus – vallásossággal, hanem istenhitüket közvetlen istenismeretre akarták cserélni. Nyilvánvalóan az ilyen emberek keresték egymás társaságát, és megnyilatkozásaik alapján fel is ismerték egymást. A hálózat nevesebb személyiségei (Tauler, Suso, Henri von Nördlingen [†1350], Rulman Merswin [†1382], a *Német teológia* [cir. 1370] ismeretlen szerzője) természetesen csomópontokul

---

<sup>38</sup> Ne feledkezzünk meg arról, hogy Eckhart közel harminc tételét eretnokség avagy eretnokség gyanújának vádjával elítélték.

<sup>39</sup> E mozgalomban természetesen lehettek tauleri vagy susói misztikus kvalitásokkal rendelkező személyiségek, de mi csak azokat ismerjük, akik valamilyen írásbeli nyomot hagytak maguk után. A hatalmas belső teljesítményeknek ugyanis nem szükségképpen kell megnyilvánulniuk írott művekben.



szolgáltak, akiken keresztül sok, egymásról mit sem tudó »istenbarát« ismerhette meg egymást. Tauler többször is kifejezetten úgy utal Isten – legalábbis előrehaladott – barátaira, mint akik mesterként szolgálhatnak azok számára, akikben komoly spirituális törekvés él. Szerepük némileg hasonló lehetett, mint a sztarecek szerepe a XVIII-XIX. századi Oroszországban.

Míg Isten barátainak hálózata Eckhart ortodox követőiből alakult ki, addig a *Szabad szellem testvérei* Eckhart heterodox követőiből formálódtak. Valójában e »testvériség« szerveződésének módjáról sem mondhatunk egyebet, mint amit Isten barátairól mondtunk: laza hálózata volt ez azoknak, akik Eckhart tanítását követték, de nem tartottak maguk számára kötelezőnek bizonyos egyházi normákat. E csoport eminens tagjai is nyilván Eckhart rendszeres hallgatói, tanítványai közül kerültek ki. Ezek döntő többsége azonban feltehetőleg nem szerzetes vagy klerikus volt, hanem inkább begárd vagy egyszerű – de annál magasabbra törő – laikus hívő. Akár Eckhart közvetlen környezetéből is származhattak ilyen emberek. Ő ugyan nyilvánvalóan nem bátoríthatta a heterodox törekvéseket, de ezek az emberek Eckharttól elszakadva fokozatosan »radikalizálódtak«.

A »szabadszelleműek« éppúgy misztikusok voltak, mint az Isten barátai, csak míg az utóbbiak – részben a nők nagy száma miatt – jobban hajlottak az emocionális vagy krisztocentrikus, azaz »nedves« spiritualításra, az előbbieket inkább egy ontológiai típusú, a vallásos akcidenziáktól nagy mértékben független »száraz« spiritualitást képviseltek.<sup>40</sup> Ez azt jelenti, hogy a misztikának mint belső tapasztalatnak a tekintetében nem volt alapvető különbség e két csoport tagjai között: mindkettőben voltak kezdő, előrehaladott és beérkezett misztikusok. Amiben a közöttük lévő különbség legmarkánsabban megnyilatkozott, az misztikus tapasztalataik és önnön létük eltérő *interpretációja* volt. Világosan látható ez akár Suso írásaiból, akár a *Német teológiából* – de semmiből sem annyira, mint Ruusbroec műveiből. Ruusbroec rendre a legélesebb kirohanásokat intézte e heterodox misztikusok ellen, részletesen előadva tanításaikat – hogy aztán néhány oldallal arrébb szinte szó szerint ugyanazokat fogalmazza meg, de immár saját tanításaként.

---

<sup>40</sup> Ami a nők »száraz« spiritualitáshoz való negatív viszonyát illeti, vannak természetesen kivételek, méghozzá nem is akármilyenek. Mind az Eckhart-előfutárnak számító Marguarite Porete, mind a *Katalin nővér* című poszteckharti »szabadszellemű« dialógus ismeretlen, ám valószínűleg női szerzője olyan spiritualitást képvisel, amely kimondottan voluntáris, és élesen elutasítja a hagyományos egyházi női misztika legfőbb jellegzetességeit: a túláradó emocionalitást és a vizionárius képekben való tobzódást.

A »szabadszelleműeket« valójában két dolog tette eretnekké.<sup>41</sup> Az egyik az *autoteizmus*, vagyis annak nyílt deklarálása, hogy a beérkezett misztikus azonos Istennel. Az a tapasztalat, amely e kijelentések alapjául szolgált, egyáltalán nem volt más, mint az ortodox misztikusok tapasztalata. Jól tudjuk, hogy még olyan misztikusok is, akiknek az ortodoxiájához kétség sem férhet, e tekintetben meglehetősen hasonló kijelentéseket tettek (Keresztes Szent János). A benső tapasztalat ugyanis félreérthetetlenül a végső azonosságot: az ember legbelső magjának és Istennek az azonosságát tükrözi. Amikor a misztikusok rendre arról beszélnek, hogy »Isten közelebb van hozzám, mint én saját magamhoz«,<sup>42</sup> akkor ezzel voltaképpen azt mondják ki, hogy ők sokkal inkább Istennel, mint önmagukkal azonosak, és végső autoidentifikációs pontjuk nem individuális teremtett énjükben, hanem univerzális isteni Énjükben van.<sup>43</sup> A Szabad szellem testvérei csupán abban különböznek tőlük, hogy ezt a végső azonosságot félreérthetetlenül, félremagyarázhatatlanul, sőt *provokatív módon* mondták ki, nem utolsósorban pedig le is vonták belőle a konkrét következtetéseket.<sup>44</sup>

Éppen ezek a konkrét következtetések azok, amelyek e misztika heterodoxiájának másik okát képezik. A Szabad szellem testvérei ugyanis arra az álláspontra jutottak, hogy aki elérte az isteni tökéletességet, azt már nem kötik azok a szabályok, amelyek a Küzdő Egyház tagjait kötik (antinomianizmus). Vagyis azokra, akik ráébredtek Istennel való azonosságukra, az egyházi előírások immár nem vonatkoznak: számukra a szentségek, az egyházi előírások, böjtek, ünnepek, a vasárnap, sőt magának az erénynek és a bűnnek a különbsége is elveszítette jelentőségét. Ők ugyanis mindezeket túljutottak.<sup>45</sup> Ez – mint ahogy az például Marguarite Porete munkájából is kiderül – természetesen egyáltalán nem jelenti azt, mintha Isten akaratával ellenkező életet éltek volna, hiszen ők Istennel azonosították magukat. S minthogy azonosak a törvény legfőbb Urá-

<sup>41</sup> A mozgalom történetét és tanait, valamint az eckhartiánus szerzők mozgalomhoz való viszonyát részletesen tárgyalja Robert E. Lerner *The Heresy of the Free Spirit* című monográfiája.

<sup>42</sup> Vagy más változatokban: »Isten sokkal inkább bennem van, amint amennyire én benne vagyok önmagamban.« »Istent sokkal inkább birtoklom, mint amennyire önmagamot birtoklom.« Nemigen volt olyan jelentős misztikus, aki legalább egyszer valamilyen ehhez hasonló mondatot le ne írt vagy ki ne mondott volna.

<sup>43</sup> E problematikával kapcsolatban lásd lejjebb.

<sup>44</sup> Figyelemre méltó, hogy a spanyol *misticizmónak* is megvolt a maga kiterjedt eretnekmozgalma: az *alumbadók* (megvilágosodottak) illuminizmusa. Az egyház harmadik – történelmileg azonban első – nagy misztikus eretnekmozgalma a messzalianizmus (IV. század) volt – ám a messzalianizmus nem kapcsolódott semmiféle ortodox misztikus mozgalomhoz.

<sup>45</sup> Figyelemre méltó, hogy a jó és a rossz kettősségén való túljutás a távol-keleti hindu és buddhista spiritualitásnak is elidegeníthetetlen eleme.



val, felettük nincs törvény.<sup>46</sup> De erről egy olyan ortodox misztikus sem gondolkozott alapvetően másképpen, mint Suso. Amikor például *Az Igazság könyvében* a Tanítvány arról faggatta az Örök Igazságot, hogy az ilyen embernek kell-e még gyónnia, olyan választ kapott, amelyben az »igen« sajátosan vegyült össze a »nem«-mel: »A szeretetből fakadó gyónás nemesebb, mint a szükségből tett.«<sup>47</sup> Vagyis a beérkezett misztikusnak nem *kell* gyónnia, de ennek ellenére mégis jobban teszi, ha megvallja »bűneit«.

Az ortodoxia és a heterodoxia között tehát egyáltalán nem húzódik éles határ. E kettő egymáshoz való viszonya három szinten fogalmazható meg: ontikus, doktrinális és voluntáris szinten.

(*Ontikus szint*) A belső tapasztalat és az elért létszint tekintetében ortodox és heterodox misztikus között – ideális esetben – nincs különbség.

(*Doktrinális szint*) A kifejtés és a tanítás vonatkozásában már megjelennek a különbségek, noha még egyáltalán nem élesek, akkor sem, ha az egyik fél élesen elítéli a másikat; inkább csak a hangsúlyok vannak másol és a megfogalmazások módjai különböznek.

(*Voluntáris szint*) A különbségek akkor jelennek meg markánsan, amikor a misztikusnak döntenie kell: vagy megmarad a hivatalos Egyházon belül, elfogadva annak önmaga fölötti legitím szupremáciáját s így megőrizve ortodoxiáját, vagy pedig az Egyház és az egyházi előírások, tanítások és törvények fölött állónak tekinti önmagát, s így vállalja a heterodoxiát.

Amikor Eckhartot eretnekséggel vádolták, azzal védekezett, hogy az eretnecség nem az értelem, hanem az akarat dolga, vagyis nem egy értelmi tévedés, hanem egy akaratú döntés kérdése – márpedig ő nem *akar* eretnek lenni. Vagyis mind ő, mind Tauler és Suso csupán azért nem lettek eretnekek, mert nem *akartak* azok lenni, noha a megfelelő teológiai-doktrinális alapjuk már meglett volna egy ilyen akaratú döntéshez.<sup>48</sup> Ők azonban az Egyházat és az ortodoxiát

---

<sup>46</sup> Keresztes Szent Jánosnak *A Kármel-hegy útjához* készített rajzán legfelül, a hegy csúcsánál a következő mondat található: »Innen már nem vezet út tovább, mert az igaz ember számára nincsen törvény: ő önmaga törvénye« (*The Collected Works of St. John of the Cross*, 67. p. – A szöveg a magyar kiadásban található rajzon megcsonkítva szerepel!).

<sup>47</sup> *Suso misztikus írásai*, 131. p. (*Az Igazság könyve*, VII. fej.)

<sup>48</sup> Különösen Eckhartnál látszik ez világosan (lásd ezzel kapcsolatban Hans Urs von Balthasar Eckhart-kritikáját: *Theo-Drama I.*, 551–558. p.). Mindazonáltal ő maga nem látott saját tanításában semmi olyan dolgot, amely ellentétben állt volna az Egyház tanításával. Ne feledkezzünk meg azonban Eckhart egy nagyon sajátos vonásáról: ő képes volt mindent úgy értelmezni, hogy az saját elgondolását támogassa. Kétezer év kereszténységében valószínűleg senki nem értelmezte a Szentírást annyira szubjektív módon, mint éppen ő. Jellemző erre az önkényes Szentírás-értelmezésre, hogy az egyházi hagyománnyal szöges ellentétben képes volt a farizeusokat szinte félisteni lényekké avatni, csupán azért, mert a »farizeus« kifejezés etimológiailag azt jelenti, hogy »elkülönült« (Meister Eckhart: *Werke I.*, 90. p. [Q 7]) – ugyanis Eckhart az elkülönültséget (kfn. *abegescheidenheit*) a legfőbb misztikus erénynek tekintette.

választották. Eckhart követőinek egy része mindazonáltal másmilyen döntésre jutott.<sup>49</sup> Ez nem azt jelenti, hogy szembefordultak az Egyházzal, hanem csupán azt, hogy *magukra nézve* immár nem tartották kötelezőnek és megfelelőnek az Egyházat a maga törvényeivel és tanaival egyetemben. Az Egyházban az Istenhez jutás *eszközét* látták, a célt elérve pedig az eszközre immár nem volt szükségük.

Taulerrel ellentétben Ruusbroec ugyan formálisan nem tett említést írásai-ban Isten barátairól, ám annál gyakrabban utalt a »szabadszelleműek« eretnek-ségére. Egyetlen kivétel azonban mégis van: a *Szikrázó kő* című remekművében három szintjét különbözteti meg az istenszeretőknek. Az első szintet a *hűséges szolgák* képviselik, a másodikat a *titkos barátok*, a harmadikat pedig a *rejtett fiak*. Ami a két utóbbi szintet illeti, a titkos barátok a misztikus út vándorai, »akik a közöttük és az Isten közötti egyesülésben még folytonosan tapasztalják a különbséget és a másságot« – vagyis ők még úton vannak Isten felé. De a rejtett fiak már célba értek, s így amit ők tapasztalnak, az »egy egyszerű,<sup>50</sup> halálos átme-net egy olyan állapotba, amely mentes minden formától«<sup>51</sup> – ami ilyen módon a differenciálatlan Isteni Létbe való *belehalás*, amit a differenciálatlan Isteni Létben<sup>52</sup> s egyúttal *Létként* való továbbélés követ.

Tauler 1344/45-ben került vissza szülővárosába, Strassburgba. A már érett, de még nem célba ért misztikus prédikátori tekintélye ekkor ért csúcára, és megmaradt beszédeinek zöme bizonyára ebből az időszakból való.<sup>53</sup> Külső körülményei vonatkozásában ebből az időszakból csupán egy-két információval rendelkezünk. 1346-ban hosszabb időre újra Kölnbe látogatott; valamikor 1350 és 1360 között pedig feltehetőleg látogatást tett Jan van Ruusbroec-nál a né-

---

<sup>49</sup> A bizonyos értelemben Eckhart előfutárának számító Marguarite Porete például addig ment ebben az akarati ellenállásban, hogy egyházi vizsgálóival mindennemű együttműködést megtagadott, mivel illetékteleneknek találta őket: kérdéseikre nem válaszolt, nem volt hajlandó védeni magát, hanem *szó nélkül* vállalta a máglyahalált.

<sup>50</sup> Vö. Marguarite Porete könyvének címevel: *Egyszerű [megsemmisült] lelkek tüköre*. Az egyszerűség a célba ért lélek sajátossága, és semmi köze a közönséges értelemben felfogott egyszerűséghez. Lásd lejjebb.

