Turai Gabriella

MISZTIKÁT SZOMJAZVA – A SPIRITUALITÁS KLASSZIKUS ÚTJA TÁRSADALMIVÁ VÁLIK

Elöljáróban

Amikor arra a kérdésre keresem a választ, hogy mi jellemzi a kort, amelyben élünk, előszeretettel nyúlok a posztmodern fogalmához, amely az elmúlt harminc esztendőben cseppet sem vesztett értelmezési szavatosságából. Mi jellemzi ugyanis a posztmodern kort?

Alapvetően a korszakok egyidejűsége, valamint a spirituális talajvesztettség és a spirituális túlburjánzás együttes jelenléte. Feltételezhetjük, hogy a posztmodern koráig kialakult kulturális vákuum önmagába szívta a történelem összes korszakát. Ez a vákuum egyfelől értelmezhető az ínség vonatkozásában és az orientáció hiányában, valamint tetten érhető a kínálat túlburjánzásában.

Umberto Eco, a kiváló szemiológus, filozófus, a modern európai kultúra nagy tréfamestere korszakunkat a frankfurti könyvvásárhoz hasonlítja és megjegyzi:

> „sokan azok közül, akik az elmúlt évtizedekben világmegváltoztató szándékú racionális tervszerűséget tulajdonítottak a politikai vagy tudományos cselekvésnek, most a szentség és a misztérium felé fordulnak. […] Hajlunk rá, hogy igazat adjunk Chestertonnak: »Amióta az emberek nem hisznek többé Istenben, nem úgy van, hogy már semmiben, hanem úgy, hogy mindenben hisznek.«"[1]

Egy ilyen mocsaras talajon állva talán joggal merjük feltételezni, hogy vonzónak tűnhet a középkor rendezettsége, ahol a posztmodern akozmikus voltával szemben a középkor kozmikus mivolta áll.

A középkor világszemlélete alapvetően jellemezhető Isten és ember viszonyán keresztül, és jól érthető azon az Isten és ember közötti

[1] Eco, Umberto: *Az új középkor,* ford. Barna Imre – Schéry András – Szénási Ferenc, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2002, 166.

cserét kifejező patrisztikus formulán át, amely a következőt mondja ki: „Isten emberré lett, hogy az ember Isten lehessen". Hans Küng ehhez a következőket fűzi:

> „Akar-e […] ma még értelmes ember Isten lenni? […] Az Isten és az ember (vagy a két »természet«) között végbemenő csere kérdése hallatlanul érdekfeszítő volt a hellenista hallgatóság számára, semmi jelentősége nincs már viszont korunkban, amikor az emberek Isten hiányát és »elsötétülését« érzékelik. A mi problémánk ma már nem annyira a megistenülés, hanem az, hogy miként válhat emberré az ember."[2]

Küng állításából jól kiolvasható az a talajvesztettség, amely a posztmodern kor emberét annyira jellemzi. A már említett éhség, valamint fokozott érdeklődés vonatkozásában Karl Rahner gondolatait idézem példaképp:

> „A közeljövőben a vallásos emberek »misztikusok« lesznek, olyanok, akik megtapasztaltak valamit, vagy egyáltalán nem is lesznek vallásos emberek, hiszen a közeljövőben a vallásosságot már nem az összes ember által elfogadott nyilvános meggyőződések és vallási erkölcsök magától értetődő, a személyes tapasztalat és döntést megelőzően egyértelmű összefüggése fogja megtámasztani […]."[3]

A posztmodern alapállás után vizsgáljuk meg, hogy milyen világkép rajzoldódott ki a középkor embere számára az általunk „kozmikusnak" nevezett világukról. A válaszhoz ismételten Eco segítségét kell kérnünk:

> „A késő középkori univerzum a hallucináció univerzuma, a világ titokzatos lények által lakott jelképerdő volt; mindent úgy láttak, mint egy olyan istenség folytatásos elbeszélését, aki állandóan a rejtvényújságot bújja és szerkeszti. […] Szent Ferenc a madaraknak prédikál, ám a teológiai-filozófiai felépítése neoplatonikus. Ami azt jelenti, hogy valahol messze-messze ott van Isten, s az ő elérhetetlen teljességében kavarognak a dolgok kezdeményei, az eszmék: a világegyetem e távoli Egy jótékony figyelmetlenségének következménye […]."[4]

Ám ki értheti meg ezt a távoli Egy-et, ki juthat hozzá közel?

> „Ebben a váladékban, amely az egy legelhanyagolhatóbb perifériáját képezi, nyomokban felfedezhetjük – szinte mindig a rejtvényfejtői zsenialitás felvillanása révén – az érthetőség csíráit, ám az érthetőség másutt rejlik, jó esetben az idegen és pusztán az intuícióra hagyatkozó misztikus jut el odáig: az ő már-már kábítószeresen révült tekintete behatol az Egy legénylakásába, ahol az egyetlen igazi estély zajlik."[5]

---

[2] Küng, Hans: *Christ sein,* Stuttgart – Hamburg – München, Deutscher Bücherbund, 1976, 539.
[3] Rahner, Karl: Frömmigkeit früher und heute, in Uő.: *Schriften zur Theologie,* Band VII., Einsiedeln, Benziger, 1971, 11–31, 19.
[4] Eco: i. m., 155.
[5] Uo.

