

Bevezetés Maximos teológiájába

A Miatyánk rövid magyarázata segítségével

VASSÁNYI Miklós

1. *Propozíció. A Miatyánk rövid magyarázata* (Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν ἑρμηνεῖα σύντομος, *Orationis dominicae brevis expositio*) az Úr imájának filozófiai igényű értelmezése, Hitvalló Szent Maximosz (580–662) korai teológiájának és etikájának összefoglalása, ezért kiválóan alkalmas arra, hogy a maximoszi életműbe való tematikus bevezetesként szolgáljon.¹ *A Miatyánk rövid magyarázata* ötvözi magában a szentírásmagyarázat, a morálfilozófia, a tételes ortodox szentháromság-teológia, a keresztény apologetika, valamint a misztikus *initiatio* (bevezetés) elemeit, és különösen sokat mond az indulat, megkívánás, akarat, szeretet és megbocsátás etikai fogalmairól annak megfelelően, ahogyan ezek a kolostori élet közegében kikristályosodtak egy elmélkedésre hajló, az ókeresztény teológiai hagyományt kiválóan ismerő, ihletett mester gondolkodásában. E körülbelül 25 oldalas, mondattan, érvelés és eszmeiség síkján is igen nehéz írás filozófiai-teológiai elemzését a P. Van Deun szerkesztette kritikai kiadás szövege alapján (*Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*) kíséreljük meg.²

2. *A mű eredetisége és keletkezési dátuma, a keletkezés körülményei, a mű műfaja.* A mű eredetiségéhez nem fér kétség.³ A datálás terén P. Sherwood klasszikus álláspontját fogadjuk el, mely szerint a mester 628 és 630 között írta e művét.⁴ A jeles francia Maximosz-kutató, J.-C. Larchet körülbelül ugyan-

1 Jelen tanulmány korábban megjelent a *Kapcsolatban Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok* c. kötetben, szerk. Fülöp J., Mirnics Zs., Vassányi M. L'Harmattan, Budapest, 2014, 380–394.

2 P. van Deun (szerk.): *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*. Brepols, Turnhout, 1991 (CC SG 23) Az idézés során először e kritikai kiadás sorszámait, majd oldalszámait, végül a *Patrologia Graeca* (PG) hasábszámait fogjuk megadni. – A *Patrologia Graeca* 90. kötete a 871 B 19–909 A 4 hasábokon közli a szöveget F. Combefis, F. Oehler és J.-P. Migne egyesített szerkesztésében.

3 Vö. M. Geerard (szerk.): *Clavis patrum Graecorum* III. Brepols, Turnhout, 1979, 432–433, nr. 7693.

4 Vö. P. Sherwood: *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*. Orbis Catholicus–Herder, Roma, 1952 (Studia Anselmiana, Fasciculus 30).

így datálja a művet.⁵ A mű címe megjelöli műfaját: magyarázat. Szentírásértelmező, hermeneutikai műről van tehát szó. Ez Maximosz kedvelt műfaja – műveinek túlnyomó része vagy a *Biblia*, vagy egyes egyházatyák nehéz passzusaihoz írott magyarázat. A maximoszi értelmezések témája ezért eleve adott, sőt, hivatkozási keretük is – amit különösen az egyetemes zsinati kánonok, valamint Ál-Areopagita Szent Dénes és a kappadókiai atyák teológiája alkotnak –, de gondolatmenetük önálló, eredeti és filozófiailag megalapozott. *A Miatyánk rövid magyarázata* e hermeneutikai alapkarakterét műfaji szempontból kiegészíti az erényre buzdító, parainetikus jellege, amely abban is megnyilvánul, hogy az egyes szám első személyű, alázatos hangvétellű fejtegetés rendszeresen átvált többes szám első személyű felszólításba, s ennyiben önmegszólító jellegű is. Ez a műfaji sokszínűség Maximosz több korai művét jellemzi, így a *Fejezetek a szeretetről* és az *Aszketikus beszélgetés* is. *A Miatyánk rövid magyarázatáról* el kell még mondani, hogy hagyományosan párba állítják *Asz 59. zsoltár magyarázatával* (*Expositio in psalmum LIX*), amely még rövidebb.