<sup>51</sup> John Ruusbroec: *The Spiritual Espousals and Other Works*, 167. p.

<sup>52</sup> A »Létben« és a »Létként« megkülönböztetése az ortodox és a heterodox álláspont különbségét jelzi.

<sup>53</sup> A beszédeket természetesen nem Tauler írta le, hanem a prédikáció elhangzását követően emlékezetből jegyezte le valaki a hallgatóságból, majd – legalábbis ez volt a dolgok normális rendje – a lejegyzett beszédet megmutatta Taulernek, aki, ha szükségét érezte, bizonyos korrekciókat hajtott végre azon. Az ilyen módon lejegyzett beszéd lényegileg hű mása volt az elhangzott prédikációnak.



metalföldi Groenendalban. A misztika e két fároszának találkozóját bizonyára az angyalok is megünnepelték az égben.

Élete végén Taulert hosszan tartó, súlyos betegség támadta meg. Ápolója dominikánus apácává lett nővére volt. 1361. július 16-án halt meg.

Tauler nem volt tudós alkat, s így jóval ritkábban hivatkozott beszédeiben különféle mesterekre és tekintélyekre, mint Eckhart. Az a három személyiség, aki azonban megkerülhetetlen volt egy XIV. századi dominikánus misztikus számára, természetesen Szent Ágoston, Clairvaux-i Szent Bernát és Areopagita Szent Dénes ([Pseudo-]Dionüsziosz Areopagitész) volt. Rajtuk kívül azonban Tauler még viszonylag gyakran hivatkozott Nagy Szent Gergelyre, valamint neves rendtársaira, Nagy Szent Albertre (aki akkoriban még csak Albertus Magnus volt), Szent Tamásra és a rendalapító Szent Domonkosra is. A nem keresztény szerzők közül láthatólag Proklosz áll hozzá a legközelebb: ahányszor csak említi vagy idézi, mindig a legnagyobb elismerés hangján szól róla. A XIV. századi misztikus szerzők sajnos nem ismerték Plótinoszt, pedig ő a korabeli misztikában ugyanazt a szerepet tölthette volna be, mint amit Arisztotelész a skolasztikában.<sup>54</sup> Mindazonáltal akinek a hatása nevének említése nélkül is szinte minden egyes beszédében kitapintható, az Eckhart mester.<sup>55</sup> Valószínűleg Tauler ismerte Ruusbroec főművét, *A lelki menyegző díszét* is.

Tauler igazi szónok volt, akinek szavai mélyen hallgatóinak szívébe vésődtek. Prédikációi tudatosan és nagy műgonddal felépített harmonikus beszédek, amelyek formai szempontból sokszor felülmúlják Eckhart mester beszédeit.<sup>56</sup> Taulert mindig lelkipásztori célok vezették, vagyis prédikációi kifejezetten gyakorlatiasak voltak, ami egyúttal azt is magában foglalja, hogy mindvégig igyekezett szem előtt tartani hallgatói intellektuális-spirituális színvonalát és befogadóképességét. Ugyanakkor – ellentétben Eckhart beszédeivel és Suso írásaival – igen gyakran reflektált szűkebb és tágabb környezetére, még hozzá gyakran kifejezetten kritikus hangvétellel. Minthogy – velük ellentétben – nem volt született misztikus, sokkal inkább érzekelte maga körül a világot, mint két másik misztikus rendtársa. Megnyilatkozásait emellett egyfajta történelemföltöttség jellemezte: nemcsak abban az értelemben, hogy kora nagy eseményei nem hagytak

<sup>54</sup> Ne feledkezzünk meg arról, hogy az egész apofatikus misztika forrása éppen ő.

<sup>55</sup> Eckhartot név szerint (*meister Eghart*) mindössze egyszer említi.

<sup>56</sup> Eckhart beszédeinek jó része töredezett, szakadozott, amelyekben a belső tartalom intenzitása gyakran szétveti a formai kereteket. Formai szempontból nem váltak e beszédek hasznára Eckhart gyakori hivatkozásai különféle – legtöbbször meg nem nevezett – mesterekre sem. Susónak mindössze két hiteles beszéde maradt fenn (a Bihlmeyer-féle szövegkiadásban még négy található!), de ezekből is jól láthatók Suso figyelemre méltó prédikációs kvalitásai.

nyomot beszédein, hanem abban is, hogy ezek éppúgy szóltak XIV. századi hallgatóságához, mint amennyire szólnak jelenkori olvasóihoz. Természetesen minden korban csak az emberek egy szűk rétege lehet értő befogadója a tauleri gondolatoknak és inspirációknak.

### III. A TAULERI MISZTIKA

Minden egyes spirituális tanításnak három megkerülhetetlen kikristályosodási pontja van, és ha bármelyik is hiányzik belőle, teljessége csorbát szenved. Ez a három kristályosodási pont az Út, az Igazság és az Élet. Út nélkül az Élet csak reménytelen remény, Igazság nélkül pedig csak absztrakt tudás. Igazság nélkül az Út veszélyes tévelygés, az Élet pedig homályos sejtés. Élet nélkül az Út céltalan bolyongás, az Igazság élettelen teória. A názáreti Istenember Útról, Igazságról és Életről beszélt – és valóban: ez a logikus sorrend. Mert az Igazság csak az Út végén tárul fel, hogy aztán attól fogva az úton járást felváltsa az Élet. Az Igazság az Út és az Élet határán jelenik meg. Mi azonban ettől a sorrendtől bizonyos okokból eltérünk, és először az Igazságot, utána az Utat, és legvégül az Életet fogjuk vizsgálni a tauleri tanítás összefüggésében. Az Igazságnak előre kellett kerülnie, mert ez az, ami doktrinális alapját képezi a misztikus ösvényen való előrehaladásnak. Ez az Igazság persze a maga igazi, fénylő voltában csak az Út végén tárul fel. Mert az Igazság az Út elején még csak Hit: olyan »elővételezett transzcendentális bizonyosság« (László András), amely még nem a személyes átélésből fakad, de már a személyes átélésre hív; olyan Hit, amely útban van afelé, hogy Tudás legyen. Az Igazság tehát az Út elején még csak Hit, de a végén már Tudás. Mint ahogy az Élet is az út elején még csak Remény, de az Út végén már Beteljesedés. És mint ahogy az Út is az Út elején még csak küszködés, de a végén már szárnyalás...

#### 1. Az Igazság

Johannes Tauler az Igazságról, vagyis a misztikus Út alapjául szolgáló és a misztikus Életben a maga valóságában feltáruló doktrínáról szinte soha nem beszélt közvetlenül. Nála a misztikus hármasság doktrinális, vagyis metafizikai eleme a háttérben maradt. Gyaníthatólag azonban ennek nem Tauler metafizikai közömbössége volt az oka, mint inkább az, hogy szélesebb hallgatóság előtt nem látta értelmét közvetlenül szólni magas intellektuális témákról. Minden bizonynyal ott lebegett előtte Eckhart mester példája is, akiről egyik beszédében a következőképpen nyilatkozott:



»Ez volt a tanítása és ezek voltak a szavai egy szeretetreméltó mesternek – csak hogy ti nem fogtátok föl azok értelmét. Ő az örökkévalóság szemszögéből beszélt, ti azonban az idő oldaláról értettétek meg azokat. Gyermekeim, még ha én túl sokat is mondtam volna nektek, Isten számára semmi sem lehet túl sok.« (Hofmann 15a [103. p.]

Míg Eckhart számos beszédében egy metafizikai szubsztrátumra építette fel az aszketikus-gyakorlati szupersztrátumot, vagyis beszédeinek első részében az Igazságra összpontosított, második részében pedig az Útra, addig Tauler beszédei végig maradéktalanul gyakorlatiasak, és ha időnként meg is fogalmaz metafizikai igazságokat, azt többnyire csak beszédei végén teszi, amikor már a misztikus út leírásának végső szakaszához érkezett.

Ha az Igazság tauleri vízióját ki akarjuk bontani, akkor ezt három terület vonatkozásában kell megtennünk; s ez a három: Isten – világ – ember.

*a) Isten<sup>57</sup>*

Akár csak Eckhart, aki különbséget tett Isten és Istenség között, Tauler is két hierarchikus szintet különböztet meg Istenei belül: az Isteni Személyek szintjét, és az Isteni Lét avagy Lényeg szintjét. Az előbbi szintet a Személyek különbözősége jellemzi, ám az utóbbi szint az Isteni Lét osztatlan, minden megkülönböztetésen túli egysége; az egyik a személyes Isten szintje, a másik – noha ezt így Tauler sosem mondja ki – a személyfölötti Istenség szintje. A »lélekalap« analógiájára Tauler gyakran »Isten alapjának« nevezi ezt a személyfölötti Istenséget. Ezt az Isteni Alapot, Isteni Létet – vagy más vonatkozásban »létfölötti Istenséget«<sup>58</sup> – Tauler olyan jelzőkkel próbálja meg leírni, mint »csöndes«, »üres«, »sötét«. Ez – mint mondja – egy »rejtett pusztaság«, a tökéletes »magány« és »egyedülvalóság« birodalma. E kifejezések világosan mutatják az Isteni Lét differenciálatlan voltát, azt, hogy semmi megragadható nincs benne. De mutatják abszolút transzcendenciáját is, azt, hogy túl van mindenben, amiről bármit is mondani lehetne. Ugyanakkor magánya nem azt jelenti, hogy egyedül van. Nem, az Istenség magánya abszolút magány, abban az értelemben, hogy Rajta kívül nincs senki és semmi: sem teremtmények, sem angyalok, sem Isteni Személyek. Ám ez az egyedülvalóság nem az elválasztottság értelmében vett egyedülvalóság, hanem egy végtelen és minden létezőt magába ölelő egyedülvalóság. Az Istenség valóban az Egyedül Való. Rajta kívül nincs senki és semmi, mert Ő Maga a lét végtelen, parttalan óceánja. Az Isteni Személyek és a teremtés világa az Isteni Létnek ezen a szintjén egyszerűen nem létezik. A teremtett világ csak a terem-

<sup>57</sup> Magától értetődően csak Tauler főbb gondolataira térhetünk ki, mellőzve azon tanításait, amelyek megegyeznek a maga korának általános vallásos felfogásával.

<sup>58</sup> A létfölöttiség itt nem az Isteni Lét, hanem a létesült lét meghaladását jelzi.

tett világ szempontjából és szintjén az, ami; az Istenség szintjén a teremtett világ nem teremtett világ, hanem az, ami létét megelőzően volt: egy olyan isteni potencialitás, amely differenciálatlan egységet alkot magával az Isteni Léttel. Éppen ezért az, aki a misztikus úton eljut erre a isteni szintre, az nem maga mögött hagyja a kozmikus és isteni megkülönböztetések világát, hanem mintegy magával vonja ezeket forrásukba: az osztatlan Isteni Léttel.

Ennek az Isteni Léttel azonban természeténél fogva lényege az *önközlés*, Önmaga megnyilvánítása. Először e Léttel az Isteni Személyek Háromságában nyilatkozik meg, hogy aztán ez a Háromságos Isten a teremtés által nyilatkoztassa meg Önmagát. E megnyilvánulások azonban éppúgy nem érintik az Isteni Léttel mozdulatlanságát és változatlanságát, mint ahogy az isteni tulajdonságok (szépség, szeretet, jóság, akarat stb.) megnyilvánulásai sem.

#### *b) Világ*

Ez az Isten azonban, Aki végtelenül transzcendens, vagyis végtelenül túl van mindazon, ami megragadható és leírható (azaz tárgyasítható), egyúttal a legnagyobb mértékben immanens is, amennyiben az egész világnak és minden egyes létezőnek a legbelső létét alkotja. Isten nem »órásmester«, aki megteremti a világot, elindítja, majd magára hagyja. Nem, Isten nemcsak Teremtő, hanem Fenntartó is, és a világ létbenmaradásához az Ő állandó közreműködésére van szükség. Isten azonban nem kívülről, egy külső ok formájában tartja fenn a világot, hanem belülről: létet kölcsönöz – létét kölcsönzi – neki. Ha megvonná tőle saját létét, akkor a világ azonnal semmivé válna. Az isteni lét az, ami a világ vanságát adja, s ami ezen felül van, az csupán »név és forma«. Természetesen Tauler nem panteista, vagyis eszébe sem jut a világ azonosítása Istennel. Az, hogy Isten létét kölcsönzi a világnak, magától értetődően nem érinti Őt; Ő az immanenciába merülve is végtelenül transzcendens marad. Tauler e probléma kezelésében inkább Eckhart nézete felé hajlik, aki szerint a világ mint világ pusztán semmi, noha ez a kérdés mint bölcséleti probléma Taulert – legalábbis prédikációi szintjén – nem érdekli.<sup>59</sup>

Ami a körülötte lévő emberi világot illeti, Tauler szokatlanul erős kritikával fordult felé. Noha korának történelmi eseményei és saját életének fordulópontjai szinte kitapinthatatlanok beszédeiben, szűkebb és tágabb környezetének morális helyzetére gyakran reflektált. Rá is igaz az a megállapítás: Amilyen mértékben valósítja meg az ember magában a világosságot, avagy amilyen erős igény él

---

<sup>59</sup> Lásd ezzel kapcsolatban »Ars poetica divina« című tanulmányunkat (in: *Emberré vált ember*, 323–365).



benne a fényre, környezetét és általában a világot olyan mértékben fogja sötétnek találni. Nos, Tauler nemcsak a kolostorán, rendjén és egyházán kívüli profán világ mélységes bünbemerültségével volt tisztában, hanem azzal is, hogy szerzetesi-papi környezetében úgyszintén súlyos hiányosságok voltak, még azok esetében is, akik vallásos életükkel kivívták mások elismerését, sőt csodálatát. Az ő normája messze ezek fölött állt. Mégis, nyoma sem volt benne a pesszimizmusnak, hanem inkább ösztönözni igyekezett ezeket az embereket. Soha nem ostorozta hallgatóságát, legfeljebb szelíd atyai feddésben részesítette őket. Hallgatóihoz való szeretetteljes viszonyulását mi sem jellemzi jobban, mint az, hogy legtöbbször úgy szólította meg őket: »Gyermekeim!«

*c) Ember*

Tauler tanításának talán legfontosabb doktrinális aspektusa antropológiája, mert ez van legszorosabb kapcsolatban gyakorlati útmutatásával.

Tauler természetesen átvette kora antropológiájának és pszichológiájának legfontosabb elemeit, így például a lélek alacsonyabb és magasabb képességeiről szóló nézeteket. Az előbbieket közé a vágy és a harag tartozik, vagyis a vonzás és taszítás képessége, az utóbbiak közé az emlékezet, az akarat és az értelem. Átvette azt is, hogy a lélek istenképisége, isten hasonlósága a képességekben nyugszik. Itt azonban nem állt meg. Ám mielőtt még megvizsgáljuk, miképpen lépett túl e szinten, nézzük meg antropológiájának gyakorlatiasabb oldalát.