Vizsgálódásom így nem is eshet másokra, mint azokra a révült tekintetű női misztikusokra, akik megsejtettek – láttak – valamit ama nagy estélyen.

Misztika

Nagyon sokat hallunk hétköznapi életünk során a misztikáról, ám hogy valójában mit is takar ez a fogalom a szélesebb értelemben vett szaktudomány számára (teológia, vallástudomány, társadalomtudomány, pszichológia, gender studies) már kevesebb szó esik. Kutatásaim során sokat foglalkoztam a misztika fogalmával, tartalmának megismerésével, ám soha nem fenomenológiai alapokon állva. Értelmezési keretként így mindig is különféle misztikakonstrukciók bemutatására törekedtem, amelyek közül is behatóbban tanulmányoztam a teológiai, vallászélektani és feminista vonulatokat. Ezen a ponton azonban le kell szögezni, hogy annyiféle misztikaértelmezés létezik, ahány olvasat.

> „A misztika szó azt az eltökéltséget jelöli, amellyel az ember teljesen átadja magát a tökéletesség gondolatának. A gondolat a függőség, a meghatározottság tapasztalatában és az ilyen tapasztalat meghaladhatóságának felismerésében gyökerezik. Ha az ember egyszer eljut hozzá, e gondolat szüntelenül kihívást intéz hozzá, amely a nem függő, a meg nem határozott valóság kognitív élményében teljesedik ki. Az efféle eseményekről szóló beszámolók alkotják a misztikus irodalom magvát. A misztikus szövegek rámutatnak a tapasztalat előfeltételeire, és mutatják megtett szakaszait; beszámolnak a célként megjelölt feltétlenre irányuló reflexióról és a megtapasztaltak kimerítő közlését megakadályozó korlátokról."[6]

Egyetlen egy meghatározás sem lehetne egyszerre kellőképpen jelentőségteljes és érthető, hogy mindazoknak a tapasztalatoknak az összességét definiálhassuk, amelyeket valamilyen szemszögből nézve a szaktudomány misztikusnak nevez. 1899-ben Dean W. R. Inge 25 különböző definícióját írta le a misztikának. Inge rendszerező kísérlete óta a vallástudomány misztikáról alkotott teóriagyártó tudása nagymértékben gazdagodott és ezzel egyidejűleg új, állítólag misztikusnak vélt kultuszok terjedtek szét szerte a világban.[7]

A görög misztikus kultuszokban a *muein* (csendben lenni) feltehetőleg a beavatási szertartás titkos voltára utalt. Későbbi korokban, különösen a neoplatonikus elméletekben a misztikus csend, szótlan elmélkedés jelentésbe fordult át. A misztika kifejezés szerteágazóan érthető és értelmezhető jellegzetességei alapján a kereszténységben, nem-keresztény vallásokban, a vallástudományban és egyéb modern irányzatokban. Sík Sándorral szólva azonban egy közös vonás mindegyik értelmezésben rejlik. Mindazok, akik misztikus tapasztalatot éltek át, egy dologban közösek voltak: „megtapasztalták az Istent".[8]

---

[6] Beierwaltes, Werner – von Balthasar, Hans Urs – Haas, Alois M.: *A misztika alapkérdései,* ford. Görföl Tibor, Budapest, Sík Sándor Kiadó, 2008, 7.

[7] Jones, Lindsay (ed.): *Encyclopedia of Religion,* Volume IX., Detroit, MacMillan Reference Books, 2005, 6341.

[8] Sík Sándor: A misztika újtai Istenhez, *szepi.hu,* URL: https://www.szepi.hu/irodalom/vers/sik/A_kett%C5%91s_v%C3%A9gtelen/08_A_misztika_%C3%BAtjai_Istenhez.html Utolsó letöltés: 2021. 01. 20.

Értelmezési keretek

A misztika fogalmát tág értelmezési keretben kívánom bemutatni, bizonyítva, hogy a fogalom nem rögzíthető merev, lezárt struktúrákba, így értelmezési keretként különféle misztikakonstrukciók bemutatására törekszem, amelyek közül is behatóbban tanulmányozom a középkori, valamint modern teológiai, vallászlélektani és feminista vonulatokat.

Középkori teológiai értelmezés

A misztikáról, misztikus élményről és ennek viszonyáról a bibliaértelmezéshez, illetve a teológiai ismeretekhez a középkorban sokféle szerző sokféle gondolatával találkozhatunk. Az semmiképpen sem állítható, hogy széles körű egyetértés mutatkozna közöttük. Ennek a sokféleségnek felvillantására Pszeudo Dionüsziosz Areopagitész filozófiáján belüli ellentmondást idézem példaképpen. Azért is tekinthető lényegesnek ez a szerző, mert a középkor folyamán a misztika vonatkozásában ő az egyik leginkább hivatkozott.