3. *A címzett személye és a mű megírásának oka.* A pontos cím szerint a mű egy megnevezetlen Krisztus-szerető személy (*tina philochriston*) számára készült.⁶ A szöveg jellegéből és az *Aszketikus beszélgetés* c. Maximosz-mű gondolatmenetéhez való hasonlóságából talán arra következtethetünk, hogy az ismeretlen címzett egy szerzetestestvér. A bevezető szakasz szerint az ösztönözte a szerzőt a mű elkészítésére, hogy levelet kapott megnevezetlen előljárótól, melyben az felszólította őt a *Miatyánk* magyarázatának megírására. Bár ez bizonyára így volt, rá kell mutatnunk, hogy Maximosz majdnem minden műve elején olvashatunk ilyen szabadkozást, mely szerint nem saját jószántából ír, hanem felszólításra, amelynek a szerzetesi engedelmség jegyében tesz eleget. Másutt ebben a szakaszban Maximosz még előre elnézést is kér műve maga vélelmezte gyengesége miatt – ez itt (szerencsére) elmarad. A mű mindenesetre a patrisztikus korban óriási méreteket öltő levélírásnak, intenzív levelezési szokásoknak köszönheti születését.

4. *A mű felépítése és módszertana.* A mű világosan három fő részre tagolódik: egy rövidebb, előszószzerű rész indokolja a mű megírását, és megjelöli eszmei célkitűzését. Ezt egy teológiai bevezető követi, mely a megváltás művének hét misztériumát azonosítja és fejti ki a *Miatyánk* tanításában. Ez a rész az kérő ima (*proseukhé*), illetve ígérő ima, fogadalom (*euché*) fogalmának elkülönítésével zárul, s ezzel bevezeti a harmadik, legfontosabb részt. Maximosz itt sorról-sorra haladva értelmezi az ima szövegét, összesen öt *lémmára*, idézetre bontva fel azt, melyek közül messze a legnagyobb figyelmet az ima első sora kapja. A kifejtés módszere az allegorikus magyarázat.

5 Vö. J.-C. Larchet: *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*. Les Éditions du Cerf, Paris, 2003, 39–65.

6 A pontos cím: *A Miatyánk rövid magyarázata egy Krisztus-követőbőz.*

Ezt az teszi szükségessé, hogy Maximosz – mint ő maga közli – nem azt fogja írni, amit gondol, hanem azt, ami Isten akarata. Az isteni akarat az ember vonatkozásában lényegileg a megváltás, amit Maximosz az emberi természet megistenüléseként határoz meg. Így a *theósziisz*, megistenülés lesz a mű teológiai célfogalma, ahová a fejtegetés végül eljut. E megistenülés elérése végett kell megismerni az Úr imájának jelentését is. Az ima megértését az teszi nehezzé, hogy a *Miatyánk* az egész megváltásteológia lényegét tartalmazza ugyan, de misztikus módon elrejtve. Ez teszi szükségessé az allegorizáló értelmezési módszert, amely így végső soron a mű teológiai célkitűzéséből következik.

5. *A megváltásteológiai bevezető.* A *Miatyánk* Maximosz olvasatában hét krisztusi misztériumra tanít, illetve ezeket kéri adományként az Atyaistentől, aki Krisztuson mint közvetítőt keresztül adja ajándékait: 1. teológia (ezt Maximosz lényegileg a szentháromságtan megértésére vonatkoztatja); 2. kegyelmi adopción (*hüiotheszian en khariti*); 3. angyalokkal való egyenrangúság (*iszotimian*); 4. örök életben való részesülés; 5. az emberi természet helyreállítása (*apokatasziaszin*); 6. a bűn törvényének feloldása (*katalüszin*); és 7. a gonosz zsarnokságának megszüntetése (*kathaireszin*). Maximosz lineárisan előrehaladó elemzése ebben a sorrendben fog azonosítani kegyelmi adományokra irányuló kéréseket a *Miatyánk* szövegében.