Tauler időnként egy kettős tipológiát alkalmazott. Eszerint az ember külső emberből és belső emberből áll. A külső ember mindaz, ami a tágabb értelemben vett testiség körébe tartozik, ideértve az érzékek világát és a lélek alsóbb képességeit is. Tauler gyakran egyszerűen csak »a természet«-nek nevezi ezt a külső embert. A belső ember ezzel szemben a lélek magasabb képességeit és a lélek alapját foglalja magában. A misztikus út szempontjából e megkülönböztetés kardinális jelentőségű, mert e két »ember« teljesen más hozzáállást kíván meg a misztikustól: míg az előbbi ideális esetben Isten akaratának passzív elszenvedője, addig az utóbbi ideális esetben Isten akaratának aktív végrehajtója.<sup>60</sup> S ugyanakkor míg az előbbi többé-kevésbé elkerülhetetlenül ki van szolgáltatva és alá van vetve a külvilágból érkező hatásoknak, a belső ember maradéktalanul képes függetleníteni magát ezektől. Csak a belső ember lehet szabad; a külső ember szükségképpen a sors játékszere.

Időnként azonban Tauler egy hármas tipológiát alkalmaz. Eszerint a legalacsonyabb szintet a test és az érzékek világába merült állatias ember képviseli. A

---

<sup>60</sup> Természetesen a belső ember Isten akaratát gyakran a külső emberen keresztül hajtja végre.

középső szinten a belátó, értelmi ember helyezkedik el, aki természetesen magában foglalja a másik két magasabb képességet, az akaratot és az emlékezetet is. Végül a legmagasabb szintet a legbelső ember képviseli, aki az emberi lény végső gyökere, a lélek isteni alapja. E felosztás még erősebben praxeológiai jellegű, mint az előző, mert azt foglalja magában, hogy a legbelső embernek kell meghatároznia a belátó embert, a belátó embernek pedig az állatias embert. De azt is jelenti, hogy a belátó embernek mintegy »magába kell szívnia« az érzéki embert, a legbelső embernek pedig a belátó embert.

Ha Tauler doktrinális nézetei közül valamit fontos megérteni, akkor az az »alap« fogalma. A középelnémet *grunt* (mai német ekvivalenséhez, a *Grund*hoz hasonlóan) többféleképpen is fordítható, és – mint ahogy az lenni szokott – mindegyik fordítási lehetőség az eredeti kifejezés egy-egy rész-értelmét rejt magában. Jelenti mindenekelőtt azt, hogy »alap«: például a ház alapja, amelyre a ház egésze támaszkodik (»talapzat«; vö. »szubsztrátum«). Jelenti továbbá, hogy »talaj«, »föld« – noha ebben az értelemben Tauler csak ritkán használja. Azután jelenti azt is, hogy »fenék« (például tengerfenék). A fordító hajlik arra, hogy a »fenék« felelne meg leginkább a *grunt* értelmének, ám e fordítási megoldás alkalmazása meglehetősen szerencsétlen asszociációkra adott volna alkalmat (»a lélek fenéke«). Jelenti azt is, hogy valaminek a »mélye«, belső avagy legbelső pontja, legközepe, magja (vö. »szíve mélyéből...«). Jelentheti továbbá azt is, hogy »ok«, »princípium«, vagy – kicsit eltávolodva szigorú jelentésétől – »forrás«, »kezdet«, »eredet«. Noha a *grunt*ot leggyakrabban »alap«-pal fordítottuk, az az említett jelentések zömét magában foglalja.

Nos, a *grunt* tehát a lélek alapja, mélye, fenéke, legközepe, magja (»a lélek *lelke*«), az a része, amely a lélek egészének talapzata, kezdete, princípiuma és forrása. Tauler azonban – Eckhart mesterrel ellentétben – két jól elkülöníthető értelemben használja a »lélek alapja« kifejezést: nála a léleknek két alapja van (úgy is mondhatnánk, hogy »dupla fenekű«). A lélek egyik alapja a léleknek az adott individuum számára természetes módon elérhető legbelső pontja. E pontnak avagy szintnek a mélysége tehát egyénenként változó, sőt, magának az egyénnek az életében is változhat. A szellemi út kezdetén az ember csupán kevéssé képes »visszahúzódni önmagába«, később azonban már önnön lelkének sokkal mélyebb rétegeit is birtokba tudja venni. Mivel ennek az alapnak az elérése a lélek természetes képességeinek a függvénye, nyugodtan mondhatjuk, hogy a lélek emez alapja a lélek *természetes* alapja.

Van azonban a léleknek egy abszolút, *természetfölötti* alapja is, és e tekintetben Tauler egyszerűen a »lélekalap« eckharti eszméjét viszi tovább. Ezt a lélekalapot csupán azért nevezzük »természetfölöttinek«, mert egyrészt kívül van a



lelki képességek hatósugarán, másrészt önmagában véve ez már egy *numinózus* valóság. Egy másik megközelítésből viszont jogtalan a »természetfölötti« jelző használata: ez az abszolút lélekalap ugyanis természetes forrása és fundamentuma a lelki szférának.

A léleknek ez az alapja valójában egy differenciálatlan egység, amely híjával van minden mentális képnek, formának és alaknak, s amelyben sem a múlt, jelen és jövő időbeli, sem pedig az itt és ott térbeli megkülönböztetésének nincs helye. Egy minden létezését meghaladó, abszolút transzcendens, vagyis rejtett pusztaság ez, egy határtalan sötétség.<sup>61</sup> Ez a lélekalap Isten tulajdonképpeni »otthona«, s ilyen módon egyedül csak számára hozzáférhető. Amikor Tauler – a többi misztikussal tökéletes összhangban – azt mondja, hogy »Isten hasonlíthatatlanul közelebb van a lélekhez, mint a lélek önmagához« (16. szb.), akkor pontosan azt mondja, hogy Isten hasonlíthatatlanul közelebb van a lélek e legközepéhez, mint a lelki képességek által közönségesen megragadható lélek-szint. Valójában ez a közelség olyan fokú, hogy nyugodtan nevezhető egybeesésnek, ugyanis »elválasztani Istent ettől a legbelső alaptól éppen annyira képtelen válalkozás volna, mint elválasztani Őt Önmagától« (14. szb.), úgyhogy itt az ember a kegyelem által mindazt birtokolja, amivel Isten rendelkezik természete szerint.

Jól láthatóan e lélekalap ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint Isten. Tauler azonban – bizonyára Eckhart esetéből is tanulva – természetszerűen óvakodik attól, hogy a lélek alapját nyíltan azonosítsa Istennel.<sup>62</sup> Egyrészt például azt mondja, hogy míg Isten teremtetlen, ez teremtett; másrészt hogy míg Isten természeténél fogva az, ami, a lélek alapja Isten kegyelménél fogva az, ami. S noha éppen annyira elválaszthatatlan Isten ettől a teremtett alaptól, mint Önnönmagától, mégis csupán »lakik« ebben.

Mi lehet hát ez az alap? Nyilvánvalóan nem egy *másik*, egy teremtett Isten. De az individuális lélek sem lehet, hiszen az egy lehatárolt valóság. A léleknek ez az alapja nem lehet más, mint maga Isten. Ez az alap – vagy inkább immár Alap – azonban nyilvánvalóan nem része az individuális léleknek, még akkor sem, ha elválaszthatatlan tőle. Nem része, hanem fundamentuma: az a Transz-

---

<sup>61</sup> Az ilyen meghatározások, mint a pusztaság és a sötétség, mind arra szolgálnak, hogy kiemeljék: a léleknek ez az alapja híjával van minden differenciáltságnak, minden megragadhatónak.

<sup>62</sup> Eckhart ellen az egyik vádpont éppen az volt, hogy szerinte »van valami a lélekben, ami teremtetlen és nem is lehetne teremtett« (Meister Eckhart: *Deutsche Predigten und Traktate*, 454. p. (*In argo dominico*, app. 1. [27])). Ő azonban elutasította e vádat (lásd a következő jegyzetet).

cendentális Talapzat, amelyre az individuális lélek egésze – méghozzá *minden egyes* individuális lélek egésze – támaszkodik. Ez a Fundamentum tehát nem része a léleknek, hiszen rajta kívül áll. Ámde nem kifelé áll kívül rajta, hanem befelé: középpontja felé. Nem külső, hanem belső támasza annak.<sup>63</sup>

Hogy a léleknek van egy ilyen Isteni Talapzata, abban valójában semmi különös nincsen. Hiszen ahogy az Isteni Lét mindennek – az egész világnak és a világ minden egyes elemének – fundamentuma, ugyanúgy szükségképpen fundamentuma az egyes emberi léleknek is. Ahogy minden Istenben gyökerezik, éppúgy az egyes emberi lélek is Istenben gyökerezik. Ahogy mindennek a legmélyebb pontján, legközepében – de immár egyedi létén túl – Isten van mint létének forrása, fenntartója és támasza, éppúgy a lélek legmélyebb pontján és legközepében is Isten van. Mert hát hogyan is lehetne elképzelni másképpen Isten jelenlétét a lélekben, amiről minden misztikus beszél? Isten nem *valahol* van a lélekben, annak valamelyik kitüntetett részében – hanem az individuális lélek legmélyebb pontja közvetlenül érintkezik az Univerzális Léttel. Vagyis Isten voltaképpen nem »benne van« a lélekben, hanem »mögötte«; a lélek alapja nem része az individuális léleknek, hanem rajta kívül lévő fundamentuma – ám úgy van rajta kívül, hogy még legbelső pontjánál is beljebb van.

Ami a lélek Istenbe-gyökerezettségét különlegessé teszi a világnak és dolgainak Istenbe-gyökerezettségéhez képest, az magából a léleknek a természetéből fakad. A lélek ugyanis tudati/szellemi természetű, míg a világ dolgai materiális természetűek. Míg a lélek esetében egy emberi tudat gyökereződik bele az Isteni Tudatba,<sup>64</sup> addig egy élettelen tárgy esetében egy érzéketlen anyagi valóság. A

<sup>63</sup> Éppen ezért joggal írhatta Rudolf Otto: »Mint ahogy a kanti »intelligibilis jellem« nem tartozik hozzá az empirikus jellemhez, hanem annak fundamentuma, éppen úgy a lélek alapja sem tartozik hozzá a lélek »részeihez« avagy képességeihez. Nem más az, mint a *homo sub specie aeterni* [az örök arculata szerinti ember], megkülönböztetve a *homo sub specie temporistól* [az időbeli arculata szerinti embertől]. Ezért Eckhart meg tudja védeni magát azzal a váddal szemben, miszerint van *aliquid increatum in anima ut partem animae* [van »valami teremtetlen a lélekben mint a lélek része«]. S ugyanígy: *Si ponatur, aliqua particula animae sit increata et increabilis, error est. Si autem intelligatur sicut iam supra expositum est, pulchra est veritas.* (»Azt feltételezni, hogy a lélek valamelyik része teremtetlen és teremthetetlen, tévedés. Úgy érte azonban, ahogyan fentebb magyaráztam, csodálatra méltó igazság.«) Azt, ami nem része, hanem alapja a léleknek *sub specie ydeali*, időnként Eckhart »értelemnek« is nevezi; s ezért mondhatja egy helyütt: *Falsum est quod aliqua petia vel pars animae sit increabilis. Sed verum est, quod ... si ipsa esset purus intellectus, ... esset increata nec esset anima.* (»Hamis az az állítás, miszerint a lélek bármelyik eleme vagy része teremthetetlen. Ámde igaz az az állítás ... hogy ha az maga a tiszta értelem volna, akkor teremtetlen volna, és nem is volna lélek.«) (Rudolf Otto: *West-östliche Mystik*, 236k. p.)

<sup>64</sup> Vagy másképpen megfogalmazva: a lélek esetében egy individuális szellem gyökereződik bele az Univerzális Szellembé.



lélek tehát legkülső körétől legbelső pontjáig tudati természetű. Ez pedig azt jelenti, hogy a lélek kibomlásának útvonalát visszafelé be lehet járni, és el lehet jutni annak forrásáig: Istenig. Ezért szólít fel minden misztikus az összeszedettségre, a befelé fordulásra, a lelki képességek visszafelé fordítására.

A lélek alapja tehát elengedhetetlenül hozzátartozik a lélekhez, de nem része annak. Nem része, hanem forrása, fundamentuma. Az individuum szupraindividuális nukleusza. Első személyben fogalmazva azt mondhatom: *Az* már nem én vagyok. *Az* – *Az*. S minthogy a Sok az Egyben gyökerezik, ebből az egyetlen Alapból megszámlálhatatlanul sok személyes lélek források.

A misztikus éppen attól misztikus, hogy át akarja hidalni az »én« és az »Az«/»Ő« közötti távolságot. Ezért fordul befelé, ezért hatol egyre mélyebben saját lelkébe, ezért igyekszik egyre közelebb kerülni léte léten túli Forrásához. Ám ahogy közeledik ezen Isteni Forrás felé, úgy távolodik az »én«-től, önmagától. Illetve úgy távolodik attól, akit addig önmagának gondolt – mert hiszen senki nem távolodhat el önmagától. Éppen távolodásával derül fény arra, hogy akivel önmagát eddig azonosította, vagyis a lélek a maga képességeivel egyetemben, az voltaképpen nem is ő. Az neki csupán ideiglenes és esetleges eszköze. Kiderül, hogy a lélek éppen úgy hátrahagyható, mint a test, mely a halálban szükségképpen hátramarad. Kiderül, hogy nemcsak test nélkül képes megőrizni öntudatát, hanem a lélek és a lelki képességek nélkül is. A misztikus úton elérkezik ugyanis az a pillanat, amikor »az ember« – vagy inkább az autoidentifikációs pont, ami minden körülmények között én vagyok – kilép képességei köréből. Ez egyáltalán nem egy okkult avagy extraszenzuális tapasztalat. Ez – legalábbis ideális esetben – az *összes létező és lehetséges lelki képesség működésének beszüntetését* jelenti. Ekkor »az ember« egyszerűen csak van – ám ez a vanság már az Isteni Vanság. Ebbe az Isteni Léthe tehát nem a lélek merül bele. Szó sincs itt a lélek és Isten egyesüléséről. A lélek hátramarad,<sup>65</sup> és Istenbe egy *autoidentifikációs pont* merül bele: az aktuális én-tudat. Amikor az autoidentifikációs pont, hátrahagyva a testiség és a lelki szféra egészét, belemerül az Isteni Alapba, akkor valójában visszatér Örök Forrásába, oda, ahol teremtését megelőzően mindig is volt.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Vagy inkább magasabb és alacsonyabb képességei beszüntetik működésüket, akárcsak az álomtalan alvás során.

