

VASSÁNYI MIKLÓS

„Isten leereszkedése, az ember felemelkedése”  
Hitvalló Maximosz teológiai antropológiája az *Ambigua ad Thomam* és az *Ambigua ad Johannem* alapján

Az ortodox hitet – a monotheizmus elleni vitában – védő és megvalló Maximosz (580–662) teológiai antropológiája krisztológiai megalapozású, eszkatologikus-ekszztatikus tónusú. Maximosz teológiai érdeklődésének kiváltképpeni tárgya ugyanis a misztikus unió elmélete annyiban, amennyiben ezt Krisztus kettős természetének és megváltói működésének dogmája magyarázhatja. Ember és Isten misztikus (kimondhatatlan) egyesülésének lehetőségét ugyanis egyfelől az alapozza meg, hogy Krisztusban magában egy *személy* keretein belül összefolyás nélkül, de mégis szétválaszthatatlan egységben egyesül emberi és isteni természet (ez a krisztológia *előképisége* a misztikus antropológia számára); másfelől pedig a Krisztus megváltói tevékenysége folytán előálló analógia vagy szimmetria az isteni leereszkedés és az emberi felistenülés között: *συγκατάβασις* és *ῥέωσις*, *condescensio* és *deificatio* analógiája (ami pedig a megváltástan *fundamentum*-karaktere a misztikus antropológia számára). Maximosz teológiai antropológiáját ezért a következőképpen kell tematikailag taglalnunk:

1. Krisztus kettős természetének tana, avagy hogyan fér meg egyetlen személyi valóság (*ὑπόστασις*) keretein belül két, első közelítésben egymást kizáró (véges, illetve végtelen) természet az ellentmondás elvének megsértése nélkül?

2. Krisztus megváltói működésének doktrínája, avagy mennyiben idézi elő Isten emberré válása (*σάρκωσις*, *ἐνανθρώπησις*) és leereszkedése a keresztfára az ember istenné válását (*ῥέωσις*)?

3. A misztikus egyesülés (*unio mystica*) tana, avagy közelebbről mit kell értenünk azon, hogy az ember a megváltás műve révén az üdvösség állapotában „istenné válik” (*θεὸς γίνεται*)?

Az *unio mystica* témája tovább tagolandó legalább a következő fogalmak vizsgálata alapján:

3a. Az egyesülés (*ἔνωσις*) *pervazív* jellege, amit a Maximosz által gyakran használt *ὅλος ὅλω* (*holos holói*, „az egész ember az egész Istennel” [egyesül]) kifejezéssel írhatunk le;

3b. Az egyesülés konzubsztancialitásának *kizárása*, a *differentia realis* (ontológiai különbség) megőrzése isteni és emberi szubsztancia között;

3c. A misztikus unió *logoszteológiai* leírása.

4. Ezek tárgyalása után a teológiai antropológiát megalapozó és körülvevő negatív teológiát indokolt összefoglalásképpen felvázolni, annyiban, amennyiben Isten mint *coincidentia oppositorum* fogalma segíthet megérteni a misztikus embertan problematikus pontjait.

Maximosz misztikus antropológiáját a filozófiai szempontból legfontosabb két műve alapján mutatjuk be: Az *Ambigua ad Johannem* (*Peri diaphorón aporón pros Ióannén*, 628–630), illetve az *Ambigua ad Thomam* (*Peri diaphorón aporón pros Thóman*, 634 körül)<sup>1</sup> című, egezetikus jellegű írások alapján. A szerzetes Maximosz a felvilágosítást kérő Tamás („Isten szent szolgája”), illetve János (küzikoszi érsek) megkeresésére fogott bele megírásukba. A *János-Ambigua* (*Ambigua II*) Nazianzoszi Szent Gergely, a „Teológus”; a *Tamás-Ambigua* (*Ambigua I*) pedig Gergely és Pseudo-Dionüsziosz Areopagita műveinek homályos passzusaihoz fűzött hosszabb-rövidebb filozófiai magyarázatok, többé-kevésbé önálló fejtegetések, olykor egész értekezések laza füzére. A korábbi keletkezésű *János-Ambigua* 66 *ambiguumból* („értelmezendő szöveghely, nehézség”) áll, melyek *elébe* maga Maximosz illesztette be a később írott *Tamás-Ambigua* 5 *ambiguumát*. Így összesen 71 *ambiguum* van, melyek Maximosz szándéka szerint egy többé-kevésbé egységes művet alkotnak.<sup>2</sup> Az egyes *ambiguumok* úgy épülnek fel, hogy Maximosz először mindig idéz egy mondatot vagy kifejezést (*lemma*) Gergelytől vagy Dénestől, majd ehhez hozzáfűzi a maga gyakran szentírási hivatkozású magyarázatát.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A datálás alapja: POLYCARP SHERWOOD: *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Orbis Catholicus – Herder, Romae, 1952, 31. és 39. (Studia Anselmiana 30.) Lásd még ID.: *The Earlier Ambigua of Maximus*, Orbis Catholicus, Romae, 1955. (Studia Anselmiana 36.)