A misztikus teológiáról szóló művében azt írja, hogy aki a misztikus témák iránt érdeklődik, annak el kell hagynia minden érzékelhetőt és lelkit, létezőt és nem-létezőt, és minden belátás nélkül kell felemelkednie, hogy egyesülhessék azzal, aki fölötte van minden lényegnek és megismerésnek. Tisztán feloldódott ihletettségben kell megengednie, hogy beemelődjék az isteni sötétség természetfölötti fényébe. Minél magasabbra jut valaki, annál inkább elfogynak a szavak; a sötétségben hallgatás (*alogia*) és ismerethiány (*anoeszi*a) van.

Ezért a teológiának tagadónak kell lennie (a középkor Dionüszioszt elsősorban a negatív teológia szerzőjeként ismerte). Isten nem érzékelhető, nem ismerhető, nem létező és nem nem-létező. Ugyanakkor Pszeudo Dionüsziosz az isteni megismerését misztikusnak nevezi, és a teológiában kettős hagyományt mutat ki. Az egyiket rejtettnek és misztikusnak tartja, a másikat nyíltnak és megfoghatónak.

Látható tehát, hogy a misztika egyrészt annak kifejezésére szolgál, hogy az istenismeret túl van mindenfajta tudáson, másrészt éppen az istenismeretre vonatkozó tudás a misztika tartalma. A középkor teológusai azonban inkább hajlottak afelé, hogy a misztikus istenismeretet is racionális rendszerük egyik kategóriájává tegyék, valamiképpen racionalizálván az irracionálist. Ám a kétfajta teológiai hagyomány a későbbi évszázadokban egymást bírálva és egyszerre kiegészítve folyamatosan jelen van, egészen a legmodernebb teológusokig.[9]

Modern teológiai értelmezések

Hans Urs von Balthasar *Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához* című tanulmánya szolgált alapul ennek a szakasznak a megírásához.[10] Balthasar mindenekelőtt leszögezi, hogy a „keresztény misztika" szókapcsolat olyan értelmezési folyamatot indít el, amely soha nem fog végpontra jutni. Eredetileg mindaz miszti-

[9] Jones: i. m.

[10] von Balthasar, Hans Urs: Szempontok a keresztény misztika mibenlétének meghatározásához, in Beierwaltes – von Balthasar – Haas: i. m., 39–72.

kusnak számított, aminek valamilyen szinten köze volt a Biblián és liturgián belül emberi és világi formában rejlő isteni valósághoz. A tanulmány további részében elfogadja a középkor azon klasszikus formuláját (Szent Tamás, Bonaventura, Gerson), amely szerint a misztika nem más, mint *cognitio Dei experimentalis*,[11] azaz az isteni valóság nemcsak fogalmi, hanem egzisztenciális megtapasztalása.

A keresztény misztika sajátos természete abból fakad, hogy nem az ember szánja el magát Isten keresésére (Hildegárd, Folignói Angéla és Svéd Brigitta példája – a későbbiekben bemutatva), hanem Isten indul – váratlanul és spontán módon – az ember nyomába. Persze nem zárható ki az ember egyéni keresési vágyának a lehetősége sem. A keresztény misztika sajátos természete azonban abból fakad (a többi nem keresztény misztikához képest), hogy Krisztus a követendő út. Így az a maxima a döntő, amely szerint a tökéletesség mércéje az emberi engedelmesség és készség. A misztika mint Isten rendkívüli megtapasztalása egyúttal relativizálódik is, hiszen a rajtunk túl nyúló út mindenki számára: a szeretet (1Kor 12,31), s ez az út Krisztus útjának vonásait ölti magára. „Törekedjetek azonban az értékesebb adományokra! Ezért mindennél magasztosabb utat mutatok nektek." (1Kor 12,31)

Három nagyon fontos mozzanat integrálható a keresztény misztika balthasari fogalmába. A misztérium elsősége, amelyhez viszonyítva a hit teljes készsége az elvárt válasz, azután az a személyes tapasztalat, amelyre minden keresztény szert tesz a kereszt misztériumával, végezetül pedig bizonyos hívőknek mások javára adott különleges tapasztalatok, amelyek csak egészen tiszta érzülettel használhatók fel helyesen, bár nem alkotják mércéjét az érzületi tisztaságnak. Balthasar értelmezési kísérletét zárva pedig fontosnak tartom kiemelni, hogy nem húz éles határvonalat prófécia és misztika közé, nála a profetikus elhívatás nem zárja ki a misztikus elemeket.

Utolsó értelmezési kísérletnek Kurt Ruh *A nyugati misztika története* című munkájának vizsgálódási szempontját választottam.[12] Ruh a hagyomány-összefüggést vizsgálva állapítja meg, hogy mi tekinthető misztikusnak és mi profetikusnak, így rekesztve ki Hildegárdot a misztikusok köréből. Mivel Hildegárd nem követ semmiféle misztikus hagyományt, és nem is hagy hátra követendő utat, így nem minősül misztikus szentnek.