<sup>66</sup> Az egész problematikát részletesen tárgyalja Suso *Az Igazság könyvének* 5. fejezetében (*Suso misztikus írásai*, 113–125. p.).

## 2. Az Út

Fentebb már szó volt arról, hogy a misztika a vallás betetőzése. Ugyanez természetesen magára a misztikus útra is vonatkozik, s ilyen módon a misztikus útja egy ideig még a nem-misztikus vallásosság körébe tartozik. Éppen ezért mi most az Isten felé vezető útnak csupán azzal a szakaszával fogunk foglalkozni, amely már a misztika régiójába tartozik. Röviden áttekintjük a misztikus út állomásait – úgy, ahogyan azok Taulernél megjelennek –, és megvizsgálunk néhány olyan spirituális eszközt, amelynek segítségével a misztikus előrehaladhat az úton.

### *a) A misztikus út állomásai*

*(Előkészület és aktív megtisztulás)* A misztikus út legkorábbi fázisából még hiányoznak a jellegzetesen misztikus jegyek, de már jelen van benne az a törekvés, amely a misztikus életbe való belépésre irányul. Ez az előkészület és az első nagy megmérettetés időszaka, amelyben az embernek bizonyítania kell érettségét a misztikus életre. Azok a vallásos és morális szabályok, amelyeket eddig megismert, egyszerre csak más színben kezdenek feltűnni előtte, más jelentőséget nyernek: elveszítik önértéküket, és egy magasabb állapot elérésének eszközeivé válnak. Ez egyszerre jelenti a moralitás relativizálódását és egy morális maximalizmus megjelenését. A vallás eddig életének csupán egyik eleme, számos törekvésének csupán egyik tárgya volt. Most azonban világossá válik számára, hogy ilyen módon nem juthat előre: a misztikus út *a teljes embert* kívánja, előrehaladni ugyanis csak teljes erőbevetéssel lehet. Valójában ekkor már nem is bűnei ellen küzd, hanem gyarlóságai, gyengeségei, figyelmetlenségei és feledékenységei ellen; vonzalmi és taszításai (»szenei« és ellenszenei) ellen. Megpróbálja eltávolítani mindazon akadályokat, amelyek Isten felé vezető útján visszatartják. Szembefordul természetes hajlamaival, törekvéseivel – egyszóval önmagával –, és akaratát igyekszik alávetni Isten akaratának. Amit a misztikusnak »ki kell irania magából, az a személyes boldogságra irányuló emberi ösztön«. <sup>67</sup> Minden erejével azon kell lennie, hogy Isten eszközévé váljék, s hogy alkalmassá tegye magát Isten különleges – misztikus – kegyelmének befogadására.

*(Örömittasság)* Azok a keserves lemondások, önkorlátozások, amelyeknek eddig alávetette önmagát, ebben az állapotban hozzák meg tapasztalhatóan gyümölcsüket. Eddig a misztikus csak azt érezte, hogy folyamatosan *veszít* valamit, anélkül, hogy nyerne bármit is, s hogy kézzelfogható eredményeket érne el. Ez persze így nem fedi a valóságot, mert a misztikus az akadályok kiküszöbölé-

<sup>67</sup> Evelyn Underhill: *Mysticism*, 170. p.



sével életének egyre nagyobb, korábban »elzálogosított« (Tauler), idegen kezekbe juttatott területeit nyeri vissza önmaga és Isten számára. Mindenesetre ekkor aratja le keserves, hosszú éveken át tartó erőfeszítéseinek gyümölcsseit.<sup>68</sup> Az örömittasság így nem egyéb, mint a megtisztulási folyamat pozitív emocionális oldala.<sup>69</sup> Eddig csak azt látta, hogy mit veszített; most azt látja, hogy mit nyert, noha nyeresége már ezt megelőzően is egyenes arányban növekedett veszteségével, csak hogy ez eddig mintegy el volt takarva előle. Most azonban látja, és ez rendkívüli örömmel tölti el. Egyik beszédében ennek az örömittasságnak Tauler három fokozatát is megkülönbözteti, amelyek közül az utolsó, legerősebb fokozatban az ember annak a veszélynek van kitéve, hogy nem bírja tovább, és belehal az örömbé. Hogy ezt az állapotot kísérik-e elragadtatások, látomások, arról Tauler semmit nem szól. Feltehetőleg útjának e szakaszában saját maga nem tapasztalt ilyeneket, ugyanis annak csupán csekély valószínűsége van, hogy ő is átélt elragadtatásokat és látomásokat, de annyira lényegteleneknek találta őket, hogy nem szólt róluk. Valószínűleg a misztikus útnak ez az a szakasza, amelyre a személyiség és a választott spirituális módszer a leginkább rányomja bélyegét.<sup>70</sup>

(*A lélek sötét éjszakája*) Ezt követően azonban a misztikus inga ismét a negatív oldalra lendül. Ugyanis a misztikus út megelőző szakaszának sem a negatív, sem a pozitív oldala nem volt alkalmas arra, hogy kiküszöbölje az emberből azokat a tisztátalanságokat, rejtett késztetéseket avagy – mint az eckhartianus szerzők mondják – saját-ságokat, amelyek az Isten és ember közötti tökéletes összhangnak útjában állnak. A lélek rejtett, az akaratlagos és tudatos szándékok számára elérhetetlen zugai még tele vannak ilyen saját-ságokkal, vagyis olyan késztetésekkal, hajlandóságokkal, amelyeknek alanya a »rég ember«. S mivel az örömittasság ezeket nem képes kiküszöbölni – ráadásul pedig egy bizonyos ponton túl az már nem is fokozható –, a misztikus inga újra a negatív oldalra lendül. Újra kezdődik egy megpróbáltatásokkal teli tisztulási szakasz – csak hogy míg korábban e tisztulást az ember irányította, most Isten veszi kezébe a folyamat közvetlen irányítását. Ebben az állapotban Isten nemcsak azokat az örömö-

<sup>68</sup> Mint ahogy egyik beszédében kifejti (11. szb.), negyven éves kora előtt ezt a szintet az ember rendszeren nem érheti el.

<sup>69</sup> Tauler a 18. szentbeszédben nem is választja ezeket külön, hanem mindkettőt a misztikus út első szakaszhoz sorolja.

<sup>70</sup> A misztikus út későbbi fázisaiban az egyre fokozódó unifikáció *ergo* univerzalizáció következtében egyre kisebb különbség lesz a belső átélések egyéni változatai között, olyannyira, hogy a végső egyesítettséget a legellentétebb karakterű és kiindulópontú misztikusok is pontosan ugyanúgy élik át – hiszen mindannyian *ugyanazt* élik át. Ez az átélésbeli egység azonban nem tapasztalatuk ugyanolyanságából avagy ugyanarra-vonatkozásából fakad (mint amikor például két ember egy filmet nézve pontosan ugyanazokat az érzéseket éli át), hanem *ugyanegy* voltából.

ket és vigasztalásokat vonja meg tőle, amelyekhez már olyannyira hozzászokott a misztikus út megelőző szakaszában, s amelyeket már elveszíthetetlennek talált: nemcsak ezeket veszíti el, hanem mindent elveszít, amit azt megelőzően birtokolt. Síralmas, nyomorúságos állapotba kerül, és eluralkodik rajta a reményvesztettség érzése: nem hiszi, hogy ebből az állapotból valaha is kikerülhet. Úgy érzi, Isten elvetette őt magától. Semmiben nem tud megkapaszkodni, és – mint Tauler mondja egy helyütt – még az is nagy erőfeszítésébe kerül, hogy a legegyszerűbb hétköznapi teendőit ellássa. Ebben a már-már pokoli állapotban – mint Tauler többször is hangsúlyozza – az embernek nincs más feladata, mint átengedve magát Isten akaratának kitartani, míg csak el nem jön hozzá Isten, hogy megszabadítsa.

(Az egyesülés) A misztikus inga a lélek e sötét éjszakája után ismét a pozitív irányba lendül. Ekkor már a lélek legtávolabbi, leghomályosabb zuga is megtisztult mindenféle tisztátalanságtól: immár nincsen vagy szinte alig van ellenállása Istennel szemben. Amennyivel szörnyűbb megpróbáltatás volt a lélek számára a passzív sötét éjszaka, mint a kezdeti aktív tisztulási szakasz, annyival magasabb rendű az egyesülés állapota, mint az örömittasság. A sötétség kellős közepén egyszer csak ráragyog az emberre az Isteni Nap, és a misztikust Isten

»az emberi létszintről isteni létszintre emeli, a nyomorúságból az isteni bizonyosságba, amelyben az ember annyira istenivé válik, hogy mindaz, ami ő és amit tesz, Isten az és Isten teszi azt őbenne. Az ilyen ember annyira fölébe emelkedik mindenféle természetes létmódnak, hogy a kegyelem által valóban azzá válik, ami természeténél fogva Isten a maga lényege szerint. Ebben az állapotban az ember úgy érzi, elveszett: korábbi önmagát sem nem ismeri, sem nem érzi, sem nem tapasztalja; csupán egyetlen dolgot ismer: az osztatlan [isteni] Létet.« (18. szb., 15. j.)

Ami a misztikus állapotát ekkor jellemzi, az már nem a túlaradó öröm, hanem valami sokkal magasabb rendű: az Isten-tudat. Immár kiégett belőle minden szennyeződés, s ő csendesen izzik, mint a fahasáb, ha a tűz már kiégetett belőle minden ellenállást, minden nedvességet. Immár egész lényé tűzszerűvé vált.

Tauler a misztikus ösvénynek ezzel a végső szakaszával kapcsolatban említi először azokat a tudatállapotokat, amelyekben az érzékek és a magasabb lelki képességek működése megszűnik. Nyugodtan nevezhetjük ezeket a tudatállapotokat *egyesítettségnek*. Ezek az állapotok nemcsak azért nem nevezhetők »elragadtatásnak« vagy »eksztázisnak«, mert – legalábbis a tökéletes misztikusnál – alá vannak rendelve az akaratnak, hanem azért sem, mert nem valami távoli (vö. *elragadtatás*) avagy kinti (vö. *eksztázis* [»ki-állás«], *önkívület*) felé mutatnak, hanem éppen ellenkezőleg: befelé. Vagyis nem lehet azt mondani, hogy a misz-



tikus ebben az állapotban »nincs magánál«: tudatossága éppen az egyesítettség pillanataiban végtelenné fokozódik és határtalanná tágul – s pontosan ennek következtében veszíti el ama partikuláris hétköznapi tudatosságát, amely alacsonyabb és magasabb lelki képességeinek, valamint érzékeinek működésén alapul.

Valójában kétféle egyesítettség van: egy töredékes és egy tökéletes. A töredékes egyesítettségben a misztikus még önmaga és Isten között tapasztal valamiféle különbözőséget, vagyis még jelen van az emberi alany, az Isteni Tárgy és kettejük viszonyának tudata. Ugyan a misztikus tudatát már ekkor is a végtelen és differenciálatlan Isteni Lét tölti be – ám ő ezt a Létet *tapasztalja*, méghozzá határtalan Jóságként tapasztalja (vö. 9. szb.). A tökéletes egyesítettségben viszont immár nem jelenik meg a tapasztaló és a Tapasztalt kettőssége. A misztikus ekkor nem *tapasztalja* az osztatlan Isteni Létet, hanem *ő Az*.

*b) Az előrehaladás eszközei*

Ha Tauler prédikációi valamiben kimeríthetetlenül gazdagok, az éppen azoknak az eszközöknek az arzenálja, amelyek által a nem-misztikus misztikussá válhat, a misztikus pedig előrehaladhat végső célja felé. Tauler szinte minden egyes beszédében más és más oldalról közelíti meg az előrehaladás lehetőségeit, módszereit, eszközeit, akadályait. Éppen ez az, ami életművét különösképpen gazdaggá és sokszínűvé teszi. Akiből viszont hiányzik a misztikus irányultságú önmeghaladás szándéka,<sup>71</sup> az éppen emiatt szükségképpen unalmasnak és egyhangúnak is fogja találni Tauler beszédeit, akárcsak az a volt rendtársa, aki azzal vádolta meg, hogy neki mindenről »Az« jut az eszébe.<sup>72</sup>

Azokon a szinteken, amelyekre a misztikusok figyelme irányul, a bűnöknek és az erényeknek rendszerint nem jut nagy szerep.<sup>73</sup> A misztikus életben való előrehaladás nem a bűnökön és az erényeken múlik, hanem ezeknél sokkal finomabb, szubtilisabb dolgokon. A bűnök csupán durva megnyilvánulásai az egónak mint az önközpontúság és az elkülönültség-tudat princípiumának, s

---

<sup>71</sup> Ugyan van nem-misztikus irányú önmeghaladás, de egy bizonyos ponton túl minden ilyen önmeghaladás kénytelen misztikus irányultságot venni. Egy piramis-alakzaton belül lehet úgy is fölfelé haladni, hogy az ember nem a csúcás felé irányul, ám ha az ember fölfelé haladási szándékát egy bizonyos ponton túl is fenn akarja tartani, kénytelen egyre inkább közvetlenül a csúcás felé fordulni.

<sup>72</sup> Vö. Ghislain Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete*, 195. p.

<sup>73</sup> Érdemes például megfigyelni, hogy Suso önéletírásának 49. fejezetében, amely aforisztikus formában tárgyalja azokat a magatartásformákat és beállítottságokat, amelyek »a külső embert elvezetik a belsőbe« (*Suso misztikus írásai*, 65–75. p.), a klasszikus értelemben vett bűnök-ről és erényekről szinte nem is esik szó.

mint ilyenek, az ellenük való küzdelem a nem-misztikus vallásosság körébe tartozik. Ilyen módon Tauler sem helyez rájuk nagyobb hangsúlyt.