<sup>2</sup> Vö. POLYCARP SHERWOOD: *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, i. m. 32.

<sup>3</sup> Röviden említjük e bevezető szakaszban, hogy a *János-Ambigua* óriási hatást gyakorolt Johannes Scottus Eriugenára, aki e művet latinra fordította (ld. Eriugena ajánlását Kopasz Károlyhoz a fordítás elején, in PG 91, 1061–1062). Eriugena latin fordítását Édouard Jeuneau adta közre kritikai kiadásban: *Maximi Confessoris Ambigua ad Johannem iuxta I. S. Eriugena*, Brepols – University Press, Turnhout – Leuven, 1988. (Corpus Christianorum, Series Graeca 18.)

A Maximosz által magyarázatra kiválasztott gergelyi, dénesi szövegekben eleve dominál a krisztológiai és misztikus teológiai-antropológiai tematika. Miután – mint mondtuk – a misztikus antropológia előképét és fundamentumát a krisztológia nyújtja, ezért vizsgáljuk először Maximosz tanítását Krisztus kettős természetéről!

1. A Khalkédóni 4. Egyetemes Zsinat (451) úgy fogalmazta meg az ortodox tant Krisztus kettős természetéről, hogy Őbenne két természet (*φύσεις*) egyesül keveredés nélkül, megváltozás (pl. hasonulás) nélkül, elkülönülés nélkül, elválasztódás nélkül.<sup>4</sup> Maximosz – két évszázaddal később, immár a monotheizmus és a monenergizmus elleni vita sodrában – a következő határozmányokkal jellemzi emberi és isteni természet összekapcsolódását Krisztus személyében:

a) e két természet *egységet* alkot Benne (*ένωθεῖσα*, 1053b4, *ήνωμένης*, ibid. 6),<sup>5</sup> éspedig tökéletes egységet (*κατ’ ἄκραν ἕνωσιν*, ibid. 2);

b) ez azt jelenti, hogy a két természet nincs egymástól *elszigetelve* vagy elválasztva (*μηδὲν ἀπόλυτον ἔχουσα... καὶ... κεχωρισμένον*, ibid. 5–7), hanem össze van kapcsolva vagy össze van kötve, illetve érintkezik (*συνῆψε*, ibid. 8, *συννημμένον*, ibid. 12); másként szólva, egységük *ἀδιαίρετως* (szétválaszthatatlanul, 1052b12) jön létre;

c) ez azonban nem vonja maga után a két természet egymással való összekeveredését vagy *összefolyását*: az unió *ἀσυγχύτως* (egybeolvadás nélkül) történik (1053b4);

d) fontos továbbá, hogy az egyesítettség nem idézi elő a két természet egyikének *megváltozását* sem: az emberi lényeg (Maximosz néha használja az *οὐσία* terminust is a *φύσις* mellett) nem változik meg attól, hogy tözsomszédságában, vele tökéletes unióban ott van az isteni lényeg is, hanem megmarad tisztán emberi lényegnek (*μη δεχομένην κατὰ τὸν λόγον ἀλλοίωσιν*, 1053b14). *Vice versa* ugyanez vonatkozik Krisztus isteni természetére is;

e) az unió állapotában mindkét természet külön-külön megtartja a maga sajátos lényegéből fakadó működését (*ἐνέργεια*) és akaratát (*γνώμη*) is.

<sup>4</sup> HEINRICH DENZINGER – ADOLF SCHÖNMETZER: *Enchiridion symbolorum*, Editio XXXIII. Herder, Barcelona, 1965, 108. Vö. ANDREW LOUTH: *Maximus the Confessor*, Routledge, London – New York, 1996, 10.

<sup>5</sup> Hivatkozások a *Patrologia Graeca* 91. kötetére, mely az *Ambigua ad Johannem* egyetlen modern kiadását tartalmazza. Az *Ambigua ad Thomam* kritikai kiadása a *Sources Chrétiennes*-ben jelent meg: BART JANSSENS (ed.): *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, Brepols – University Press, Turnhout – Leuven, 2002. (Corpus Christianorum, Series Graeca 48.)

Látni fogjuk, hogy az ember eksztatikus vagy eszkatologikus egyesülése Istennel lényegileg ugyanilyen feltételek mellett valósulhat meg a misztikus antropológiában (eltekintve talán az e) ponttól, hiszen az egyesülés állapotában lévő emberi akarat legalábbis „belesimul” Isten akaratába, vö. 1076d1–3). Ezt kell értenünk a krisztológia *előképiségen* a misztikus unió tanára nézve.