Nézete szerint ugyanis a profetikus és misztikus szemléletmód alapvetően különbözik, bár érintkezési pontok is vannak közöttük – Aquinói Tamás distinkcióit veszi figyelembe –, az alapján szelektál. Mit ért misztikán? Isten tapasztalati megismerését, azaz *cognitio Dei experimentalis*t, amely elragadtatásban (*raptus* vagy *excessus mentis*), szemlélésben (*visio* vagy *contemplatio Dei*), a *transitus*ban, a szeretet extázisában valósul meg. A misztika Ruh szerint csakis erre a sajátos területre vonatkoztatható.

Ezen a ponton azonban, Ruh értelmezésével szembehelyezkedve, ellenpontozásként Claudio Leonardi gondolatát idézem: „Ez a másik, elmaradhatatlan összetevője a modellnek: a prófécia. Minden misztika, de különösen a XII. és a XIV. század közötti,

[11] Vauchez, André: The Religious Orders, in Abulafia, D. (ed.): *The New Cambridge Medieval History,* Volume 5., Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 220–255.

[12] Ruh, Kurt: *A nyugati misztika története,* II. kötet, ford. Görföl Tibor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007.

és kiváltképpen a női misztika, magában hordoz profetikus alkotóelemeket, akkor is, ha egy nőnek nincsen közvetlen, saját prófétai karizmája, hiszen a misztikus arra törekszik, hogy behozza az időbeliségbe azt az örökkévalóságot, amelyet megtapasztal."[13]

Vallászélektani megközelítés

A misztikus tudatállapot és élmény elkülönítésére alkalmas négy jellegzetesség William James modellje szerint: a kimondhatatlanság, a noetikus minőség, az átmenetiség és a passzivitás. Aki misztikus tudatállapotba kerül, nem képes megfogalmazni, kimondani, amit átél. Az élmény tartalma nem fogalmazható meg verbálisan, és így nem közölhető mással.

Ebből az is következik, hogy aki ilyen élményre nem tett szert, az nem értheti meg a maga mélységében ezt az állapotot: „Ha hiányzik a szívünk vagy a fülünk, akkor nem vagyunk képesek a zenészt vagy a szerelmest helyesen értelmezni, sőt hajlamosak vagyunk arra, hogy gyengeelméjűnek vagy nevetségesnek tartsuk."[14]

A misztikus úgy érzi, hogy közege nem érti őt. A misztikus állapotot mély szellemi belátások jellemzik. Ugyanakkor a harmadik jellegzetessége az átmenetisége, hiszen a misztikus állapot nem tartós. Kevés kivételtől eltekintve fél órán, vagy legföljebb egy órán keresztül tart. Végül, a passzivitás olyan értelemben jellemzi e sajátos állapotot, hogy az élmény átélője úgy érzi, a saját ereje, döntési képessége hatályon kívül helyeződik, és valamely felettes hatalom veszi át rajta az irányítást.[15]

A tulajdonképpeni vallási misztika ezzel kezdődik: Isten közvetlen jelenlétének hirtelen érzékelése. Ennek egyik jellegzetessége a kozmikus tudat. Ez a tudat nyilvánul meg különböző vallásokban, s ennek a tudatnak, illetve tapasztalatnak megszerzésére, valamint értelmezésére irányulnak a vallások lelkiségi módszerei és tanításai. James beszél a jógáról, a buddhizmus dhjána-meditációjáról, a szúfi misztikáról, melyet egy Al-Gazalitól vett hosszú vallomással mutat be, végül a keresztény egyházak misztikusairól, kiemelten Keresztes Jánosról és Avilai Terézről. A misztika legfontosabb igénye, hogy áthidalja az egyén és az Abszolútum közötti szakadékot: „A misztika folyamatosan azzal büszkélkedhetik, hogy érintetlen marad a regionális és hithagyományok által meghatározott különbségektől."[16]

Feminista megközelítés

A gender problematika 1980 óta játszik kiemelkedő szerepet a misztikakutatásban.[17] Ez a fokozott érdeklődés csak részben tekinthető vallástudományinak. Igen sok misztikus hagyományban a nők felülreprezentáltak, és egyéb vallási kontextusokhoz

[13] Pozzi, Giovanni – Leonardi, Claudio: *Olasz misztikus írónők,* ford. Balanyi György – Hidász Ferenc – Várnai Jakab – Szirti Bea, Budapest, Európa Kiadó, 2001, 37.

[14] „Mystik, mystisch", in Ritter, Joachim – Gründer, Karlfried (hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh), Band V., Basel – Stuttgart, Schwabe, 1980, 383–384.

[15] Uo., 384–385.

[16] Uo., 383–384.

[17] Jones: i. m., 6357.

képest a misztika fejlődéséhez egyedi módon járultak hozzá. Félretéve a misztikus tapasztalat váratlan és önkéntelen természetét, a misztikával társított környezet és életmód (aszketizmus, szerzetesség, írás) a középkor folyamán alapvetően a nőknek kedvezett, még a patriarchális társadalmakban is, mert ebben a környezetben kevésbé tudott érvényesülni a hétköznapi társadalom elnyomó ereje.