Az egónak azonban vannak szubtilisabb megnyilvánulásai is: a gyengeségek, gyarlóságok, figyelmetlenségek és tökéletlenségek – egyáltalán mindazok a cselekedetek, szavak, gondolatok és beállítottságok, amelyeknek végső forrása a partikuláris ego, s nem az univerzális Én, vagyis Isten, s amelyek ilyen módon nincsenek tökéletes összhangban Istennek az adott személyre adott időpontban vonatkozó akaratával. Valójában az emberi megnyilvánulásoknak nem képzelhető el olyan jelentéktelen szintje, ahol a partikuláris (egoisztikus) és univerzális (isteni) motiváló tényezők rivalizálása, vagyis a sötétség és a fény harca ne jelenne meg. Adott esetben egy gyufaskatulya megfordítása is lehet Isten akaratával ellenkező cselekedet, meg nem fordítása pedig érdem (erényről beszélni nyilván túlzás lenne). Az ego-tudat valójában az ego megnyilvánulásainak és hatáskörének fokozatos korlátozásával egyre inkább visszaszorítható, az ego-tudat visszaszorításának egyenes következménye pedig az Isten-tudat fokozatos előtérbe kerülése. E folyamatban eminens szerepet kap a megvilágosodott értelem, amely sok tekintetben már a spirituális út kezdetén is isteninek nevezhető, miközben például az egzisztenciát meghatározó akarat ekkor még nagyon is esendő és emberi.

Amire a misztikus út vándorának kezdettől fogva mindvégig oda kell figyelnie, az az, hogy a kívülről érkező hatásoknak ne engedje át belső lényét (»belső emberét«). A kívülről való meghatározottságnak és mozgatottságnak két alapformája van, és az ezek elleni harcra a tradicionális spiritualitás összes változatában nagy súlyt fektettek: az egyik a *szenzualitás*, a másik az *emocionalitás*. E kettő gyakorlatilag elválaszthatatlan egymástól, és az ellenük való küzdelmet is egyszerre kell felvenni – noha az előbbi logikai prioritást képvisel az utóbbival szemben. A kettő közül ugyanis a szenzualitás a durvább mozgatottság, mert a mozgató erők itt az érzéki tapasztalatok külső tárgyai. Az emocionalításban ugyanennek a mozgatottságnak egy finomabb formája jelenik meg, hiszen ez esetben a mozgató erők a belső, »lelki térben« keletkező vonzások és taszítások,<sup>74</sup> amelyek a szellemet (az autoidentifikációs pontot) és a magasabb képességeket (az akaratot, az értelmet és az emlékezetet) saját kényük-kedvük szerint ide-oda igyekeznek rángatni. Ám akár érzéki, akár lelki tényezőkről van szó, mindkettő által idegen erők hatnak a szellemre, amelyek akadályozzák a szellem

---

<sup>74</sup> A lélek alapemóciói az öröm, a szomorúság, a remény és a félelem. Az ezek elleni küzdelemről kimerítő részletességgel értekezik Keresztes Szent János *A Kármel-hegy útjában* (III. 15–46. – *Keresztes Szent János Művei I.*, 335–433. p.). Az »e-móció« kifejezés etimológiailag éppen a »ki-mozdítottsággal« függ össze (s ilyen módon rokona az ek-sztázisnak, a »ki-állásnak«).



autonómiáját, és megakadályozzák, hogy önmagát – lelkiismeretével és a felismert isteni törvényekkel összhangban – önmaga határozza meg. Mindaddig, amíg a szellemen – vagyis rajtam – idegen erők uralkodnak, mindaddig, amíg a szenzualitásnak és az emocionalitásnak való kiszolgáltatottság állapota fennáll, szabadságról csak azoknak az ellenerőknek a vonatkozásában lehet szó, amelyek a szellemet fogságban tartják.

Nagyon fontos itt megérteni, hogy a lélek számára a fájdalom is szenvedés és az öröm is szenvedés. Miért? Azért, mert mindkettő egy idegen formát kényszerít rá. Kétségtelen, hogy az egyik által a lélekre kényszerített idegen forma kellemetlen, míg a másik által a lélekre kényszerített idegen forma kellemes forma. Ám a lélek mindkettőt *elszenved*, s ami mindkét esetben sérül, az a lélek autonómiája, integritása és intaktsága. Sem az öröm, sem a bánat nem engedi, hogy a lélek önmaga határozhassa meg önmagát, vagyis önmaga legyen, s megmaradjon mozdulatlan nyugalomban. Mindkettő izgatja, nyugtalanítja és zavarja a lelket: az egyik kellemetlenül, a másik kellemesen. Mindkettő egy lényegi értelemben külső ok révén mozgatja a lelket. Márpedig a mozgatottság elszenvedettség, az elszenvedettség pedig szenvedés – még ha kellemesnek is tűnik az. S minthogy mindent a kettősség törvénye ural, szükségképpen két formája kell hogy legyen a szenvedésnek: az öröm és a fájdalom. A lélek minél inkább nyugalomban van, annál inkább önmaga, és minél inkább önmaga, annál inkább boldog.<sup>75</sup>

Vizsgáljunk meg az alábbiakban néhány olyan beállítódást avagy irányulást, amelyek kifejlesztése Tauler szerint elengedhetetlen feltétele a misztikus úton való előrehaladásnak.

(*Átengedettség: gelassenheit*) Túlzás nélkül állítható, hogy Tauler számára az egyik legfontosabb misztikus beállítottság az átengedettség. Ahhoz, hogy világosan lássuk, mit is takar ez a fogalom, meg kell ismerkednünk az Isteni Akarat megnyilvánulásának és a neki való engedelmességnek két alapformájával. Aki megfelelő belátással rendelkezik, az csaknem élete minden helyzetében képes felismerni Isten reá vonatkozó akaratát; aki pedig képes ezt felismerni, az – ideális esetben – képes azt véghez is vinni. Ez az Isteni Akaratnak való *aktív engedelmesség*: Isten akaratának szabad elhatározás alapján való véghezvitele. Isten akarata azonban nemcsak belülről kifelé, az ember aktív közreműködésével nyilvánulhat meg, hanem kívülről befelé is: Isten akaratával az ember külső

---

<sup>75</sup> Ezért mondja Keresztes Szent János, hogy a szellem csak az összeszedettségnek örül, vagyis annak, ami által egyre inkább önmagává válhat. Noha a szellemi út alacsonyabb szintjein ez még nem tapasztalható, magasabb szinteken éppúgy tapasztalati valósággá válik az öröm szenvedés-jellege, mint az összeszedettség öröm-jellege.

élethelyzetein keresztül találkozhat. Az eckhartiánus misztikusok egybehangzó véleménye szerint ugyanis bármi éri az embert, az Isten akaratával összhangban történik vele. Ilyen módon bármi is érje a misztikust, abban neki Isten akaratát kell felismernie, s ennek megfelelően kell ahhoz viszonyulnia. A misztikus úton azonban nemcsak kívülről érik az embert hatások, hanem belülről is. Az a *lelki tér*, amelyben a szellem – az autoidentifikációs pont – felismeri önmagát, hol ilyen, hol olyan: hol a lehangoltság, hol a jókedv, hol az erőtlenség, hol a lendületesség jellemzi, és e változások fölött az embernek alig van nagyobb hatalma, mint a külső események fölött.<sup>76</sup> Nos, az átengedettség nem egyéb, mint amikor az ember passzívan átengedi »külső emberét« az Isteni Akarat kívülről és belülről őt érő megnyilvánulásainak, anélkül, hogy megpróbálna ellenállni ezeknek, elmenekülni előlük, vagy megpróbálná kompenzálni számára kellemetlen megnyilvánulásait – miközben »belső emberét«, vagyis az autoidentifikációs pontot érintetlenül őrzi. Vagyis e hatásoknak csak azokat az egzisztencia-elemeket engedi át, amelyben létrejöttek, ám nem engedi, hogy a hatás továbbgyűrűzzön a belső ember felé – ami nincsen szükségképpen módon alávétve e hatásoknak. Vagyis miközben a misztikus átengedi »külső emberét« az Isteni Akarat lényegi értelemben külső megnyilatkozásainak, hogy azok »hol tűzbe, hol vízbe taszítsák« (Mt 17,15), belső emberét érintetlenül megőrzi és mozdulatlanul tartja. Az átengedettség tehát egyfajta ellenállás nélküli sodródás az Isteni Akarat folyójában: amerre sodródik, arra megy.<sup>77</sup> Ha ugyanis nem arra igyekezne, akkor az Isteni Akarat és az emberi akarat közötti súrlódásból fakadó »hő« szükségképpen felhevítené a »belső embert« – márpedig a »belső ember« hűvös, szenttelen nyugalma elengedhetetlen előfeltétele a szellemi előrehaladásnak. Éppen ezért az átengedettség nem egyéb, mint *szenttelen elszenvedés*: elszenvedés, mert a »külső ember« ellenállás nélkül átadja magát a sorsban megnyilvánuló Isteni Akaratnak; de szenttelen is, mert a »belső ember« a legkisebb mértékben sem engedi át magát ezen erőknek. Ez utóbbi feltétele természetesen az előbbi: a belső ember zavartalan isteni aktivitása megköveteli a külső ember zavartalan isteni passzivitását. Egyedül ez az, ami az ember számára a teljes szabadságot biztosíthatja – mert egyedül csak az Isteni Akarat szabad, míg az Isteni Akarattal szembeforduló emberi akarat magának a rabságnak a princípiuma.

---

<sup>76</sup> Mellesleg ez mutatja, hogy a szellem számára *lényegileg* a lelki szféra is *külső környezet, idegen terület* (természetesen nem feledkezünk meg itt arról, hogy valójában minden környezet külső). Érdemes itt még megjegyeznünk, hogy a misztikus út előrehaladottabb fázisaiban ezek a hangulatváltozások egészen szélsőségesek lehetnek, ami próbatétel-jellegüket mutatja.

<sup>77</sup> Félreértés ne essék: az is arra megy, aki nem arra akar menni, csakhogy ő Isten akaratával szembefordulva megy arra.



Ezért csak az lehet szabad, aki azonosítja akaratát az Isteni Akarattal: külsőleg akképpen, hogy nem fejt ki vele szemben ellenállást, belsőleg pedig akképpen, hogy véghezviszi azt.

(*Elkülönültség: abgescheidenheit*) Az átengedettséggel ellentétben az elkülönülés *par excellence* misztikus erénye sokkal visszafogottabban jelenik meg Tauler-nél, mint akár Eckhartnál, akár Susónál.<sup>78</sup> Mindenesetre e két beállítottság a legszorosabban összefügg, olyannyira, hogy valójában egyetlen erény két – külső és belső – oldalát alkotják. Ha ugyanis az átengedettség lényege a »külső ember« átengedése a kívülről vagy belülről érkező, lényegileg külső hatásoknak, akkor az elkülönülés lényege a »belső ember« át nem engedése ugyanezen hatásoknak, vagyis a »külső ember« hermetikus elkülönítése mindenféle lényegileg külső befolyástól.<sup>79</sup> »Az igazi elkülönülés nem jelent egyebet, mint hogy a szellem olyan mozdulatlan marad minden szeretet és szenvedés, dicsőség, szégyen és megvetés közepette, mint egy ólomból való hegy a gyenge szélfúvásban« – írja Eckhart mester.<sup>80</sup> Az elkülönülés az, ami a szellem integritását biztosítja: azt, hogy szabadon álljon a hatások és ellenhatások keresztútjében. A szellem e belső szabadsága nélkül az ember ugyanis képtelen Isten felé emelkedni, mert kötődései, ragaszkodásai, vágyai hol ide, hol oda rángatják.

Az átengedettség és elkülönültség misztikus erénypárjának összetartozását nagyszerűen foglalja össze a *Theologia Germanica* (51. p. [28. fej.]):

»Mármost attól fogva, hogy ez az egyesülés [az emberi akarat és az Isteni Akarat között] végbement és az egész lényt átölelte, a belső ember mozdulatlanul megmarad ebben az egyesülésben. Ami azonban a külső embert illeti, Istennek az a szándéka vele, hogy ide-oda mozogjon ama dolgok között, amelyeknek meg kell vagy meg kellene lenniük és történniük; úgyhogy a külső ember azt mondja (s joggal, mert hisz ő már ilyen): »Lenni vagy nem lenni, élni vagy meghalni, megismerni vagy nem ismerni meg, véghezvinni vagy mellőzni, s így tovább: mindezekre bennem semmilyen akarat nem irányul, hanem kész vagyok mindarra, aminek meg kell vagy meg kellene lennie és történnie, s engedelmeskedem neki – akár tevékeny, akár szenvedő módon.« Így a külső ember nem ismer sem »miértet«, sem szándékot, csupán hogy engedelmeskedjék az Örök Akaratnak. Mert hiszen míg a belső ember mozdulatlanul áll, a külső ember szükségképpen mozga-

<sup>78</sup> Az elkülönüléssel kapcsolatban lásd Eckhart mester: »Leválni a világról« (*Von abegescheidenheit*) című traktátusát, amely kimerítő részletességgel foglalkozik az elkülönülés gyakorlatával, valamint Suso: *Az Igazság könyve* (*Suso misztikus írásai*, 101–132. p.) című munkáját, amely hasonló részletességgel foglalkozik az elkülönülés elméletével (a magyar fordításban az *Abgeschiedenheit* megfelelője az »elnyugvás«).

<sup>79</sup> Ezért tulajdonképpen az *abgescheidenheit* értelmileg »szenvtelenséggel« is fordítható lenne – noha éppen a *gelassenheit* az, amit ilyen módon szokás fordítani (a mai német *Gelassenheit* ugyanis »szenvtelenség« értelmű).

<sup>80</sup> Eckhart mester: »Leválni a világról«, 429. p. Tauler ilyen precíz meghatározást nem ad.

tott. És ha a belső ember a külső ember mozgásában bármiféle »miérttel« is rendelkezik, az nem lehet más, mint aminek az Örök Akarat rendelése szerint meg kell avagy meg kellene lennie.«<sup>81</sup>

(*Belsőlegesség: innikeit, inwendikeit • Befelé fordulás: ingekertem*) Szinte azt lehetne mondani, hogy minden egyes misztikus erény potenciálisan magában foglalja az összes többi. Így például az elkülönülésből szinte következik a bensőlegesség illetve befelé fordulás misztikus erénye, hiszen aminek a védelmére vonatkozik az elkülönülés, az éppen a megragadható legbelső: a szellem. A befelé fordulásról nyugodtan mondható, hogy mindennemű misztika alapfeltétele: éppen ez az, ami a misztikát a nem-misztikus vallásosság különféle formáitól elkülöníti. A misztikus tapasztalat *par excellence* belső élmény – de nem abban az értelemben belső élmény, ahogy az összes többi belső, intrapszichikus élmény az.<sup>82</sup> Másképpen megfogalmazva: Isten egyáltalán nem úgy van benne a lélekben, mint bármi egyéb, ami a lélekben van. Mert noha Isten kétségtelenül benne van a lélekben, ám nem kevesebb joggal azt is ki lehet jelenteni, hogy úgy van benne, hogy rajta kívül van: annyira benne van, hogy már rajta kívül van. Isten túl van az individuális lélek legbelső pontján is. Ő ugyanis nem része, nem egyik eleme a léleknek, hanem forrása, támasza, alapja – s mint ilyen, *túl van a lelken*. Mégis a lélek legmélyén nyílik az az ajtó, amely közvetlenül Istenbe vezet. Isten eszerint olyannyira immanens módon lakozik a lélek mélyén, hogy már joggal nevezhető transzcendensnek. Az igazi transzcendencia – vagyis az abszolút transzcendencia – ugyanis szükségképpen az immanenciában valósul meg. Ha Isten kifelé lenne transzcendens, vagyis kifelé lenne mindenen túli, akkor csak relatív értelemben lehetne transzcendens, s egyszerűen egyik eleme lenne a létezők világának.