Az első, szentháromságteológiai tanítás a háromság lényegi egységét és egységben való cselekvését tartalmazza az Ige hússá válása (*szarkószin*) után is, jóllehet a három személy közül egyedül a Fiúlett emberré. E dogmatikai tanítást részletesebben kidolgozza a *Quaestiones ad Thalassium* egy pneumatológiai szöveghelye (60. kérdés, Krisztus misztériumáról, PG 90, különösen 624 B 7–C 4).⁷ A második tanítás – mely szerint a Fiú közvetítése révén az Atya kegyelemből saját gyermekeiként adoptálja a hívőket – arra az alapvető és Maximosz misztikus teológiájának magvát alkotó tézisre támaszkodik, hogy Krisztus leereszkedése (*szünkatabaszisz*) az ember felistenülése (*theósziisz*). Maximosz ezt különösen elmélyülten fejtegeti két főművében, az *Ambigua ad Thomam*-ban és az *Ambigua ad Johannem*-ben. A harmadik tanítás szerint az emberi természet a megváltás műve révén azonos rangra emelkedett az angyalival, és kilátása nyílik további emelkedésre az Istennel való misztikus unióban. Ez az elgondolás, mely szerint egy adott természet ki tud lépni a maga kijelölt helyéből a létezők hierarchikus skáláján, és el tud mozdulni felfelé, feltehetőleg Ál-Areopagita Szent Dénes angyaltanából, rajta keresztül pedig talán Prok-

7 Maximosz itt a hússá válás általi megváltás (σωτηρία διὰ σαρκώσεως) misztériumában az Atya *jóvágyói* (κατ' εὐδοκίαν), a Fiú *végrehajtói* (κατ' αὐτοργίαν) és a Lélek *együtműködői* (κατὰ συνέργειαν) szerepét emeli ki. Ezek a jellemzők csupán aspektuális különbségek, szövezi le teológusunk, tehát nem érintik a három személy szubsztanciális egységét, azonosságát.

losz ontológiájából származhat.⁸ A negyedik tanítás az imában kért mindennapi kenyér allegorikus értelmezése istenné tevő szellemi eledelként – ez a tan és kérés tehát ismét a *theózis* elméletéhez kapcsolódik. Az ötödik tanítás az emberi természet helyre- vagy visszaállítása az eredeti, bűnbeesés előtti állapotába, ami lényegileg az akarat indulatmentességének, szentségének megvalósítását jelenti. A két utolsó tanítást Maximosz a *Miatyánk* záró soraiban találja: a hatodik Krisztus fogantatásának gyönyör (*hédoné*) nélküli, természetfeletti moduszában olyan erőt lát, mely a hívőt is felszabadítja a bűn törvénye alól – a mester itt (mint erkölcteológiai műveiben mindenütt) végső soron hallgatólagosan azonosítja a bűnt a gyönyörrel. Ezért Krisztus követése: a gyönyörről való lemondás az e világot irányító törvény alóli felszabadulás – ez a tétel egyben Maximosz monasztikus erénytanának összefoglalása is. A hetedik tanítás szerint Krisztus mindezek révén legyőzte a gonoszt, azaz kiváltotta az emberiséget a gonosz hatalmából, lehetővé téve a feltámadást.

A rövid bevezető tartalmából látható, hogy a *Miatyánk* Maximosz meggyőződése szerint valóban a keresztény tanítás minden lényegesebb elemének logikus-hierarchikus rendbe való állítása, amennyiben az első, ortodox szentháromságtani tézis alapjára helyezi el a megváltást, a morálteológiát és az eszkatológiát, a kezdetektől, Istentől mint a világ princípiumától halad a világvégéig. Miután azonban e tanok misztikus módon fogalmazódnak meg a *Miatyánk*ban, ezért részletes allegorikus magyarázat szükséges az imához, melynek elmondása és meditatív feldolgozása – sugallja Maximosz – valóságosan javítja az erkölcsi habitust, és közelebb visz Istenhez, sőt, részesít Istenben.