Bernard McGinn *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism* című tanulmánya szerint nem lehet tagadni azt a tényt, hogy léteztek kiemelkedő személyiségű nők már a kora kereszténység óta is, ám az 1200-as évek tekinthetők a női teológia nagy évszázadának.[18] A nőknek ez az újszerű szerepe sok fontos kérdést vet fel. Ezek közül is talán a legfontosabb, hogy egyáltalán lehetséges-e megkülönböztetni önálló létjogosultságú női misztikát. A kérdés megválaszolása nyilvánvalóan lehetetlen egyetlen tanulmányban, így arra fókuszál, hogy mi az, amit a vizsgálódás során kerülni érdemes.

Az első nyilvánvaló maxima, ami kerülendő, az a túlzott általánosítások és alapvetések gyártása. A második McGinn-i maxima szerint kerülendő a jelen privilegizálása – a középkori női misztika újrafelfedezését részben a feltüzelt kortárs feminista teológiának köszönheti, ami előszeretettel fedezi fel a női teológiában saját elődjét és társalkodónőjét. Természetesen ezzel a történelmi érdeklődéssel nincsen baj, ám veszélyeket rejthet. Hiszen minden történelmi rekonstrukció szelektív, ám néhány kiválasztás kevésbé félrevezető, mint a többi.

Kiemelten fontos, hogy gender irányból is vizsgálódjunk, hiszen sok esetben a középkori női misztikáról szerzett tudásunk olyan férfiaktól származik, akik csodálattal tekintettek ezekre a szent nőkre. Ezek a források arról mesélnek nekünk, hogy mi az, amit a férfi akart gondolni a szent nőről. Alapvetően azonban tiszta női hanggal a középkor során nehezen találkozhatunk. Ugyanis egyetlen női evangéliumi értelmezés sem születhetett anélkül, hogy az ne élvezte volna egy férfi jóváhagyását.

A kortárs feministák jó része terméketlennek tekinti azokat az értelmezéseket, amelyek nem vezetnek közelebb az 'igazi', autentikus, női misztika azonosításához. Mások, mint Danielle Régnier-Bohler úgy vélik, hogy a férfi és a nő közötti együttműködés mégiscsak fontos lépcsőként szolgált a nők számára az önvizsgálat, az önkifejezés és az önismeret tekintetében.[19] Misztikatörténeti szempontból nézve pontosan ez a soha eddig nem látott férfi–női dialógus tekinthető a késő középkori misztikus irányzatok legjelentősebb vonásának.

Útkeresés – a misztika társadalmivá válik

A misztika fogalmának és a különféle misztikakonstrukcióknak szelektív bemutatása után annak a kérdésnek a megválaszolásával foglalkoznék, hogy hol kell átgondolni a misztikamegközelítéseket, amikor a középkori misztikusok tanításairól gondolkodunk?

[18] McGinn, Bernard: The Changing Shape of Late Medieval Mysticism, *Church History,* 65. évfolyam, 1996/2, 197–219.

[19] Régnier-Bohler, Danielle: Literary and Mystical Voices, in Klapisch-Zuber, Christiane (ed.): *A History of Women in the West,* Volume 2., *Silences of the Middle Ages,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, 427–482, 447–448.

Kutatóként az ember megszokja, hogy nagyon óvatosan fogalmaz, és kétszer is górcső alá veszi saját gondolatait, mielőtt a szélesebb közönséggel megosztja. Ezzel az óvatossággal talán nincs is baj, de mégis pont az óvatosság okán a kutató így megfosztja magát és a tudományos diskurzust a valódi gondolatütköztetésektől. Ez alkalommal kivételt teszek, hogy érdemi vitára alkalmas erőtér nyílhasson meg.

Vizsgálódásaim során mindig is női misztikával foglalkoztam, azon belül is középkori női misztikával. Érdeklődve szemléltem a női misztika nagy nyitányának tekintett Bingeni Szent Hildegárd működését; a teológia mesternőjének, Folignói Szent Angélának a megfeszített Krisztus iránti forró, erotikus hangvételű misztikáját, valamint Európa társvédőszentjének, Svéd Szent Brigittának pápákat megszégyenítő Pontifex Maximus-i kvalitásait, buzdító, katolicizmust megújító beszédeit revelációi alapján.[20]

Ahogy ezeket a kivételes női szerzőket szemléltem, megértettem, hogy jóllehet privát misztikus élményük is elsöprő erejű, valójában sokkal nagyobb potenciál bontakozik ki a misztikus üzenetük társadalmivá válásában. Mivel műveik lejegyzésre kerültek, nemcsak életükben váltak hozzáférhetővé, hanem a későbbi korok számára is. Így számomra a misztika társadalmi dimenziós értelmezése megkerülhetetlen, amelyhez a legalkalmasabb modellnek Max Weber karizmatikus uralom elméletét tartom. Annak a Webernek a teóriáját, aki a középkori misztikusok elemzése során maga is eljut arra a provokatívnak minősíthető gondolatra, hogy az Egyház által kanonizált misztikus szentek lesznek valójában azok az alakok, akik utat nyitnak a Reformációnak.[21]

Metszéspontok

A karizmatikus uralom definíciója alapján az ilyen társadalmi uralmi forma „(alapulhat) nem mindennapi odaadáson egy szent, hősies vagy példamutató személy, illetve az általa kinyilatkoztatott vagy megteremtett rend iránt (karizmatikus uralom)".[22]

Bingeni Szent Hildegárd (1098–1179) bencés apátnő lévén – karizmájától függetlenül – egy jelentékeny közösség irányításáért felelt. A katolikus egyház által legitimnek tekintett bencés rendet, az annak szabályait képviselő Hildegárd sajátos karizmája révén azonban kiemelkedett ebből a homogén bencés közegből. Kijelenthetjük, hogy a III. Ince pápa által megvizsgált, Clairvaux-i Szent Bernát által dicsőített szent asszony kinyilatkoztatásai, látomásai és azok magyarázata révén már életében követőkre talált.