Mivel tehát Isten ott van a lélek legmélyén, a lelki képességek gyökerénél, ezért a misztikus alapfeladata nem más, mint annak az általános lelki irányultságnak a megfordítása, amelynek keretében a lélek képességei mindig kifelé irányulnak. Törekvéseivel a misztikus tehát immár nem kifelé fordul, hanem befelé; nem kint keres, hanem önmaga legmélyén; nem kint akar elérni valamit, hanem önmaga legmélyére akar hatolni. Ennek az irányváltásnak éppúgy meg kell határoznia általános napi beállítottságát, mint a szemlélődés óráit. Ami az előbbit illeti, a misztikusnak folytonos összeszedettségre kell szert tennie: ne

---

<sup>81</sup> A »kell« arra vonatkozik, ami az emberi akarat hozzájárulása nélkül szükségképpen megtörténik, míg a »kellene« arra, aminek az emberi akarat közreműködésével az Örök Akarattal összhangban kell(ene) megtörténnie.

<sup>82</sup> És itt nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy valójában *minden* tapasztalat, *minden* élmény, *minden* átélés belső – bármennyire is külső legyen az a dolog, ami kiváltja.



szóródjon szét, ne adja át magát tevékenységeinek, ne engedje behullani magát tevékenységeibe<sup>83</sup> – hanem elfoglaltságai közepette is őrizze meg jelenvalóan önmagát. Ami pedig az utóbbit, vagyis a szemlélődő imádságot illeti, figyelmét lelke alapja felé fordítva vagy passzívan kell várakoznia elcsöndesült lelkében az isteni kegyelem megnyilvánulására, vagy aktív módon igyekeznie kell egyre beljebb hatolni, egyre közelebb kerülni lelke legbelső magjához.

(*Egység, egyesítettség: einikeit • Egyszerűség, osztatlanság: einfaltikeit*) Amilyen szoros kapcsolatban áll a misztika általában, Tauler misztikája pedig különösen a bensőlegességgel, éppen olyan szorosan kapcsolódik az egyesítettséghez is – olyannyira, hogy ami egy bizonyos szempontból bensőlegesség, az egy másik szempontból egyesítettség. Isten ugyanis nemcsak *A Legbelső*, hanem egyúttal *Az Egy* is. Isten egysége (egy-sége) azonban az eckhartianus szerzőknél korántsem merül ki a Hitvallásban megfogalmazott egy-ségben.<sup>84</sup> Az egység Isten vonatkozásában Isten osztatlan, minden létet átfogó totalitását kívánja hangsúlyozni, valamint azt, hogy ebben az Isteni Egységben »minden összefut és egy« (Hamvas Béla). S mivel ez az osztatlan léttotalitás a lélek legmélyén rejlik, ezért az ember minél inkább egyesíti lelkét, az annál hasonlóbba fog válni Istenhez, következésképpen annál akadálytalanabb útja nyílik Őhöz.

Minthogy a lélek alapja színtiszta, osztatlan egység, s mivel a lélek innen kilépő képességei annál inkább belemerülnek a külső sokszerűségbe, minél meszebb kerülnek ettől a belső egységtől, ezért a misztikus feladata lelkének egyesítése. A szétszóródással (vö. *szórakozás*) szemben a léleknek egyre fokozódó összeszedettséget, összefogottságot kell megvalósítania, a sokféleségbe való belemerüléssel szemben pedig az egységet kell ápolnia magában. A sokról való lemondás – például a különféle dolgok iránti érdeklődés felszámolása – bizony nem kis áldozat, különösen az intellektuális beállítottságú ember számára. Az Egy azonban a maga osztatlanságában hordozza azt a millió és millió sokat, amelynek az ember csupán egy elenyésző töredékét képes átfogni és magáévá tenni.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Ez valójában azt foglalja magában, hogy az ember bármit csinálhat, csak azt, amit tesz, ne szívvel-lélekkel tegye. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy kellenlenül, nemtörődöm módon kell végeznie, hanem azt, hogy elfoglaltságai nem foglalhatják el lényé mélyét, hanem csak azokat a részeit, amelyekre az adott tevékenység végzéséhez *de facto* szüksége van. Lásd ezzel kapcsolatban különösen a 27. szentbeszédet.

<sup>84</sup> »Hiszek egy Istenben...« Jóllehet már Isten Hitvallásban megfogalmazott egysége sem merül ki pusztán egy monoteisztikus tételezésben. A problematikával kapcsolatban lásd Schütz Antal: *Dogmatika I.*, 150–152. p., valamint Bujfi Ferenc: »Ars poetica divina« (in: *Az emberré vált ember*), 336–337. p.

<sup>85</sup> Némi túlzással azt lehetne mondani, hogy az Egy egyenlő az összes megvalósult és lehetséges sokkal.

(*Egy-kedvűség, szenvtelenség, ugyanolyanság: gelicheit*) A sokkal és a sokszerűvel való szembe fordulás nemcsak a sok elutasítása révén valósítható meg, hanem a sokban benne rejlő különbözőség *jelentőségének* tagadása, illetve tudomásul nem vétele által is. Az egy-kedvűség – jól látható összefüggésben az átengedettséggel – képesíti az embert arra, hogy bármi is érje, bármi is történjen vele, bármilyen körülmények közé is kerüljön, mindig ugyanolyan maradjon, ne engedje lelke nyugalmát és egyensúlyát megbillenni. Márpedig bizonyos értelemben azt lehet mondani, hogy minél nyugodtabb a lélek, annál kevésbé *van* (annál inkább szegény képességeinek vonatkozásában).<sup>86</sup> A lélek tükörsima mozdulatlansága, nyugalma révén nem képes »beleszűlni« magát a lélekbe egyetlen külső dolog avagy hatás sem, s így abban fokozatosan kifejlődik a fogékonyság az »isteni születésre«.

Az »egykedvűségnek« a mai ember fülében nincsen túl jó hangzása: rezignáltságot, apátiát, fásultságot jelent. Természetesen az egykedvűségnek két változata van: az egyik a gyengeségből és tehetetlenségből fakadó egykedvűség, a másik az erőből, uralomból fakadó egykedvűség. Az egyikbe belezuhan az ember, a másikat ellenben kivívja a maga számára. S noha ez utóbbi egy-kedvűség passzív fogékonyságot teremt az emberben az isteni születésre, afelé, ami kívülről, *ergo* alatta van, ez az egy-kedvűség felsőfokú aktivitást jelent. Ez a szenvtelenség ugyanis nem érzéketlen tompaság, hanem – némileg paradox kifejezéssel élve – *aktív mozdulatlanság*.

(*Kisajátítás-nélküliség: unannemlicheit • Saját-ság: eigenschaft*) Mind a kisajátítás, mind a saját-ság azzal a birtokviszonyal függ össze, amely akkor jön létre, ha az én valamire mintegy ráteszi a kezét, s azt magáénak tulajdonítja. Az ember tulajdonképpen bármit kisajátíthat, Isten természetes adományait éppúgy, mint kegyelmi és természetfölötti ajándékait. Ami az előbbieket illeti, idetartozik tulajdonképpen minden, amivel az ember Isten által fel van ruházva: az értelem, az akarat, a legkülönbözőbb tulajdonságok és képességek, a látás, a hallás és a többi érzékelés, sőt idetartoznak ennél sokkal alapvetőbb dolgok is, mint amilyen az élet és a lét. De a misztikusnak ugyanígy tartózkodnia kell azoknak az isteni ajándékoknak a kisajátításától is, amelyeket útja során kap.<sup>87</sup> A birtokviszony ugyanis nemcsak a birtokot köti a birtokoshoz, hanem a birtokost is oda-

<sup>86</sup> A lélek szegénységével kapcsolatban lásd Eckhart mester híres, *Beati paupers spiritu* kezdetű beszédét (*Beszédek*, 53–57. p. [Q 52]). Eckhart megfogalmazásában a lélek szegénysége abban áll, hogy se nem tud, se nem akar, se nem bír semmit, míg az abszolút szegénység nem más, mint a lélek megsemmisülése Istenben.

<sup>87</sup> Ez a misztikus erény különösen a *Theologia Deutsch*-ban (*Theologia Germanica*) kap fontosságot.



köti birtoklása tárgyához. Ezen felül azonban minden kisajátítás alanya az az ego, amelynek éppen hogy meg kell semmisülnie ahhoz, hogy megszülethessen az emberben az Isten-Én – márpedig minden egyes kisajátítás egy-egy egotételezési aktus. A kisajátítás-nélküliség tehát két szempontból is igen kedvező hatású a misztikus úton: egyrészt növeli a szabadságot, másrészt ego-mortifikáló hatása van. E két hatás azonban nagyon is összefügg, ugyanis az ember szabadságának legfőbb gátja nem más, mint bebörtönözöttsége abba a lehatárolt énségbe, amit tévesen önmagával azonosít. A rabság éppen a *partikularitásból* fakad. Vagyis nem egyszerűen arról van szó, hogy – egyes szám első személyben fogalmazva – valamilyen külső korlátozó tényező okozza az én rabságomat, hanem arról, hogy *én magam* vagyok a rabság. A szabadság ára ezért az ego halála, vagyis a partikularitás feláldozása az Univerzalitás oltárán, mert a szabadság alanya csak univerzális lehet. »Az, ami teremtett, nem lehet szabad« – mondja Eckhart mester,<sup>88</sup> s ilyen módon minél kevésbé azonosítja magát az ember teremtett és lehatárolt egzisztenciájával, vagyis az ezt tápláló énség minél kevésbé alanya cselekedeteinek és gondolatainak, ő annál inkább szabad; s minél inkább ragaszkodik önmagához mint partikuláris alanyhoz, annál inkább ragaszkodik a rabsághoz.

Tauler – anélkül, hogy név szerint említene e misztikus erényeket – a következőképpen foglalja össze egyik beszédében annak az embernek a feladatait, aki fölébe akar kerekedni természetének, vagyis aki – Keresztes Szent János szavaival – »ki akar szállni koporsójából«:<sup>89</sup>

1. »Először is foszd meg testedet mindattól, amiben örömet leli, legyen az evés, ivás, alvás; foszd meg mindenféle kényelemtől.«

2. »Másodszor, tagadj meg minden szomjúságot, mely a világra irányul; tagadd meg a világ gondjait és az összes világi dolgot – hadd temessék halottaikat a halottak, te pedig kövesd Istent (vö. Lk 9,60). Ha barátod meghal, ha valamihez hozzájutsz vagy valamit elveszítesz, ha bánatban, megtiszteltetésben, gazdagságban vagy bármi egyében van részed, s az örömmel tölt el vagy gondot okoz neked, akkor tudhatod, hogy még nem vagy birtokában annak, amiről itt beszélünk, vagyis a lemondás szellemének.«

<sup>88</sup> Meister Eckhart: *Werke I.*, 320. p. (Q 28).

<sup>89</sup> Lásd az »Ének a legfontosabb jegyzetektől« egyik, szinte harci kiáltásnak is felfogható versszakát (*Keresztes Szent János összes versei*, 39. p.):

*Kemény és kurta élet,  
lefejttem majd magamról szoritásod,  
elhagylak végre téged,  
koporsómból kiszállok,  
hisz vőlegényem vár, akit imádok!*

3. »Harmadszor, rögzítsd elmédet Istenre, s légy mindenkor Isten jelenlétében. Mert tudd: ha azt akarod, hogy tiéd legyen minden teremtmény Teremtője, akkor meg kell tagadnod a teremtményeket; mert hiszen hogyan is teljesülhetne vágyad, ha lelked nem mezítelen és üres?! Minél kevesebb a teremtményekből, annál több Istenből: ez a tisztas alku. ... Ezért hát vedd ki magadból az összes teremtményt vigasztalásaikkal egyetemben, s ha valamelyikük elébed kerül, mondd neki: »Eredj innét, nem te vagy az, Akit én keresek, Akire én vágyok, Akit én szeretek.« ... Miből fakad az, hogy Isten oly idegen számodra, s hogy az Ő szeretetteljes jelenlétét gyakran elveszíted s nélkülözni kényszerülsz? Egyetlen oka van ennek: az, hogy lelkületed nem szabad, nem tehermentes, hanem megannyi teremtmény húzza lefelé, és azok aztán megrontanak téged. ... Csupán egyetlen dologgal kell tisztában lenned: ha szabad volnál a teremtett dolgok képeitől, Isten szüntelenül a tiéd lehetne.«

4. »Negyedszer, le kell igaznod természetes érzékeidet, és mindenkor uralkodnod kell fölöttük. Úgy kell látnod, hogy ne láss. Sose emeld fel szemedet, sose hegyezd füledet, sose nyisd ki szádat elégséges ok nélkül; sose engedd, hogy kezed, lábad vagy bármelyik tagod a maga útját járja: felügyelj rájuk gondosan és tartsd őket szorosan ellenőrzésed alatt, hogy semmi se érhesse el őket, semmi se eshessen meg velük, ami nem isteni. ... Akkor aztán ahogy Isten uralkodik fölöttünk, úgy fogunk mi is minden kétség nélkül uralkodni önmagunk fölött.« (Vetter 80. [425–427. p.] – Hofmann 79. [606–609. p.]

Jól látható, hogy a *par excellence* misztikus erények – legalábbis ahogy Taulernél és a többi eckhartiánus szerzőnél megjelennek – mennyire távol esnek a nem-misztikus vallásosság megszokott erényeitől. Valójában ezek az erények nem is tekinthetők morális tartalmúaknak, hiszen ellentéteik nem tartoznak a bűnök kategóriájába. Sokkal inkább instrumentális természetűek: a tökéletesség eszköztárának kellékei. A tökéletesség pedig szuprareligiózus kategória, mert hiszen nem lehet azt mondani, hogy a tökéletes ember nagyon vallásos vagy nagyon erényes. A tökéletesség nem a vallásosságban avagy erényességben való tökéletességet jelenti, hanem annak az ontológiai szintnek a birtokbavételét, amelyen az ember még nem volt »ez és ez«, nem volt »Konrad vagy Henrik« (Eckhart mester), hanem »Istenben volt Isten« (Angelus Silesius). S noha e tökéletesség eléréséhez elengedhetetlen a vallásos és morális elemek magas szintű birtoklása, maga a misztikus út sokkal inkább nevezhető redukzív, »dekonstruktív«, negatív útnak, semmint az erények pozitív, »konstruktív« útjának.<sup>90</sup> A misztikus feladata nem egyéb, mint egy akadály felszámolása, s ez az akadály: ő maga. Ezért mondja Tauler egy helyütt:

---

<sup>90</sup> Figyelemre méltó ebben az összefüggésben, hogy a hindu misztika különféle változatainak Istene a hindu Háromságból (Ísvara Trimurti) nem a Teremtő (Brahmá), nem a Fenntartó (Visnu), hanem az a Siva, akinek kozmikus funkciója éppen a pusztítás, a felszámolás, vagyis a »dekonstrukció« és a redukció – mind a szó »lecsökkentés«, mind pedig »visszavezetés« értelmében.