6. *A részletes értelmezés: Szentháromság-teológia.* Az imát bevezető megszólítás és első két kérés („szenteltessek meg a Te neved, jöjjön el a Te országod”) egzegetikai kiindulópontja az az – első közelítésben erősen allegorizálónak tűnő – tézis, hogy „Isten nevéen” Jézus Krisztus értendő, „Isten országán” pedig a Szentlélek. Mint Maximosz világossá teszi, az első azonosítás filológiai-teológiai alapja az, hogy az ima Istent mint Atyát szólítja meg, az „Atya” névből pedig az következik, hogy Istennek van Fia. E kauzális összefüggés értelmében mondható, hogy az Atyaisten „neve” a Fiú (mivel a Fiúról ismerni meg az Atyát). A második azonosítás egzegetikai alapja az, hogy egy (meg nem határozott) evangéliumi szöveghelyen a „Szentlélek” terminus szerepel olyan szövegösszefüggésben, amelyben itt az „ország” (pontosabban „királyság”, *basileia*) szó. E második értelmezés gyengébben megalapozott ugyan, Maximosz teológiai indítékai mégis érthetőek: az Úr imájának mindenekelőtt Isten létmódját kell megmutatnia, mert Ő az az ok és alap, melyen minden további létező áll.

8 Lásd erről a következő szöveg bevezetőjét: Vassányi M.: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei* I-II. Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia. *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/2, 147–186.

Ez a bevezető megfontolás tehát igazolni törekszik, hogy Istenben három személy van, de e tétel fejtegetésébe belefűz fundamentálteológiai, Isten ontológiájával kapcsolatos téziseket is. Ez a tárgyalási mód rend eltér a szokásostól, amennyiben a keresztény teológia rendszeres kifejtés esetén más logikai rendben halad előre: az alapteológiára építi rá a trinitológiát, és nem vegyíti, hanem mintegy kauzális összefüggésben állónak tekinti a kettőt. Ál-Areopagita Szent Dénes például az *Isten neveiben* éppúgy az isteni „mag” jellemzése után tér rá az isteni személyek tanára, mint a *Summa theologiae* író Aquinói Szent Tamás. Maximosz gondolatmenete viszont a *Miatyánk* szövegét követi, ezért az „Atya” megszólítás meghatározta trinitológiai kiindulásba kénytelen beleszőni azt a két klasszikus fundamentálteológiai tételt, melyek szerint Isten minden létező hatóoka (*arkhéosz*) és örökkévaló.

Érdeemes továbbá arra is rámutatni, hogy Maximosz elemzése első közelítésben eltekint az „Atya” megszólítás birtokjelétől: Istent először mint a Fiúisten atyját és nem mint az ember (adoptáló) atyját tárgyalja, holott a biblikus szöveg kifejezetten erről az aspektusról szól. Az Atyaistent mint az emberi nem atyját csak második közelítésben veszi majd tekintetbe, igaz ugyan, hogy ekkor szinte az egész exegézis legfontosabb morálteológiai gondolatmenetét fogja alapozni rá. Ez a némileg erőltetett sorrend annak jele, hogy Maximosz a *Miatyánk* elemzésében meg akarja ragadni a lehetőséget arra, hogy a lehető legrendszeresebben adja elő teológiáját, amely ilyen módon a sajátosan keresztény istenfogalomtól tud kiindulni.