Folignói Szent Angéla (1248–1309) kezdeti életútjából aligha következtethetne a ma embere karizma által uralt életre és uralomra. Misztikus válsága, valamint a fe-

[20] Turai, Gabriella: Medieval Female Mysticism and Weber's Charismatic Authority, *Belvedere Meridionale,* 29. évfolyam, 2017/4, 152–157.

[21] Weber, Max: *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings,* London, Pinguin, 1905 (2002).; Adair-Toteff, Christopher: *Max Weber's Sociology of Religion,* Tübingen, Mohr Siebeck. 2006.

[22] Weber, Max: A karizmatikus uralom és a karizmatikus uralom átalakulása, in Uő.: *Gazdaság és társadalom, A megértő szociológia alapvonalai,* I. kötet, ford. Erdélyi Ágnes, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987, 209–245, 224.

rences harmadrendbe lépése után azonban kirajzolódni látszik karizmatikus mivolta. A nyolc francia teológus által megvizsgált Arnaldus testvér által lejegyzett írások (*Liber*) már bizonyítékai is a válságra adott válasznak. „Környezetében és messze élő »szellemi fiaiból« álló kört gyűjtött maga köré, amelyet magistraként vezetett és irányított. Még a nagy spirituális, Ubertino da Casale is e körhöz tartozott."[23] Giacomo Colonna bíboros nagyrabecsülését is élvezte.

Svéd Szent Brigitta (1303–1373) Hildegárddal mutat rokon vonásokat, jóllehet maga is – csakúgy, mint Angéla, férje halála után a ferences harmadrendben szolgál. Profetikus elhivatottsága, a középkori diplomáciában betöltött szerepe viszont Hildegárd életművével mutat rokon vonásokat. Az általa alapított szerzetesrendben (az Ordo SS. Salvatoris) pedig egyértelmű bizonyítékát láthatjuk annak a karizmatikus uralomnak, amely a karizma hordozójának halála után, akut hit jellegét elvesztve tradicionális uralommá válik.

Weber distinkcióit követve, a karizmatikus vezetőt természetfeletti testi vagy szellemi adottságok jellemzik. Belsőleg, s nem külsőleg meghatározott. Kívül áll a világ kötelékein, vagy elfordul a világtól. Újszerű, teljesen egyedülálló, és épp ezért isteni.

Hildegárd életútja mind rendtársai, mind kora viszonylatában egyedülálló. Ruh ellenpontozásaként úgy vélem, hogy a nyugati női misztikának nyitányt, forradalmi ereje révén, mégiscsak Hildegárd adott, s nem Elisabeth von Schönau.[24] Természetfeletti tulajdonságként aposztrofálhatjuk karizmáját, amely kora gyermekkorától elkísérte, és pontosan ennek a karizmának a révén volt belsőleg meghatározott. Kolostori élete is arra predesztinálta, hogy a világ kötelékein kívül álljon, azt azonban esetében nem jelenthetjük ki, hogy el is fordult volna tőle. Sőt. Kinyilatkoztatásai révén egészen pontosan láthatjuk, mennyire harcolt ezért a világért. II. Barbarossa Frigyessel, ha kellett, nyíltan szembehelyezkedett. A rajnai szibilla újszerűségét, egyedülálló hangját, isteni közvetítő erejét lehetetlen tagadni.

Angéla viszonylag későn, 37 éves korában tért meg, amikor megjelent előtte Szent Ferenc, és megfelelő gyóntatót mutatott neki Frater Arnaldus személyében, aki hűségesen, ám olykor meglehetősen pontatlanul jegyezte le Angéla spirituális fejlődését. 1291-ben lép a ferences harmadrend (bűnbánó) kötelékébe, jóllehet nem élt klauzúrában. Élete során személyes kapcsolatot Arnaldussal és egy sociával tartott. Nagyfokú szellemi feszültségek jellemezték életének első szakaszát, karizmatikus erejének megtapasztalása (Krisztus szeretetének teljes megtapasztalása) hisztérikus rohamokat váltott ki belőle. Messzemenően kívül állt a világ kötelékein, misztikus tapasztalatai is Istenben, semmint Istennel hozhatóak összefüggésbe. A krisztusi szegénység hirdetése, felvállalása, a világ elutasítása rokon vonást mutat Weber elméletével, mely szerint „ebben a világban, de mégsem ebből a világból" élt. Újszerű, egyedülálló mivolta keresztközpontú spiritualitásában érhető leginkább tetten.[25]

[23] Ruh: i. m., 578.
[24] Uo., 578.
[25] Uo.