Az ilyen feltételek mellett megvalósuló unió egy *ὑπόστασις*-t képez. A klasszikus görög filozófiában még egyszerűen „valóság”-ot vagy „létezés”-t jelentő terminust célszerű ebben az összefüggésben „személyi valóság”-nak fordítani. A *hypostasis* (hüposztatikus unió) logikai tekintetben úgy fogható fel, mint egy olyan alany, amelyről egyszerre állítjuk a végtelenséget (isteni természete révén) s a végességet (emberi természete révén). Mint említettük, ez sérteni látszik az ellentmondás elvét (*principium contradictionis*), melyet az arisztotelészi logika minden axióma közül az abszolúte legszilárdabbnak és a többbit megalapozónak, más alapelvre visszavezethetetlennek tart (*Met.* Γ 3 [1005b19–20] és 4 [1005b35–1009 a5]), s amely szerint egy alanyról nem állíthatunk egyszerre és azonos értelemben egymást kizáró állítványokat. Az ilyen eseteket ugyanis önellentmondásnak és ezért logikai képtelenségnek (*absurdum*) tekinti az európai logikai hagyomány.

A nehézséget jelzi Maximosz ama (Dénesre alapozott) kijelentése is, hogy Krisztus egyfelől *nem* volt ember, másfelől viszont *nem* igaz, hogy *ne* lett volna ember: *κατὰ φύσιν ἄνθρωπος ὢν, »ἀνθρώπων ἐπέκεινα*« (az emberiséget meghaladó értelemben volt ember, 1053d11–12; az utolsó két szó egyenes idézet Areopagita Dénes 4. leveléből). Krisztus e tézis szerint annyiban valóban *nem* volt ember, hogy mentes volt a természeti törvényszerűségtől, hisz *nem* volt alávetve a keletkezés törvényének. Más oldalról nézve viszont Krisztusban megvolt a teljes emberi lényeg, és ennek megfelelően hordozta el az emberi természet következményeit (mindenekelőtt a szenvedést). – Meg tudja-e oldani Maximosz a krisztológia e központi problémáját?

Maximosz válasza *nem* ellentétet, hanem komplementaritást mutat ki a két krisztusi természet között: Az isteni és az emberi természet Krisztus személyi valóságában valójában *nem* összeférhetetlen, hanem egymásra utalt; abszurditás helyett tehát a krisztológiában az isteni végtelenség (közelebbről a mindenhatóság) logikája érvényesül. Krisztus ugyanis mint Isten saját emberségét „mozgató” (*τῆς ἰδίας... κινήτικὸς ἀνθρωπότητος* [1056a9–10]), mint ember pedig a saját istenségét, isteni mivoltát megmutató (*τῆς οἰκείας ἐκφαντικὸς... θεότητος* [ibid. 11]). Isteni lényegét az emberi természetén keresztül mutatta ki, amikor ember képében csodákat tett (ember módjára hajtott végre ember számára lehetetlen cselekvést, például vízen járt); és emberi lényegét az isteni természetén keresztül mutatta meg, amikor Isten létére szabad akaratából vetette alá magát a test szen-

vedéseinek a keresztfán. Következésképp isteni módon (*θεικῶς*) ember, s emberi módon (*ανθρωπικῶς*) Isten; „istenemberien” (*θεανδρικῶς*) működött ugyanazon alanyon (*ἐν ταύτῳ*) belül, amennyiben két természetét egymás révén (*δι’ ἑκατέρου θάτερον*) leplezte le. A krisztusi személyt ezért egyfajta misztikus „csere” vagy „megfeleltetés” (*ἀντιδοσις*) jellemzi, amelyben két természetének minden része hozzárendelődik a másik természetéhez is (1057d7–10).

Logikai terminológiával szólva így azt mondhatjuk, hogy az egyesítettségen (*ἕνωσις*) belül nincs *διαίρεσις* (elválasztottság), de megmarad a *διαφορά* (különbség): *ἡ γὰρ ἕνωσις τὴν διαίρεσιν ἀπωσαμένη τὴν διαφορὰν οὐκ ἐλώβησεν* (1056c13–14). Az ilyen egyesülés sajátos faja az „összenövés” vagy összetapadás (*συμφύα*). Miután az ilyen egyesülés modusza (*τρόπος*) nem szünteti meg a két természet közti különbség lényegét (*λόγος*), ezért Krisztus két természetéből kettős *működés* (*ἐνέργεια*) is következik, hiszen egyugyanazon működés nem válthat ki ellentétes hatásokat (egyfelől a csodákat, másfelől az elszenvedéseket).

Most már pontosabban is meghatározható, hogy a krisztológia *előképiségén* a misztikus antropológia számára azt értjük, hogy az ember felistenülése – Isten leereszkedése nyomán – pontosan ugyanilyen metafizikai-logikai feltételek mellett lesz lehetséges! Ezt bizonyítja az is, hogy az *unio mystica* leírására leggyakrabban használt metaforát (az áttüzesített vas példáját) Maximosz mindkét esetre alkalmazza (kifejtését lásd később).