A gondolatmenetet lezáró teológiai összegzés is a három személy egy-lényegűségét hangsúlyozza: „Ehhez az imádsághoz hozzákezdve tehát rávezettettünk arra, hogy tiszteljük az egy-lényegű és lényegfeletti Háromságot mint létrejöttünk létesítő okát (*poiétikén aitian*).”⁹ A *Miatyánk* tehát Maximosz szerint már nyitó soraiban tartalmazza az egyetemes zsinatok (különösen Nikaia és Khalkédón) orthodox teológiáját a Szentháromság egy-lényegűségéről (*homoouszion*). A második helyen szereplő lényegfeletti-ség (*hüperouszion*) mint isteni attribútum azonban az imént említett Szent Dénes teológiájából származik (vö. *Isten nevei*, passim), és azon keresztül az újplatonikus metafizikából ered: prokloszi, plótinosi (illetve végső soron platóni) eredetű, bár a Maximosz által kiválóan ismert kappadóki-ai atyák teológiájának is alaptézise Isten felfoghatatlansága (vö. Nüsszai Szent Gergely: *Nagy kateketikus beszéd* 3; Nazianzoszi Szent Gergely: *2. beszéd a teológiáról*). Maga a *hüperouszion* (lényegfeletti) terminus mindenesetre poszt-klasszikus kori, az újplatonikus (meta)-ontológia terminológiájához tartozik, és a Dénes több művét is (*4. levél, Isten nevei*) részletesen magyarázó Maximosz szókincsébe egészen bizonyosan az *Isten neveiből* kerül.

9 258–260. sor = CC SG 23, 42 = PG 90, 884 C 12–D 1.

7. *Kegyelmi adopcio és az akarat szentsége.* A következő szakaszban Maximosz litterális (szó szerinti) értelemben tárgyalja az „Atyánk” megszólítás teológiáját, a kegyelmi örökbefogadás elméletét és az ebből fakadó imitációs erkölcsant. Ezzel indul az egész mű legnagyobb ívű gondolatmenete, amely morálteológiát, szentháromság-teológiát és keresztény apologetikát ötvöz egymással. Maximosz szerint a kegyelmi adopciónal Isten mindenekelőtt arra ad alkalmat nekünk, hogy érényeit imitáljuk. Az Atya nevének megszentelésére irányuló imakérés ugyanezzel kapcsolatos: e megszentelés lényegileg az emberi akarat megszentelődése. Mint Maximosz írja:

Szentnek nyilván azáltal tartjuk a mennyei, kegyelem általi Atyánk nevét, hogy megöljük az anyaghoz kapcsolódó megkívánást (*epithūmian*), és megtisztulunk a pusztító indulatoktól (*pathón*), mert a megszentelődés (*bagiaszmosz*) nem más, mint az érzékelésből kiinduló megkívánás (*kat'aiszthészin tész epithūmiasz*) teljes mozdulatlansága s elpusztulása; melybe ha egyszer átkerülünk, elaltatjuk a lelki fellobbanás (*thūmou*) illetlen csaholásait, mivel már nincs bennünk a fellobbanást kiváltó és annak sajátos gyönyöreireiért való küzdelemre buzdító megkívánás...¹⁰

Ez a passzus, mely csupán megelőlegezi a szöveg fő morálteológiai fejtegetését, Maximosz szerzetesi érénytánának szinte minden lényeges elemét tartalmazza a tőle megszokott logikai összefüggésben: az Isten iránti szeretet ama fajtája, mely megadhatja az istenné válást (*theósziszsz*), az erkölcsi megtisztulás az indulatok (*pathosz*), lelki fellobbanások (*thūmosz*) és megkívánások (*epithūmia*) megszüntetése révén. Evangéliumi, Krisztus paraboláiban megalapozott s a platóni morálfilozófiával is összhangban álló összefüggés megfogalmazása ez: a morál általi istenismeret tana, mely szerint Isten megismerésére és a vele való misztikus unióra az erkölcsi érények képesítenek.

Az érényesség útjában három nagy akadály áll: a megkívánás, a lelki fellobbanás és az indulat. A Maximosz előadta oksági összefüggés szerint különösen az érzéki megkívánás váltja ki a lelki fellobbanást: az *epithūmiá*-ból („rálobbanás”) lesz a *thūmosz*. Ezért minden erkölcsi érény megalapozásaként először is a megkívánást kell kioltanunk magunkban. E kioltás vagy lemondás eredményeként érhető el az ideális erkölcsi habitus, amely az itteni fejtegetés szerint a szelídség (*praotészsz*).