Brigitta az elemzés ezen a pontján is inkább Hildegárddal mutat rokon vonásokat, jóllehet maga is, mint Angéla, a ferences harmadrend tagja. Kora gyermekkorától kezdve gazdag látomások (különösen Szűz Mária jelenléte jelentős, aki már gyermekkorában hírnöki szolgálatra szánta őt) kísérik életét. Kitartóan olvasta és tanulmányozta a Szentírást és más szentek írásait egyaránt. Revelációi V. könyvének (*Kérdések Könyve*) bevezető szakaszában leírta, hogy elméjében egyetlen pillanat alatt, tudata segítségével felfogta ezt az egész könyvet egyetlen revelációban. Kezdetben a Sátán cselszövésének hitte látomásait. Természetfeletti képességének tanúbizonyítéka, hogy Brigitta extázisban túllépett rendes fizikai és tudatállapotán, és egyfajta módosult tudatállapotba jutott el. Ahogyan írja, „maga mögé" vagy „maga fölé" került. Egy másik igen rendkívüli tapasztalata Szűz Mária anyaságához kapcsolta, amely révén Brigitta „misztikus terhességet" élt át. „Mintha egy élő gyermek forgolódna bennem" – mondta. Tanácsadói megérintették, és érintéssel igazolták annak hitelességét. Kinyilatkoztatásai, azok ereje hasonlóságot mutatnak a fenyegető héber próféciákkal, ami női hangja révén egyedivé tette őt a középkorban. Követői az általa alapított rendben őrizték meg tanításait, amely V. Orbán pápa jóváhagyását is élvezte.[26]

A karizma célcsoportja Weber szerint mindig egy körülhatárolt embercsoport. Mindhárom női alak esetében elmondható, hogy egyetemes vágyuk – egyetemes üzenetük végett – a teljes emberiség megszólítása volt. Természetesen a megszólított célcsoport térben és időben mindhárom esetben determinált. Hildegárd elsődleges célcsoportja nem is lehetett más, mint a XII. századi Német-Római Császárság. A pápaság és a császárság küzdelmeiben emelte fel szavát, és közvetítette az isteni útmutatásokat, nyíltan ostorozta a Katarok eretnekmozgalmát.

Angéla elsődleges célcsoportja kezdetben egyetlen személy, Arnaldus testvér. Később terjed csak híre Spoleto völgyében és a távolabbi vidékeken. A már idézett módon „szellemi fiaiból" álló körét magistraként irányítja. Életrajzában korábban már idézett írásából jól kiolvasható, hogy kiket tekint tanítványainak, és hagyatékul mit adott nekik: „Rátok hagyom minden vagyonomat örökségbe, azt a vagyont, ami az Úr Jézusnak is volt: szegénységet, szenvedést, a megvettetést: a krisztusi életet. Akik ezt az örökséget megbecsülik, azok az én gyermekeim, mert az istenéi is. Ezek az örök életet is megnyerik."[27]

Brigitta elsődleges célcsoportja a XIV. századi Svédországban Magnus Eriksson király udvara, később Róma népe, és ezzel egyidejűleg az egész egyetemes egyház. Valódi missziós tevékenységként értelmezhetjük a keresztény világ három pillérénél tett zarándoklatait és a zarándoklatai során átélt misztikus élményeit. Brigitta esetében az általa alapított rendben megtaláljuk azokat, akik követőinek vallják magukat. Weber hangsúlyozza, hogy a karizma sikere mindig azon múlik, hogy képes-e követőkre találni? Mind Hildegárd, Angéla és Brigitta életútjából egyértelműen kirajzolódik a siker, amellyel mérhető a karizma ereje – azaz mindhárman követőkre találtak.

[26] Sahlin, Claire L.: *Svéd Szent Brigitta Európa társvédőszentje,* ford. Gaál Imre, Szeged, Bába Kiadó, 2008.

[27] Schütz Antal: *Szentek élete,* Budapest, Pantheon, 1995, 25.

Weber autoritás tekintetében a karizmatikus uralomról kijelenti, hogy saját tanításának beigazolódása által nyerhet csak létjogosultságot. Hatalma a kinyilatkoztatásba vetett hiten alapszik, és mint uralom, alapvetően ingatag. Felelősséggel tartozik az alávetettnek. Legnagyobb kérdése, követői boldogulnak-e az életben? A karizmatikus uralom weberi kitételei közül talán a legnehezebb annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy a karizma hordozóinak alávetettek képesek-e boldogulni az életben.

Ennek a megválaszolása egy elmélyültebb és lényegesen nagyobb dolgozatban lenne csak lehetséges, így most csak egy feltételezéssel élhetünk a kérdésben. Tételezzük fel, hogy az életben boldogulni nem jelent mást, mint harmonikusan illeszkedni a környezetbe. Kijelenthetjük továbbá, hogy a már bizonyítottak alapján a misztikus profil létjogosultságot kapott a középkorban. Az olyan emberek számára, akik nem bírták az intézményes kalitkát, szerepigazolási alapot adott, s nem kellett máglyahalált halni vagy exkommunikációt elszenvedni. A boldogulás így egyenlővé válik a legitimált társadalmi státusszal – ami persze nem konfliktusmentes. Ez a gondolat rárímel arra, amit a vallás funkciójaként ismerünk: meghúzni a mi és az ők közötti vonalat. Boldogulás = a „mi" térfelére kerülni, ott maradhatni.