2. Maximosz teológiai antropológiájának felvázolásához most már át kell térnünk az isteni leereszkedés és az emberi felistenülés, a *συγκατάβασις* és a *δέωσις* analógiájára vagy szimmetriájára, ami a misztikus antropológia nézőpontjából tekintve megváltástan *fundamentum*-karakterének mutatkozik. Ennek egyik fontos kifejtése a 10. *ambiguum* 4. fejezete (*Πῶς καὶ πόσαι κινήσεις εἰσὶ ψυχῆς*, 1112d4–1116d13), ahol Maximosz a lélek három alapképességének (*νοῦς, λόγος, αἴσθησις*) jellegzetes mozgásait tárgyalja: az *ész* mozgása egyszerű és felfoghatatlan mozgás Isten körül; az *értelem* az okság alapján határozza meg az ismeretlen dolgot, és tudományosan ismeri meg annak formatív „értelmi princípiumait” (*λόγους μορφωτικούς*); az *érzékelés* pedig összetett tevékenység, mely által a lélek az érzéki dolgok értelmi princípiumait a külvilágból „önmagába dörzsöli” (illetve lenyomatot vesz róluk, *ἀναμάσσειται*). A „szentek” azért használták tökéletesen a *νοῦς*-t, mert el tudták oldozni a létezők körüli mozgástól, s úgyszólván „Istenhez vitték” (*τῷ Θεῷ προσκομίσαντες*), és így a saját természetéből fakadó működéstől is megszabadították.

Az ész ezen elnyugvásának (*ἡρεμία*) taglalása vezet át a misztikus-ekszztatikus lélektan összegzéséhez, mely szerint a szent életű szemlélődő az ész közvetítésével együtt lehet Istennel (*συναχθέντες*; Nazianzoszi Szent Gergelynél *Θεῷ συγγενέσθαι*

[*Oratio* 28:2]), s a Szentlélek közvetítésével a maga egészében „belevegyl” az egész Istenbe: ὅλοι ὄλω Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος, 1113b5–6). Ezt az állapotot az jellemzi, hogy a szent szemlélődő annyit „tesz magáévá” az istenképiségből, amennyire ő maga felemelkedett az Istenhez, amikor úgyszólván „hozzátetett” Istenhez (ibid. 8–10).

*Synkatabasis* és *theósis* analógiáját ennek alapján úgy fogalmazza meg Maximosz, hogy az Isten – Krisztus keresztdozata révén – épp *annyira* lett ember emberszeretettől, *amennyire* az ember felistenítette magát az isteni szeretet által erre képessé válva: τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν Θεὸν διὰ φιλανθρωπίας ἀνθρωπίξασθαι, ὅσον ὁ ἀνθρωπος ἑαυτὸν τῷ Θεῷ δι’ ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεδέωσε (ibid. 12–14). Isten leereszkedése a megváltás (*λύτρωσις*) műve, melynek indítéka az egyetemes gondviselésen (*πρόνοια, οἰκονομία*) belül kifejezetten az ember irányában megnyilvánuló emberszeretet, filantropia. Az isteni leereszkedés és emberi felistenülés analógiája kimondja, hogy ha Krisztus *teljes mértékben* emberré lett a keresztdozat révén, akkor az ember is *teljes mértékben* „Istenné válhat” egyfelől az Istenre irányuló tiszta értelmi szemlélet *ekszztatikus* állapotában, másfelől az *üdvözülés* végleges, statikus állapotában, ahol a lélek minden mozgása megszűnik.

Ez az esemény, melyet a misztikus teológia előszeretettel helyez el a mózesi istenlátás homályában (*γνόφος*), Isten kezdeményezésére s Isten végtelen erőiből mérítve mehet csak végbe. A megváltás és a misztikus egyesülés *létesítő oka* tehát Isten, közelebből Isten végtelen vágya (szeretete, *ἄπειρος πόθος*),<sup>6</sup> amellyel az ember felé fordult. Ezért az isteni leereszkedés és az emberi felistenülés egyaránt az *isteni mindenhatóság* műve, az ember hozzájárulása minimális: csupán a misztikus unió megvalósulási feltételére szorítkozik (ami az erkölcsi megtisztulás). Az ember tehát csak annyit tehet a felistenülés megtörténése érdekében, hogy *potencialitásba* hozza magát az eseményhez (bár Maximosz erkölcssteológiája szerint ez is nagyrészt az isteni Logosz műve); az „Istenné válás” *aktualitása* kizárólagosan isteni kezdeményezés és működés. Az emberi természet az üdvösség állapotában csak azért lesz képes egyesülni Istennel, mert Krisztus az *ἐνανθρώπησις* révén megneemesítette és felemelte ezt a természetet.

*Synkatabasis* és *theósis* analógiája kapcsán fontos újra rámutatni, hogy az *ἐνανθρώπησις* során a krisztusi természet nem szenved el változást: az emberi természet nem „húzza le” magához Istent, hanem az Ige testté válása (a hús felvétele, a *πρόσληψις*) emeli fel magához az isteni személybe az emberi természetet.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vö. 1048c3–5: Ἀπειρὸν γὰρ πόθῳ τῷ πρὸς ἀνθρώπους ὅπερ ἐστὶν ἀληθῶς αὐτὸ φύσει τὸ ποδούμενον γέγονε [Krisztus].

<sup>7</sup> Vö. 1048d6–7 és 1049a1.