A szelídség mint erkölcsi kiválóság jellemzésébe Maximosz felismerhetően evagriosi elemeket vegyít, amikor így ír: „a szelíd személy középen marad a dicséretnek és a rágalmak között indulatmentesen (*apathészsz*).”¹¹ Evagriosz Pontikosznak köszönhető az *apatheia*, indulatmentesség mint ideális erkölcsi alaphabitus, etikai célfogalom (vö. *De oratione* 4; 30; 37; 50;

10 270–277. sor = CC SG 23, 42–43 = PG 90, 885 A 5–13.

11 320–321. sor = CC SG 23, 45–46 = PG 90, 885 A 7–8.

s különösen 52 és 55 stb.).¹² A szelídség erényének elsajátítása Maximosz szerint mármost az értelem felszabadítását eredményezi az indulatok és gyönyörök okozta rabságból.

8. *A csupasz ész értelmi szemlélete.* A szelídség erkölcsi erényének gyakorlása tehát intellektuális síkon is jótékonyan hat, amennyiben a testiség – mint a görög terminológia mondja: a „hús” – hatása alól kivonja az értelmet, melyet az indulat, a megkívánás és az érzéki gyönyör egyaránt elködösítenek. Az értelem, racionalitás (*logosz*) a szelíd habitusban megjelenő istenképiség hatására képessé válik a tisztán szellemi valóság (*noétón*) észlelésére – mint Maximosz fogalmaz, az emberi természet ekkor „az erény bősége által” mintegy „levetkőzi a testet,”¹³ és a pusztá értelemre redukálódik. Ez a csupasz ész (*gümмосz nousz*) vagy értelem maximoszi elmélete.

Maximosz e művében nem különbözteti meg világosan egymástól az észet (*nousz*) és az értelmet vagy racionalitást (*logosz*). Az előbbi a klasszikus görög lélekfilozófiában a lélek legmagasabb rendű intellektuális képessége – ez képes Platón szerint a tisztán szellemi természetű ideák közvetlen szemléletére, illetve Arisztotelész szerint a közvetlen lényeglátó intuícóra az érzékelés során. A *logosz* terminus jelentése kevésbé meghatározott, a maximoszi szóhasználatban – úgy tűnik – általánosságban jelöli meg az értelmi képességeket, ezért talán helyesebb „racionalitásnak” fordítani. A sajátosan maximoszi elgondolásban kifejezetten az érzékiség befolyása alól szabadul fel az ész vagy az értelem, és ezáltal válik képessé a tiszta értelmi szemléletre (*visio intellectualis, intellektuelle Anschauung*). E szemléletet Maximosz egyszerűként, azaz részek nélküliként jellemzi: az észlelés ilyenkor egyetlen aktussal, nem-diszkurzív módon ért meg, tehát intuitív. Ez tulajdonképpen az isteni észlelés modusza – ezért is mondja szerzőnk, hogy ebben az állapotban az ész a lényegfeletti értelemmel (vagy Igével, *hüperouszioi logoi*), azaz Istennel van együtt.

9. *Az erkölcsök fiziológiája.* Maximosz tehát végső soron az *apatheia*-ban, a zavartalan indulatmentesség alaphabitusában határozza meg az értelmi képességek ilyen működésének feltételét erkölcstani oldalról. Az egyházatyá a gondolatmenet e pontján részletesebben is indokolja értelem és érzékelés kölcsönhatását. Ezt a vázlatos elméletet erkölcsfiziológiának nevezhetjük. Eszerint a megkívánás miatt keletkező indulat (*to kat' epithüimian pathosz*) a szív körüli levegő (*pneumatosz*) kiterjedését vagy kiáradását (*diakhüszin*) okozza, a lendületbe jövő fellobbanás (*to thümikon*) pedig a vér forrását (*haimatosz de zeszin*). Miután az értelem együttváltozik (*szünalloionmenosz*) ezek állhatatlan változásaival, ezért hosszabb távon a szolgáljuk lesz.