A karizmatikus uralmi típus általános jellemzése során Weber leírja, hogy forradalmian viszonyul a tradicionális és racionális normákhoz, és mindent átértékel, ami előtte volt. „A viszályok elsimításának jellegzetesen karizmatikus módja a próféta által közvetített, kinyilatkoztatás, a jóslat vagy a »salamoni« ítélet, melyet egy karizmatikus képességekkel rendelkező bölcs az értékek szigorúan konkrét és egyedi, de általános érvényre igényt tartó mérlegelés alapján hoz."[28]

Eklatáns példa a weberi kijelentésre Hildegárd és az exkommunikált nemes esete, amikor Hildegárd kinyilatkoztatást kap arról, miért volt jó döntés eltemetni a kiközösítettet egyházi földben. Épp ezért igaz, hogy az igazságszolgáltatás tekintetében, amennyiben szükséges, nyíltan szembemegy a szent tradícióval, valamint a formális és tradicionális kötöttségekkel. Angéla és Brigitta estében ennyire egyértelmű és világos példát nem tudok hozni.

A weberi út misztikákra gyakorolt értelmezésének végeztével nem maradt más hátra, mint összegezni az elért eredményeket.

Konklúzió

A misztika iránti fokozott érdeklődés láttán annak megválaszolása vonzott, hogy lehetséges-e a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatával bizonyítani, hogy a középkori női misztika felfogható úgy is, mint – a weberi értelemben használt – karizmatikus uralom.

A tanulmány bevezető szakaszából jól kirajzolódott, hogy a misztika a posztmodern egy kiemelt divatja, s mint ilyen, erőteljes összefüggést mutat az individualizmussal. Az a jól megalapozott hipotézisem, hogy a posztmodern kutatók pontosan ezért negligálták eddig a misztika társadalmi dimenziójának vizsgálatát. Bizonyítást nyert azonban, hogy a három középkori női alak igenis társadalomba

[28] Weber: A karizmatikus uralom, 209.

ágyazva élt, és abban aktív szerepet vállalt. Általánosan elmondható, hogy egyetlen misztikus élményt sem lehet helyesen közvetíteni úgy, ha az élményt átélőt függetlenítjük saját társadalmi közegétől.

Max Weber kutatásából láthattuk, hogy közösség, hatalom, misztika kéz a kézben járó fogalmak. Fogalmazhatunk úgy is, hogy Weber elméletének lényege, hogy *a hatalom és a karizma társadalomszervező erők*. Egészen pontosan megfogalmazva, egymásra referáló társadalmi erők. A misztikáról elmondható, hogy úgy tölti meg az élmény dimenzióját, hogy a fennálló hatalom viszonyában válik értelmezhetővé.

A vizsgálódás végső eredménye annak a perspektívaváltásnak a leírása, amely bemutatja, hogy az eddig kutatott individuális misztikamegközelítés mellett lehetőség nyílik egy új, kollektív misztikaértelmezésre is. Egészen pontosan egy olyan váltásnak lehetünk tanúi, ahol az értelmezés a vallászélektani perspektívából vallásszociológiai perspektívába fordul.

Végezetül pedig fontosnak tartom kiemelni, hogy a dolgozat eredménye felhasználható a jelen kor vonatkozásában is. Ugyanis azok a hatalmas vallási jelenségek, amelyek az európai vallási dimenziót jellemzik, igen jelentékeny mértékben magukba foglalják a misztika erőterét is, vagyis nem tagadhatják, hogy közük van hozzá. Elegendő csak a rendkívüli mértékben terjedő új-pünkösdi mozgalmakra gondolni, amelyek szintén inkább a misztika társadalmi dimenziójával mutatnak szoros összefüggést, semmint a misztika individuális tapasztalatával.

Ebből következtetve kijelenthetjük, hogy a misztika nem csak individuális volta végett jelentős, hanem társadalmi dimenziója révén is kiemelkedően fontos. Jóllehet a gazdag, modern társadalom keresi a privát vallás élményét, de ha csak erre koncentrál, elveszítheti a kollektív élmény lehetőségét, és egy olyan dimenzióját az értelmezésnek, amely szélesítheti horizontunkat.

ABSTRACT

Thirst for Mysticism – The Classic Way of Spirituality Transforming into Social

From the research of Max Weber, it becomes clear that the concepts "community" – "power" – "mysticism" are deeply connected. To formulate it differently: the essence of Weber's theory is that authority and charisma are society's organizing forces. More precisely, they are social forces constantly referring to each other. Along these lines, we might say that mysticism fills the dimension of experience to be interpreted from the perspective of the ruling power. The result of this investigation is the description of a changing perspective: besides individualistic approaches to mysticism, an opportunity opens up to a new, collectivistic approach. We are witnesses of a shift, a step from a religious-psychological perspective to a religious-sociological one.