Történeti tekintetben elmondható, hogy az isteni leereszkedés és emberi felistenülés analógiájának tanát csírájában már Nazianzoszi Szent Gergelynél megtaláljuk, a 3. teológiai beszéd (*Oratio 29, De Filio*) 18–19. fejezeteiben (ezt a szakaszt Maximosz is kommentálja a *Tamá-s-Ambiguában*, 1037d6–1040d8): *ἵνα γένωμαι τοσοῦτον Θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος* (PG 36, 100a9–10).<sup>8</sup>

3. Eddig láttuk, hogy a krisztológia miként szolgáltatja a misztikus unió előképét, a szótériológia pedig fundamentumát. Most már pontosabban ki kell fejtenünk, mit ért Maximosz az ember felistenülésén, hogyan határozza meg a filozófia eszközeivel a *ἔνωσις* fogalmát. Először az egyesülés *pervazív* jellegéről és általában ember és Isten misztikus uniójának lényegi mozzanatairól kell beszélnünk. Ezeket kézenfekvő a *János-Ambigua* 1073b11-től 1076b9-ig terjedő szakasza alapján ismertetnünk (7. *ambiguuum* középső része).

3a. Maximosz itt a teremtett világnak Isten mint a beteljesedés (*τέλος*) felé való mozgását tárgyalja, mely testi és értelmi teremtményekre egyaránt kiterjed. Az értelmi természetű teremtmény (mindenekelőtt az emberi lélek) karakterisztikus mozgása a megismerés; és ha ez Istenre irányul, akkor a *szereetet* sajátos formáját ölti. A szereetet indította mozgás mármost csak akkor szűnik meg – így Maximosz –, ha a szerető lény eljut a szeretett dologba, és teljes mértékben egyesül vele: *οὐχ ἴσταται, μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὄλῳ, καὶ ὑφ’ ὄλου περιληφθῆ* (1073 d2–3).

A célba ért vágy állapotában szűnik meg tehát a lélek minden tevékenysége (mozgása), ekkor következhet be a misztikus egyesülés. A lélek önként, szabad akaratból adja át magát ennek az állapotnak, melyben teljesen körülveszi őt a „körülvevő” (az isteni szubsztancia, *τὸ περιγράφον*). Az unió lényegi mozzanata a kölcsönös *pervazivitás*; az Istenbe eljutott lélek *egésze* veszi fel a *teljes* Isten minőségeit: *ἵνα ὅλον ὄλῳ ποιωθῆ τῷ περιγράφοντι* (1073d5–6), úgyhogy már nem is önmaga alapján, saját lényege révén kíván mások számára az ismeret tárgyává válni, hanem csakis annyiban, amennyiben ő most már Isten (*ὡς μηδ’ ὄλως λοιπὸν βούλεσθαι ἐξ ἑαυτοῦ αὐτὸ ἐκεῖνο ὅλον γνωρίζεσθαι δύνασθαι τὸ περιγραφόμενον, ἀλλ’ ἐκ τοῦ περιγράφοντος*, 1073 d6–1076a2).

Mint már említettük, az áttüzesített vas, illetve a napfény megvilágította levegő egyesülése szolgál ember és Isten misztikus uniójának modelljéül. Láttuk azt is, hogy ugyanez a modell határozza meg az emberi és az isteni természet társulási feltevéleit Krisztus személyén belül is. E hasonlat szerint az emberi szubsztancia olyan mértékben s módon egyesülhet az isteni szubsztanciával, amennyire és ahogyan a

<sup>8</sup> Órigenésznél a *János-evangélium kommentárjában* olvassuk (6:18), hogy amiként Krisztus felöltötte magára az embert, úgy kell felöltenie az embernek magára Krisztust – itt is megvan már az analógia gondolata.

napfény által teljesen átjárt levegőt egyesítettnek mondhatjuk a fénnnyel, illetve amennyire és ahogyan a teljesen áttüzesedett vas egyesítettnek nevezhető a tűzzel.<sup>9</sup> Ebben az állapotban az alacsonyabb rendű dolog nem lényegalkotó tulajdonságai megváltoznak, miközben lényegalkotó tulajdonságai (attribútumai) változatlanok maradnak, de nem akadályozzák az egyesülést. Az emberi lényeg nem szűnik meg, csupán lényegéből fakadó sajátos mozgása ér véget; a szabad akarat mint olyan megmarad, de már nem mozog tovább semmi felé. Így értendő, hogy „a képmás isteni működésre tesz szert” (τῆς εἰκόνοσ ἀνελευθούσης πρὸς τὸ ἀρχέτυπον καὶ... τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνεργείας), minek folytán az unióban egyformán működik majd az isteni, illetve emberi lényeg; végül is egybeesik majd a két működés, bár logikailag – mint ok és okozat – egymástól elkülöníthetőnek kell maradniuk ekkor is (ὥστε εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνεργειαν, 1076c1–6, ill. 10–11). Ez a *theosis* állapota, az ember „Istenné válása: Θεὸς τῇ θεώσει γεγεννημένης [τῆς εἰκόνοσ]” (ibid. 7). Az ember ekkor isteni megismerésben (θεία κατανόησις) részesül (az emberi tudás a végtelen isteni tudásban alapozódik meg, 1077b), és „örömet élvez” (1088 d2–3).