»Amikor Isten valamit egyedül akar véghezvinni, akkor semmire nincs szüksége – csak a semmire. Az, ami semmi, sokkal fogékonyabb az Ő műveire, mint az, ami valami.«  
(Vetter 46. [205. p.] – Hofmann 54. [420. p.]

Egy pillanatig sem vitatható, hogy Tauler aszketikai-praxeológiai eszköztárában olyan hagyományos vallásos erények is komoly helyet kapnak, mint a remény, az alázat vagy a szeretet. Ezeket azonban nagyon könnyű félreérteni. A misztikusok számára ugyanis ezek az erények egészen mást jelentenek, mint a vallásos ember számára, s ilyen módon az olvasó könnyen azt hiheti, hogy Tauler valami általa is ismert dologról beszél, holott ez egyáltalán nem így van. Így például a remény mint a lélek egyik kardinális emóciója egyetlen vonatkozást – az Istenre irányuló reményt – kivéve a misztikus egyik nagy ellensége, és a misztikában ez az egyetlen vonatkozás is elveszíti minden emocionális jellegét. Az alázat nem a szokásos alázatos magatartást jelenti, hanem a lélek önmegsemmisítését, amelynek csúcspontja a tökéletes egyesítettség, vagyis az az állapot, amelyben a partikuláris egzisztencia tudata megszűnik, s helyébe lép az Isten-tudat. Ami pedig a szeretetet illeti, az a misztikus út korai fázisában egy tisztán voluntáris aktus,<sup>91</sup> míg előrehaladottabb szakaszaiban egy olyan elementáris tapasztalat, amelynek a földi szerelem is csak halvány visszfénye.

### 3. Az Élet

Aki a misztikus utat bejárva elérte »utazása« végcélját, az elérte azt, amit fentebb »Életnek« neveztünk. Az Élet már nem Út, hanem Állapot, de minden állapotot túli Állapot. A misztikus utat a teljesség kínzó hiányából fakadó állandó nyugtalan törekvés jellemzi; a beérkezett misztikus azonban elérte a nyugalmi állapotot. Ez azonban nem relatív nyugalmi állapot – mint amit már útja bizonyos pontjain megtapasztalt –, hanem Abszolút Nyugalmi Állapot. A misztikus többé már nem vágyik semmire, mert tudja, hogy többre már *nincs mire* vágyakozni. Birtokában van a Teljességnek, a Mindennek – még hozzá *elidegeníthetetlenül* –, és a Mindenén kívül semmi nincsen. Minden hiányérzet háttérében valójában ennek a végső állapotnak a hiánya lappang; mindennemű elégedetlenség ebben az egyetlen Elégedettségben alszik ki, függetlenül attól, hogy közvetlenül, vagy csak közvetve, öntudatlanul fakadt ebből, irányult erre. Mert – mint Plótinosz mondja – »mindennek a Kezdet a végcélja.«<sup>92</sup> Az ember egyedül a Kezdetben találhatja meg azt a nyugalmat, ahonnan sem kimozdulni nem akar, sem kimozdítani nem tudja semmi.

<sup>91</sup> A középkori felfogás a szeretetet a lelki képességek közül az akarattal kapcsolta össze.

<sup>92</sup> Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, 74. p. (Enn. III. 8. 7).

»Ha egyszer valaki megkérdezné tőlem – mondja Eckhart mester –, hogy mi végre teremtette a Teremtő az összes teremtményt, azt mondanám: a *nyugalomért*. És ha másodszor is megkérdezné, hogy a Szentháromság valójában mit keres minden munkálkodásában, azt válaszolnám: a *nyugalmat*. És ha harmadszor is megkérdezné tőlem, hogy mit keres a lélek mindennemű mozgása közepette, azt válaszolnám: a *nyugalmat*. S ha még negyedszer is megkérdezné tőlem, hogy mit keres az összes teremtmény természetes vágyai és mozgásai által, azt válaszolnám: a *nyugalmat*.«<sup>93</sup>

A célba ért misztikus ezt a végső nyugalmat találta meg; összekötötte a véget a kezdettel, s így fölébe emelkedett minden olyan létbeli *hányattatásnak*, amelynek mindenki, akinek ezt még nem sikerült véghezvinnie, ki van szolgáltatva.<sup>94</sup> Ő már nem az örökösen változó élet, hanem az örökké mozdulatlan Lét birodalmához tartozik.

A célba ért misztikust Tauler számos alkalommal megpróbálja leírni – noha nem rejt véka alá véleményét, miszerint egy ilyen emberfölötti ember lényét és életét, azt, amit elért, »sem felfogni, sem szavakba foglalni nem lehet« (19. szb.). Az ilyen emberek messze fölötté állnak a többi embernek, akik még csak harcutkat vívják a földön. Belőlük maradéktalanul kiégett minden saját-ság, minden önös készítés. Magától értetődően az ilyen embert többé már nem nyomja a bűn terhe: véglegesen felszabadult alóla (vö. 11. szb.). S ez nem is lehet más-képpen, hiszen alanyi középpontja, tetteinek végső forrása immár nem az »én«, hanem maga Isten: »Összes művüket Ő viszi véghez bennük és általuk« (15. szb.).<sup>95</sup> Míg a misztikus út folyamán csak a belső isteni hívásra léphettek be lényük isteni középpontjába, most bármikor képesek Istenbe merülni: egyszerűen csak önmaguk középpontja felé kell fordulniuk, hogy behatoljanak a minden létesültség fölötti abszolút isteni állapotba (vö. 12. szb.). Ilyen módon a kondicionálatlan isteni állapot (az »istenség«) és kondicionált földi állapotuk (az »emberség«), isteni és emberi tudat- és létszintjük között szabadon ki-be járnak – ám legbelül, lényük középpontjában »mégis mindig belül maradnak« (13. szb.), állandó otthonra letek. Vagyis mindig megőriznek magukban egy olyan pontot – tulajdonképpen lényük legmélyebb pontját –, amely szüntelenül őrzi abszolút

<sup>93</sup> Meister Eckhart: *Werke I.*, 636. p. (Q 60).

<sup>94</sup> Vö. Krotóni Alkmaion kijelentésével: »Az ember azért hal meg, mert nem tudja összekötni a kezdetet a véggel« (vö. Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás*, 309. p.).

<sup>95</sup> »A tizenkét mester maximája« címet viselő eckhartianus beállítottságú, ismeretlen szerkesztőjű kompiláció egyik maximája éppen ezt a gondolatot hangsúlyozza: »A strassburgi Tauler szavait egyszerűség hatja át: »Aki megfosztja magát önmagától és Istentől, azt a tettek immár nem érintik; ekképpen Maga Isten fog cselekedni benne, s ő híjával lesz minden tettnek. Lelkének tükre megüresedik, hogy többé már semmi teremtett ne találhasson benne helyet.« (Adolf Spamer: *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, 176. p.)



transzcendenciáját, és emez Isteni Pont transzcendenciájának minden körülmények között *tapasztalhatóan* birtokában is vannak. Ezek az emberek valóban isteni lények: »egész életmódjuk: isteni« (13. szb.). Tauler azonban nem elégszik meg azzal, hogy egyszerűen isteni embereknek nevezze őket. Halmazza a jelzőket, és azt mondja róluk, hogy »istenszerűvé, istenivé, istenformájúvá váltak« (16. szb.). Aki e lelkek közé tartozik, az annyira »istenszerűvé válik, hogy ha magára pillantana, Istennek látná magát. Vagy ha bárki is képes lenne érzékelni egy ilyen lelket, olyannak látná, mint ami – a kegyelem által – ruháját, színét, jellegét és létét tekintve Isten, és éppen olyan gyönyörűséget találna a szemlélésében, mint amennyire boldogító lenne számára Istent látni« (16. szb.; vö. a 24. szentbeszéddel); úgyhogy joggal mondható, hogy »aki őt tiszteli, [az valójában] »Istent tiszteli« (19. szb.). »Az ilyen emberben Isten él, Ő adja neki a létet, Ő munkálkodik minden egyes cselekedetében« – sőt Tauler nem fél kimondani azt sem, hogy Isten »őbenne gyönyörködve Önnönmagában gyönyörködik« (16. szb.). A célba ért misztikus tehát »a kegyelem révén mindazt birtokolja, amivel Isten rendelkezik természete szerint« (14. szb.), hiszen Isten a Vele való egyesülésben felruházta őt ugyanazokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel Ő Maga is rendelkezik (vö. 10. szb.). A misztikus út során a lélek teljesen alávetette magát Istennek; most azonban »Isten az, aki aláveti Magát« neki (9. szb.). Az ilyen lélek visszajut abba a teremtetlenségi állapotába, amelyben öröktől fogva volt Istenben (20. szb.) – mert »Istenben Istenként ismer önmagára« (24. szb., 21. j.). Természetesen itt nem lényének egészéről van szó, hanem legbelső magjáról, arról, amelyet soha nem is érintett az idő és a tér. Az ilyen embereknek már nem kell a mennyországba jutniuk, hiszen »ők maguk a mennyország« (19. szb.), s így »az a gyönyörűség és megnyugvás, amelyben a szellemnek már itt az időben része lesz, mérhetetlenül túlszárnyalja mindazt az örömet, amit az egész világ nyújthat, még ha egyesítenék is az összeset, amit a teremtmények valaha is megtapasztaltak az időben« (15. szb.). S mivel az ilyen »szabad lélek ... örökösen úgy fog önmagára pillantani, mint ahogyan Istent szemléli, ... örökösen része lesz abban az egyesülésben, amelyben önmagát Istennek fogja látni« (16. szb.). Ugyanakkor a célba ért lélek lényegi vagy inkább létszerű módon éli át önmagát (vö. 13. szb.), nem úgy, mint a többi ember, akik önmagukat megnyilvánulásaik körében képesek csak megragadni. Ez a létszerűség változhatatlanságot, abszolút stabilitást jelent, amit immár nem sodorhat el semmi, ami már nincs kitéve a világ hatásainak, ami már nincs alávetve a hanyatlás és a mulandóság eróziójának. A beérkezett misztikus önmaga legmélyére hatolva fölébe emelkedett mindennek, ami alá van vetve a mulandóságnak. Ezért hát immár semmi oka arra, hogy féltse magát, állapotát: immár »csodálatos szabadságban«

(6. szb.), »Isten szabadságában lakozik« (3. szb.), és bármilyen helyzetbe is jusson, bármilyen körülmények közé is sodorja külső emberét a sors, ő »mindenben és mindenütt megtalálja ... a szabadságot« (26. szb.). Ám azok, akik eljutnak ide, nem válnak önhitté, mert »ők pusztán semminek tekintik magukat, és olyan kevéssé törődnek mindennel, ami velük történik, mintha az egy olyan emberrel történt volna, aki ezer mérföldre van tőlük« (4. szb., 13. j.). Mégis »ők a mindenség nemes oszlopai, az ő vállukon nyugszik az egész világ« (3. szb.).

Ehhez az állapothoz azonban nagyon hosszú és nehéz út vezet. Annak, aki ezeket a csúcokat meg akarja hódítani, számtalan keserves megpróbáltatáson kell átesnie, melyek közül a legszörnyűbb kétségtelenül az, amit Keresztes Szent János óta úgy neveznek, hogy »a lélek sötét éjszakája«. Ekkor ég ki az emberből minden szennyeződés (»saját-ság«), hogy immár semmi ne legyen benne, ami akadályozná lelkében az isteni élet szabad folyását. Aki azonban

»már átesett egy ilyen megpróbáltatáson, újból már nem fog találkozni, sem pokolbeli, sem más egyéb szenvedéssel [például a tisztítóúttal]. Hogy az ilyen embert Isten valaha is elhagyja, az teljes képtelenség. Éppen annyira képtelen volna az, hogy Isten valaha is magára hagyjon egy ilyen lelket, mint az, hogy elhagyja Önnönmagát – mert hiszen a lélek maradéktalanul alávetette magát az Egynek és a Forrásnak. Még ha az egész világ gyötrelme és szenvedése szakadna is rá, az sem tudna neki ártani: az ilyen szellem számára még ez is szintiszta örömmé válna – hiszen ő mindenben a mennyországot tapasztalja, abban jár-keel és lakozik. Csupán maga után kell húznia a másik lábát, mely még az időben van, és azonnal az örök életben találja magát, ami számára már itt alant elkezdődött és örökké fog tartani. ... Ebben a mélységben a szellem oly mélységesen, oly határtalanul (*grundeloser*, »feneketlenül«) elveszíti önmagát, hogy éppúgy megfélemedezik saját létéről, mint ahogy semmiféle szónak vagy fogalomnak, érzésnek vagy érzetnek, megismerésnek vagy szeretetnek sincsen tudatában. Ott csupán Isten szintiszta, mezítelen egyszerűsége van, egy kimondhatatlan mélység, egy Lét, egy Szellem... Itt Isten azt adja az emberi szellemnek a kegyelem által, ami természete szerint Ő Maga, egyesítve vele az Ő névtelen, alakatlan, minden sajátosságtól mentes Létét. Itt mindazt, amit a szellem tesz, Isten viszi végbe, legyen az cselekvés, megismerés, szeretet, magasztalás vagy örvendezés. A szellem pedig isteni szenvedőlegességgel hagyja, hogy mindez így legyen. Hogy egy ilyen szellem tulajdonképpen milyen, s milyen messzire jutott, azt annyira képtelen vállalkozás volna szóba foglalni, mint ahogy Magát az Isteni Létet sem lehet felfogni vagy kifejezni, hiszen az a teremtett értelem számára – legyen az emberé vagy angyalé – elérhetetlen magasságban van.« (Vetter 26. [109. p.] – Hofmann 26. [184–185. p.]