12 Vö. Evagriosz Pontikosz: *Az imádságról (De oratione)* 52: „Az ima állapota az indulatmentes habitus, mely a legmagasabb rendű szerelem révén szellemi magasságba ragadja a bölcsesség-szerető és szellemi észet.” (Κατάστασις ἐστὶ προσευχῆς ἕξις ἀπαθῆς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἀρπάζουσα τὸν φιλόσοφον καὶ πνευματικὸν νοῦν.)

13 353–354. sor = CC SG 23, 47 = PG 90, 888 C 14–D 1.

Ez a részletesebben ki nem dolgozott elgondolás legalábbis az ész vagy értelem meghatározatlan fokú flexibilitását tételezi fel, hiszen ha az ész a testi állapotok változását is követi, de az anyagtalán valóságot is képes észlelni, akkor szinte kettős természetűnek fog tűnni, tehát nem lesz világos a mibenléte. Maximosz azonban itt nem az ész szubsztancialitásának elméleti kérdése érdekli, hanem a gyakorlati filozófia területén keresi azt a tapasztalatban megalapozott eljárást, mely által az ember megtalálhatja az üdvözítő közösséget Istennel. Az Istennel való unió lételeményese az emberben szerzőnk szerint az értelem: ez Isten képmása, ennek rendelődik alá a lélek (*ψυχή*) a maga alacsonyabb rendű működéseivel, s az ideális erkölcsi habitus kialakítása után ez határozza meg az akaratot is. Az értelem a kolostori élet közegében szerzett, meditatíván feldolgozott tapasztalat szerint az *apatheia* révén tud istenalakúvá (*theoidész*) válni, ekkor részesülhet isteni tudásban (*gnószēi theia*), így juthat el majd a *theószēsz* állapotába.

10. *Keresztény apologetika.* Az értelem és akarat ideális állapotában jut a hívó a helyes (azaz keresztény) istenfogalom birtokába – állítja az értekezés következő tematikus egysége. Krisztus követőjének lelkivilágában nem lesz indulat, gondolkodásában pedig nem lesz „se hellén, se zsidó” elem.¹⁴ Ez tisztán teológiai követelés szerzőnk részéről, mely a keresztény hit egyik fő specifikumát, a szentháromság-teológiát kívánja elhatárolni a görög politeizmustól és az izraelita monoteizmustól. Maximosz ezt a doktrínális tisztaságot, elkülönítést ugyanolyan fontosnak látja, mint az erkölcsi megtisztulást. A politeizmustól való elhatárolódás hitvédelmi jelentősége világos, ezen a téren a tudós atyának nincs nehéz dolga, az érveket nem kell sokáig keresnie. A judaizmussal való (tisztán apologetikus) szembesülés azonban sokkal nehezebb érvelési feladat, melyet a mester véleményem szerint nem is tudott igazán meggyőzően megoldani.

Maximosz álláspontja szerint ugyanis az izraelita istenfogalom nem tartalmazza eleve az értelem (*logon*) és az élet attribútumait, tehát az Igét és a Szellemet. Szerzőnk ezeket az attribútumokat a judaizmusban az isteni princípiumhoz utólag hozzáadottnak tekinti, melyek nem lényegileg vannak meg abban, hanem csupán járulékosan, részesülés útján (*methexēi*) kapcsolódnak hozzá: „[Isten így] csak mint járulékos minőséget (*pepoiómenon*) kapja az értelmet és a szellemet, de nem valóságos észként és értelemként és szellemként (*nousz kai logosz kai pneuma*).”¹⁵ Akik ellenben az igazságot kegyelmi elhivatás révén, hit által (*klészēi kharitosz, kata písztin*) ismerték meg (tehát a keresztények) – folytatja –, azok egyetlen isteni természetben három isteni személyt szemlélnek lényegi egységben. De ezt sajnos nem tekinthetjük filozófiai érvnek, hisz ez a hitelőzményre való hivatkozás, logikai szempontból nézve *petitio principii*.