A fénnnyel átjárt levegő, illetve az áttüzesedett vas hasonlata értelmezi a misztikus unió ama jellemzőjét, hogy az egyes ember a *maga teljes egészében* (ὅλος, ὅλοι) Istenben helyezkedik majd el. Nem világosodik azonban meg kellőképpen, mit kell értenünk azon, hogy az *egész Istent* penetrálja a megváltott-megdicsőült *ember*. Ez szigorú értelemben véve azt jelentené, hogy a végtelen isteni szubsztancia teljességét kimerítik (kitöltik) a véges felistenültek. Maximosz ezt a túlzó tézist sehol sem magyarázza, de minden alkalommal állítja, amikor a misztikus unióról beszél. Úgy tűnik, itt nem érzékel filozófiai problémát, magától értetődőnek tartja a kijelentést. A későbbi keresztény teológiának is ismert tézise azonban Isten mindenütt jelenvalósága abban a sajátos értelemben, hogy Isten a maga egészében *per eminentiam* (a kiválóság értelmében) van jelen a tér minden pontján. Ezt azonban nem Isten lényegének valamiféle megsokszorozódása útján kell elgondolnunk, hiszen ez ellentmondana Isten unicitásának, illetve egyszerűségének: Isten mint a legtökéletesebb lény (*ens perfectissimum*) – tökéletességénél fogva – egyszersmind tökéletesen egyszerű is (*ens simplicissimum*). Isten lényegét tehát annak unicitása és szimplicitása ellenére egyszerre, és külön-külön is kimerítően (*pervazíve*), meghatározatlanul sok alany járja át. A *teljes* isteni természet üdvözültek sokasága általi befogadása ezért nem fogható fel másként, mint Isten természetének transzcendenciájára való utalással. Isten mint a valóság oka vagy feltétele a lét más rendjében létezik. Ez Isten ontológiai különbsége, melynek révén gyökeresen más létezőnek nevezzük. Ha Isten

<sup>9</sup> ὡς ἀήρ δι' ὄλου πεφωτισμένος φωτι, καὶ πυρὶ σίδηρος, ὅλος ὄλω πεπυρακτωμένος (1076a2–4).

nem lenne gyökeresen más, akkor nem volna szükség arra sem, hogy a pozitív teológiát negatív teológiával egészítsük ki, amint pedig ezt maga Maximosz is megteszi a krisztológiában (vö. például 1128d). A misztikus antropológia olyan pontjára jutunk el így, ahol a tűzhasonlat és a fényhasonlat már sántítanak: az Isten valóságos különbségére (*differentia realis*) való szükségszerű hivatkozás a teljes isteni lényeg befogadásának problematikája kapcsán Isten természetének felfoghatatlanságára (*ἀκαταληψία*) utal, és átmenetet tesz szükségessé a hasonlatokkal dolgozó pozitív teológiából a negatív teológiába.

A teljes isteni lényeg befogadásának tézise (a misztikus unió kölcsönös pervazivitásának állítása) azonban még ilyen formában megfogalmazva is felveti azt a problémát, hogy vajon megkülönböztethető-e az üdvözült emberi személy a krisztusi személytől? Maximosz nyilván nem kívánja állítani e kétfajta alany szerkezeti (nem-numericus) azonosságát, de misztikus antropológiájának logikája, a krisztológiai paradigma dialektikai alkalmazása azt sugallja, hogy az üdvözültek testében és személyében megjelenő teljes isteni természet lényegileg krisztusi típusú vagy szerkezetű személyt eredményez. E szerkezeti hasonlóság jelentőségét azonban nem szabad eltúloznunk. Ez ugyanis nem szünteti meg az üdvözült személy mint *okozat* abszolút, ontológiai függését Krisztus személyétől mint a megváltás és üdvözülés *okától*. Maximosz más megfontolásokkal is igyekszik ellensúlyozni az üdvözült, illetve krisztusi személyek szerkezeti azonosságának tézisének. Ezek közül legfontosabb az emberi és isteni természet közötti *distinctio realis* hangsúlyozása.

3b. A valós különbség fenntartását isteni és emberi szubsztancia között fentebb a *konszubsztancialitás kizárásának* neveztük. A fénnel átjárt levegő és az áttüzesített vas példája kapcsán is említettük már, hogy a misztikus unió érintetlenül hagyja úgy az emberi, mint az isteni természet lényegét. Külön is rá kell mutatni azonban, hogy az ilyen típusú egyesülés ontológiai értelemben nem eredményezi a két sajátos természetű létező egyetlen szubsztanciává való alakulását: az ember mindvégig megmarad embernek, az Isten pedig Istennek, a határvonalak világosak és tartósak, a szó szoros értelmében vett szubsztanciális fúzióra nem kerül sor. Maximosz metafizikai célkitűzése az volt, hogy a *χάρις*, kegyelem (tehát végső fokon az isteni emberszeretet, a *τέχνη φιλανθρωπίας*, 1041b3–4) elve alapján a lehető legjobban közelítse egymáshoz az emberi és az isteni szubsztanciát, de ugyanakkor megtartsa ontológiai különbségüket. Ugyanez a törekvése fejeződik ki a misztikus unió *logoszteológiai* terminológiával történő megragadásában is.