#### IV. SZERKESZTŐI MEGJEGYZÉSEK

A jelen kötet döntően arra a válogatásra épül, amelyet Winfried Zeller készített Tauler beszédeiből. Zeller huszonegy prédikációból álló válogatását azonban kiegészítettük még tizenegy szentbeszéddel (ebből két beszédet nem teljes egészé-



ben közlünk). Ezek közül jelenleg hat tartozik Tauler hitelesnek elfogadott beszédei közé, míg öt a pseudotauleriana részét képezi. Azért hangsúlyozzuk, hogy »jelenleg«, mert egy új kritikai kiadás – amelyre már ugyancsak megérett az idő – minden bizonnyal növelné a hiteles Tauler beszédek számát, méghozzá a nem-hiteles beszédek rovására. A prédikációk sorrendje az egyházi évet követi; kivételt képeznek azok a beszédek, amelyek nem köthetők egy adott naphoz, valamint az utolsó beszéd, amely összefoglaló jellege miatt került válogatásunk végére. Természetesen ez a harminckét beszéd messze van a teljességtől, mindazonáltal arra bőségesen elegendő, hogy az olvasó pontos képet kapjon Tauler tanításának tartalmáról és módjáról. A jelen kötet azonban e prédikációkon kívül még jó néhány részletet tartalmaz Tauler ama beszédeiből is, amelyek válogatásunkban nem kaphattak helyet; ezeket az olvasó vagy a jegyzetek között, vagy e bevezetésben találhatja meg.

A szentbeszédek elején található rövid summázatok az első kivételével – amely egy korabeli Tauler-kiadásra megy vissza – a szerkesztőtől származnak. Ugyanez vonatkozik a beszédekben belüli zárójeles címekre, amelyek az adott prédikáció struktúrájának könnyebb átlátását hivatottak segíteni.

Ami a jegyzeteket illeti, ezek egy része pusztán technikai, filológiai vagy informatív jellegű; másik része azonban az adott szövegrész belső értelmét kívánja megvilágítani, első olvasásra könnyen rejtve maradó mélységeire igyekszik felhívni a figyelmet. Természetesen a kötet prédikációi többnyire minden további nélkül olvashatók a jegyzetek nélkül is – és ez volt az egyik oka annak, hogy a jegyzetek nem a lapok aljára, hanem a beszédek végére kerültek. Aki azonban szeretne mélyebben is behatolni a szövegek értelmébe, és Tauler beszédeit nem csupán olvasni, hanem tanulmányozni akarja, a benne rejlő útmutatásokat pedig önnön életére kívánja alkalmazni, az bizonyára nem fogja haszontalannak találni e jegyzeteket.

Végül a szerkesztő itt kívánja megköszönni Gabulya Gábornak, Madácsy Istvánnak és Murányi Tibornak a kézirat előkészítésében nyújtott készséges, baráti segítségét.

## RÖVIDÍTÉSEK

app.	= függelék
cir.	= körülbelül
col.	= oszlop
fej.	= fejezet
gör.	= görög
Hofmann / Georg Hofmann	= lásd a Bibliográfia első részét
Hutton / Arthur Wollaston Hutton	= lásd a Bibliográfia első részét
j.	= jegyzet
k. / kk.	= következő / következők
kfn.	= középfelnémet
lat.	= latin
p.	= oldal / oldalak
Q	= Eckhart Mester német nyelvű beszédeinek Josef Quint-féle számozása az összkiadásban
szb.	= szentbeszéd (mindig a jelen kötet szentbeszédeire vonatkozik)
szkt.	= szanszkrit
úfn.	= újfelnémet, vagyis a mai német nyelv
Vetter / Ferdinand Vetter	= lásd a Bibliográfia első részét
vö.	= vesd össze
Zeller / Winfried Zeller	= lásd a Bibliográfia első részét



## BIBLIOGRÁFIA

- HOFMANN • GEORG HOFMANN  
 Johannes Tauler: *Predigten I–II*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987. Übertragen und herausgegeben von Georg Hofmann
- HUTTON • ARTHUR WOLLASTON HUTTON  
 Johannes Tauler: *The Inner Way*. London: Turnbull and Spears, 1909. Translated by Arthur Wollaston Hutton
- VETTER • FERDINAND VETTER  
*Die Predigten Taulers*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1910. Herausgegeben von Ferdinand Vetter
- ZELLER • WINFRIED ZELLER  
 Heinrich Seuse – Johannes Tauler: *Mystische Schriften*. München: Eugen Diederichs Verlag, 1988. Werkauswahl von Winfried Zeller. Herausgegeben von Bernd Jaspert
- Amata, Temel M.: *Szent Domonkos szerzetesrend szentjei és boldogjai*  
 H. n.: K. n., 1989
- A Megnemismert felhője*  
 Budapest: Vigilia Kiadó, 1987. Fordította Lukács László
- Angelus Silesius: *Kerübi Vándor*  
 Budapest: Helikon Kiadó, 1991. Fordította Kurdi Imre és Tatár Sándor
- A nyílegyenes ösvény. Ramana Maharsi tanításai*  
 Budapest: Stella Maris Kiadó, 1998. Fordította Buji Ferenc és Németh László Levente
- Az aranyvirág titka. Egy ősi kínai yoga-könyv*  
 Budapest: Buddhista Misszió, 1987. Fordította Hetényi Ernő és Pressing Lajos
- Bhagavad Gítá. Az isteni ének*  
 Budapest: Magyar Teozófiai Társulat, 1944. Fordította Gömöryné Maróthy Margit
- Buddha beszédei*  
 Budapest: Helikon Kiadó, 1989. Fordította Vekerdi József
- Buji Ferenc: »Hol van Isten?«  
*Igen* (Budapest), 1997/10; 15–18. p.
- Buji Ferenc: »Isten atyasa«  
*Tradíció. A Metafizikai Tradicionalitás Évkönyve 2000*. Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 2000; 181–196. p.
- Buji Ferenc: *Az emberré vált ember. Válogatott tanulmányok*  
 Budapest: IGEN Katolikus Kulturális Egyesület, 1999
- Conscious Immortality. Conversations with Ramana Maharshi*  
 Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1998
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Akimcañña. Önmegsemmisítés*  
 Budapest: Camelot Kiadó, 2000
- Corbin, Henry: *The Man of Light in Iranian Sufism*  
 New Lebanon: Omega Publications, 1994
- Danczi Villebald: »Tauler«  
*Vigilia* (Budapest), 1977/7; 445–454. p.
- Darqawi, The Shaikh al-'Arabi ad-: *Letters of a Sufi Master*  
 Pates Manor: Perennial Books, 1987

- Day by Day with Bhagavan. From a Diary of A. Devaraja Mudaliar*  
Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1995
- Dorogman György – Inotai András: »Misticismo«  
*Világirodalmi Lexikon* 8. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1992; 446–447. p.
- Eckehart, Meister: *Deutsche Predigten und Traktate*  
Zürich: Diogenes Verlag, 1979
- Eckhart, Meister: *Werke I–II.*  
Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993
- Eckhart mester: »Mondhatatlan dolgokról«  
*Műhely* (Győr), 1996/6; 18–21. p. Fordította Mándy Stefánia és Surányi László
- Eckhart mester: *Beszédek*  
Budapest: Helikon Kiadó, 1986. Fordította Adamik Lajos
- Eckhart Mester: »Leválni a világról«  
*Fohászok és vallomások. A világ legszebb imái.* Budapest: Vigilia Kiadó, 1988; 424–439. p. Fordította Mándy Stefánia
- Eckhart mester: *Útmutató beszédek*  
Budapest: T-Twins Kiadó, 1993. Fordította Bányai Ferenc
- Eckhart, Meister: *Tizenöt német beszéd*  
Pomáz: Kráter Műhely Egyesület, 2000. Fordította Schneller István
- Eliade, Mircea: *Vallási eszmék és hiedelmek története I–III.*  
Budapest: Osiris Kiadó, 1994–1996
- Gnädinger, Louise: »Tauler«  
*Dictionnaire de spiritualité I–XVII.* Paris: Beauchesne, 1937–1995; XV. k., 57–79. col.
- Grimm, George: *The Doctrine of Buddha. The Religion of Reason*  
Delhi: Pilgrims Book, 1997
- Grimm legszebb meséi  
Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó, 1960
- Haag, Herbert (szerk.): *Bibliai Lexikon*  
Budapest: Szent István Társulat, 1989
- Hamvas Béla (szerk.): *Anthologia humana. Ötezer év bölcsessége*  
Budapest: Egyetemi Nyomda, 1947. Fordította Mándy Stefánia et al.
- Hamvas Béla: »Santa Soledad«  
*Hamvas Béla harminchárom esszéje.* Budapest: Bölcsész Index, 1987; 209–219. p.
- János, Keresztes Szent: *Lobogó Istenszeretet. Keresztes Szent János kisebb művei*  
Budapest: Kármelita Rend, 1991. Fordította Páter Ernő a Sancta Theresia [Szeghy Ernő]
- Kazantzakis, Nikosz: *Jelentés Grecónak*  
Budapest: Gondolat Kiadó, 1970
- Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*  
Budapest: Magvető Könyvkiadó, 1984
- Keresztes Szent János összes versei és válogatott prózája*  
Budapest: Európa Könyvkiadó, 1992. Fordította Takács Zsuzsa
- Keresztes Szent János Művei I–II.*  
Budapest: Stephaneum Nyomda és Könyvkiadó, 1926. Fordította Szent Teréziáról nevezett P. Ernő [Szeghy Ernő]
- Lafont, Ghislain: *A katolikus egyház teológia-története*  
Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1998
- Lao-ce: *Az út és az erény könyve*  
Budapest: Európa Könyvkiadó, 1980. Fordította Weöres Sándor
- László András: *Solum Ipsum. Metafizikai aforizmák*  
Nyíregyháza: Kötet Kiadó, 2000



- Lerner, Robert E.: *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*  
Berkely: University of California Press, 1972
- Lings, Martin: *A Sufi Saint of the Twentieth Century. Shaikh Ahmad al-'Alawi: His Spiritual Heritage and Legacy*  
Berkely: University of California Press, 1973
- Lips, Eva: *Könyv az indiánokról*  
Budapest: Gondolat Kiadó, 1960
- Lucie Christine naplója  
[Budapest:] Szalézi Művek [1942]. Fordította Trugly Józsefné
- McGinn, Bernard: *The Man from Whom God Hid Nothing. Meister Eckhart and His Mystical Thought*  
New York: Crossroad, 2001
- Meier, Fritz: »The Transformation of Man in Mystical Islam«  
*Man and Transformation. Papers from Eranos Yearbooks V.* New York: Pantheon Books, 1964; 37–68. p.
- Müller Lajos: *Misztika*  
Budapest: Korda Részvénytársaság, 1935
- Nasr, Seyyed Hossein (szerk.): *Islamic Spirituality II. Manifestations*  
London: SCM Press, 1991
- Natarajan, A. N. (szerk.): *Unforgettable Years. Memoirs of 29 old devotees of Bhagavan Sri Ramana Maharshi*  
Bangalore: Ramana Maharsi Centre For Learning, 1995
- Nigg, Walter: *A szerzetesek titkai*  
Budapest: Szent István Társulat, 1984
- Nigg, Walter: *A misztika három csillaga. Eckhart – Suso – Tauler*  
Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó [2000]
- Oltalmazó útmutatás. *Sri Ramana Maharsi tanításai*  
Nyiregyháza: Kötet Kiadó, 2001. Fordította Buji Ferenc
- Otto, Rudolf: *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*  
München: Verlag C. H. Beck, 1971
- Pfeiffer, Franz (szerk.): *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts II. Meister Eckhart*  
Aalen, 1962
- Plotinos: *Istenről és a hozzá vezető utakról*  
Budapest: Officina Nyomda és Kiadóvállalat, 1944. Fordította Magyar Zoltánné Techert Margit
- Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*  
Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. Fordította Horváth Judit és Perczel István
- Porete, Marguerite: *The Mirror of Simple Souls*  
Mahwah: Paulist Press, 1993
- Pozzi, Giovanni – Leonardi, Claudio (szerk.): *Olasz misztikus írónők*  
Budapest: Európa Könyvkiadó, 2001. Fordította Szirti Bea *et al.*
- Puskely Mária: *Akik hittek a szeretetben*  
Budapest: Szent István Társulat, 1979
- Puskely Mária: *Árpádházi Boldog Erzsébet. A tössi domonkos nővérek és a XIV. századi misztika*  
Róma: Dario e Ugo Detti, 1980
- Ruusbroec, Jan van: *A lelki menyegző. Misztikus írások*  
Budapest: Szent István Társulat, 1999. Fordította Balogh Tamás
- Ruusbroec, John: *The Spiritual Espousals and Other Works*  
Mahwah: Paulist Press, 1985

- Schimmel, Annemarie: *Mystical Dimensions of Islam*  
Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975
- Schuon, Frithjof: *Az isteni tudás*  
Budapest: A Hagymány és Transzcendencia Iskolája [199?]
- Schütz Antal: *Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere I–II.*  
Budapest: Szent-István-Társulat, 1923
- Seuse, Heinrich: *Deutsche Schriften*  
Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1907.  
Herausgegeben von Karl Bihlmeyer
- Sík Sándor – Juhász Vilmos (szerk.): *A szertet breviáriuma*  
Budapest: Új Idők Irodalmi Intézet, 1948
- Spamer, Adolf: *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*  
Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1909
- Suso (Heinrich Seuse) misztikus írásai  
Budapest: Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, 2001. Fordította Kulcsár F. Imre
- Szent Terézia Összes Művei I–III.  
Budapest: Stephaneum Nyomda és Könyvkiadó, 1923–1928. Fordította Szent Teréziáról nevezett Ernő atya (Szeghy Ernő)
- Szilágyi Ferenc: *Sokféle neveknek magyarázata. Névnap szófajtó az év (majd) minden napjára*  
Budapest: 1987, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó
- Tauler, Johannes: *Sermons*  
Mahwah: Paulist Press, 1985
- The Collected Works of St. John of the Cross*  
Washington: Institute of Carmelite Studies, 1973
- Theologia Germanica*  
Montana: Kessinger Publishing Company [198?]
- Titkos tanítások. Válogatás az upanisadokból*  
Budapest: Helikon Kiadó, 1987. Fordította Vekerdi József
- Underhill, Evelyn: *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*  
New York: E. P. Dutton & Co., 1961
- Upham, Thomas C.: *Life, Religious Opinions and Experience of Madame Guyon*  
London: Allenson & Co., 1961
- Urs von Balthasar, Hans: *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory I–V.*  
San Francisco: Ignatius Press, 1988
- Vargha Damján: *Suso Henrik Amand a magyar kódexirodalomban*  
Budapest: Szent-István-Társulat, 1910