3c. Logoszteológiának nevezhetjük a krisztológia azon válfaját, amelyik Krisztusban mindenekelőtt az isteni értelmet és Igét (mindkettő: *λόγος*) látja. A logoszteológia történeti tekintetben középső platonikus-újplatonikus ihletésű, de Maximosz *Ambiguuma*-iban sohasem *dominál* a platonizáló tendencia

(egy helyen például kifejezetten tiltakozik Nazianzoszi Szent Gergely platonizáló értelmezése ellen).<sup>10</sup> A misztikus unió logoszteológiai terminusokkal való leírása során Maximosz ismét nagy hangsúlyt helyez a szubsztanciális differencia fenntartására. A *János-Ambigua* 1133a5-től 1137c6-ig terjedő szakasza (azaz a 10. *ambiguum* 19. fejezete) igen jelentős logoszteológiai eszmefuttatás, ennek alapján vázoljuk az elméletet.

Maximosz itt egy hosszú esszében tárgyalja a spirituális természetszemlélet (*φυσική θεωρία*) öt módját, melyek a teremtés *οὐσία*-jára, *κίνησις*-ére, *διαφορά*-jára, *κρᾶσις*-ára és *θέσις*-ére irányulnak. A teremtett világ összeillesztésének (*κρᾶσις, σύνθεσις*) kontemplációja során a bölcsek felismerik a „kézműves Igét” (*δημιουργὸς λόγος*) mint a teremtés egységprincípiumát. Ez a szemlélődés a létezőkben felismert értelmi elveken (*λόγοι*) keresztül „átviszi” (eljuttatja) a szemlélő észet a mindenség transzcendens Okához, és hozzáköti azt. Ezen „átlépés” (*ὑπερβαθῆναι*), illetve felemelkedés eredménye az a metafizikai felismerés, hogy kiváltképpen értelemben csak Isten mutatkozik a létezők egyedüli lényegének, mozgásának, elkülönültségének, összetartozásának, elhelyezkedésének, illetve mindezen jellemzők egyedüli okának (vö. 1136d11–1137a14).

A spirituális természetszemlélet (*μυστική θεωρία*) ezen a ponton átvezet az értelmi világ, a *mundus intelligibilis* teóriájához: a szemlélődő ugyanis – a szükséges erkölcsi megtisztulás után, az ember számára adódó lehetőségek határain belül – lenyomatként felveszi magába az intelligibilis világ lényegét teljesen kitöltő Logoszt: *τὸν... τὴν τοῦ κατὰ διάνοιαν γνωμικοῦ κόσμου οὐσίαν ἐκπληροῦντα δι’ ὅλου Λόγον... ἑαυτοῖς, ὡς ἐφικτὸν, ἐναπωμόρξαντο* (1137b4–6). Ezáltal meghaladja (*περάσαντες*) a létezők és az erények értelmi elveit (logoszait, *reason principles*) egyaránt, s megismerhetetlen módon fölemelkedik az ezek fölötti létfeletti (*superessentialis*) és jófölötti Logoszhoz, melyből származik és amely felé törekszik minden alacsonyabb értelmi princípium: *πρὸς τὸν ὑπὲρ τούτους, καὶ εἰς ὃν οὔτοι, καὶ ἐξ οὗ τὸ εἶναι τούτοις ἐστίν, ὑπερούσιον καὶ ὑπεράγαθον Λόγον ἀγνώστως ἀναδραμόντες...* (ibid. 9–11).

E létfeletti és jófeletti, tehát abszolút transzcendens Logosz (Maximosz itt az Areopagita által közvetített újplatonikus terminológiára támaszkodva írja le Krisztust) teljes egészével a maga teljes egészében egyesül a kontempláló ember (*ὅλοι ὄλω... ἐνωθέντες*), úgyhogy minőségeit (nem-lényegalkotó tulajdonságait) már ez a Logosz határozza meg (melynek minőségeit felveszi, *ὑπ’ αὐτοῦ ἐπιωδήσαν*). E természetfilozófiai eredetű misztikus unió eredményeképpen egyedül a Logosz

<sup>10</sup> Lásd a krisztológiai-misztikus teológiai szempontból igen nagy jelentőségű 7. *ambiguumot* (1068d1–1101c14), különösen annak bevezetőjét (1069a4–c8).

fogja ismerni is (ὥστε... ἀπὸ μόνου [Λόγου] γνωρίζεσθαι) az ilyen embert mint igen áttetsző, azaz valóságghű tükröt (οἷον ἔσοπτρα διειδέστατα), amely az egész, beléje tekintő és benne tükröződő *Verbum Dei* képmását fogyatkozás nélkül adja vissza az isteni ismertetőjegyek (Krisztus istenségét kifejező tulajdonságok) tükrözése révén: ὅλου τοῦ ἐνορχῶντος Θεοῦ λόγου τὸ εἶδος ἀπαραλείπτως διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων φαινόμενον ἔχοντες (1137b15–c2).

Látjuk, hogy a logoszteológia új, lényegi mozzanatot gyakorlatilag nem tesz hozzá a misztikus unió eddig ismertetett elméletéhez, hanem ugyanarról az eseményről más aspektus alatt számol be.<sup>11</sup> A lényeges mozzanat számunkra itt ismét a *konszubsztancialitás kizárása* az ember és Isten Igéje között. Az istenismeret módja ugyanis itt is világossá teszi, hogy az emberi szubsztancia lényegileg *képmás* (εἰκῶν), tükrökép, tehát végső soron *okozat* (effectus), amely ezért sokkal alacsonyabb, azaz kevésbé tökéletes ontológiai fokozatot foglal el a létezők egyetemes hierarchiájában, mint az isteni szubsztancia, amely minden létezés *oka* (causa). Bár Maximosz az ilyen típusú istenismeretet is *henósísnak* tekinti és nevezi, ennek terminológiájából világosabban látszik a két szubsztancia különállása, amennyiben itt az istenivel való érintkezést leíró terminus (ἐναπομοργγνυμαι) úgy fejezhető ki, mint „lenyomatot felvenni egy másik testről, beledörzsölni magunkba egy másik testet”. Ez pedig a pecsétnyomó és a pecsét metafizikai hasonlatára utal tovább, melyet Maximosz másutt használ is, s amely az ősminta (archetypon) és a képmás (ectypon) viszonyát állapítja meg isteni és emberi természet között.

Mindehhez hozzá kell tennünk még, hogy a tükrő-, illetve pecsét-hasonlat is egyértelműen kifejezi, hogy a misztikus egyesülés során – az *usiologia* (szubsztancián) nyelven szólva – a képmást felvevő szubsztancia megtartja saját, eredeti lényegét, megőrzi az emberi természet jegyeit: τῶ ἐλλειφθῆναι μηδὲνα τῶν παλαιῶν χαρακτηῆρων, οἷς μὴνύεσθαι πέφυκε τὸ ἀνθρώπινον (ibid. c2–4). – Ezek után meg kell próbálnunk a mondottakat összegezni, és elhelyezni a negatív teológia összefüggésében.

4. A mondottak alapján úgy tűnik, hogy Maximosz teológiai antropológiájában két dialektikai törekvés érvényesül: egyfelől olyan hasonlóknak feltüntetni az emberi, illetve isteni szubsztanciát, hogy ezáltal már elméletileg lehetséges legyen az egyesülés egy meghatározott faja, melyet nem szubsztanciális fúzióként, hanem inkább hüposztatikus unióként kell jellemeznünk: *egy* személy keretein

<sup>11</sup> A logoszteológia szolgál viszont más újdonsággal, amikor – az előző lábjegyzetben mondottak ellenére – újplatonikus konnotációjú terminusokkal írja le az isteni Egy (τὸ ἓν) és a teremtés értelmi princípiumai (λόγοι) közötti viszonyt (πρόσδος és ἀναφορά elmélete, *János-Ambigua*, 1081b5–c7).

belül két természet lesz jelen, de nem mellérendelésben, hanem alá-főlé rendelésben. Az unió során a két természet lényegalkotó tulajdonságai (attribútumai) nem változnak, az akcidensek terén viszont az emberi szubsztancia idomul (alkalmazkodik) az istenihez. Az egyesülés kizárólagos létesítő oka (*causa efficiens*) az isteni emberszeretet: ez önfeláldozás árán is meg kívánja váltani azt a létezőt, mely felé végtelen vággyal (*πόθος ἀπειρώς*) fordul. Maximosz istene a végtelen könyörületesség istene, *Deus misericordiae infinitae*, aki e könyörületességtől indítatva leereszkedik a képmáshoz, s fölveszi annak anyagi megjelenését. E *synkatabasis* mértéke határozza meg az ember *theósis*-ának mértékét; dialektikai taglalása pedig fölnyitja a gyökeres isteni másság (transzcendencia) perspektíváját. E transzcendencia a szavakkal kifejezhetetlen valóság szférája, a létezés más, nem emberi rendje. Hogy Isten a maga gyökeres különbsége ellenére leereszkedik a lét számunkra ismert és otthonos rendjébe, s egy személy lelki-anyagi valóságában egyesíti a végest végtelennel, olyan cselekedet (*ἔργον*), sugallja Maximosz, mely pusztán pozitív teológiával már nem ragadható meg. Krisztus személyének összetettsége, illetve az ember misztikus uniója Istennel szükségessé teszik, hogy Istent bizonyos fokig mint ellentétek egybeesését lássuk, akiben véges és végtelen ellentmondás nélkül tud egyesülni. Az e végtelenbe való felemelkedés a maximoszi teológiai antropológia végső ígérete.