14 414. sor = CC SG 23, 51 = PG 90, 892 A 5.

15 414. sor = CC SG 23, 51 = PG 90, 892 C 4–5.

Maximosz apologetikus gondolatmenete ettől függetlenül ezen a ponton újabb, nagy ívű fundamentálteológiai és trinitológiai fejtegetésbe torkollik, melynek során szerzőnk immár tisztán elméleti síkon kívánja végső terminológiai és logikai pontossággal meghatározni egység és hármasság viszonyát Istenben. Isten egységét (*monasz*) a következőképpen jellemzi: „kiváltképpen önmaga által létező szubsztancia (*ouszia kai riosz authüparktosz*) és valóságosan önmaga által hatalmas hatóerő.”¹⁶ Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy az egység nem *oka* a hármasságnak, hanem az utóbbi ugyanolyan eredendően van Istenben, mint az egység; és hogy az egység nem is hordozó *alanya* a hármasságnak, mert emez nem járulékos tulajdonság. Ezzel gyakorlatilag azt mondjuk, hogy Istenben az egység és a hármasság nem különböznek egymástól, hanem egységben vannak. Maximosz megfogalmazása szerint pusztán aspektuális megkülönböztetésről van szó: „ugyanazt valóságos egységként és hármasságként megnevezve és elgondolva [tiszteljük] egyfelől a lényeg értelmi elve szempontjából (*kat' ouszian logói*), másfelől a fennállás modusza szempontjából (*kath' hüparxin tropói*) ugyanazt teljes egységként, amelyet nem osztanak fel a személyek [*taisx hüposztaseszji*], és ugyanazt teljes hármasságként, mely nem folyik össze az egységgel”.¹⁷

E fontos passzus kulcsterminusa a Maximosz által gyakran használt logikai elkülönítő eszköz, a *logosz–troposz* („értelmi elv, lényeg”–„modusz”) fogalompár. E tétel szerint Istenben végső soron az egység dominál, mivel a lényeg (*logói*) egy, bár ez az egyetlen lényeg három módozatban (*tropói*) áll fenn. Maximosz azonban összességében véve szemmel láthatólag arra törekszik, hogy dialektikailag kiegyensúlyozza Isten egységét és hármasságát. Ezért azt mondhatjuk, hogy kevésbé hangsúlyozza az isteni egység fundamentum-jellegét, mint Al-Areopagita Szent Dénes az *Isten neveiben*, e Maximosz számára igen fontos forrásszövegben, ahol az ultra-transzcendens isteni mag alap-jellegű, az isteni személyek pedig felület-jellegűek. Maximosz szemében az isteni személyek örökkévalósága, eredendősége az a fő filozófiai érv, melynek alapján Isten egysége és hármassága kiegyensúlyozható, egységben szemlélhető.

A maximoszi trinitológia részletes és logikailag igen pontos kidolgozása, meghatározott szempontból vett egyensúlya sem feledtetheti azonban, hogy mindez itt végső soron apologetikai szövegösszefüggésben áll azzal a céllal, hogy igazolja egyfelől a politeizmus, másfelől a judaizmus istenfogalmának filozófiai-teológiai tarthatatlanságát. Bár ez a szentháromság-teológia belsőleg koherens, mégis azt kell mondanunk, hogy ez még nem teszi logikailag tarthatatlanná az izraelita istenfogalmat (melyről egyébként már maga a Biblia alapján sem állítható, hogy pusztán járulékosan tulajdonítana Istennek értelmet és életet). Álláspontom szerint ezért ez az apologe-

16 455–456. sor = CC SG 23, 53–54 = PG 90, 892 D 9–10.

17 462–465. sor = CC SG 23, 55 = PG 90, 892 D 15–893 A 4.

tika csupán részben sikeres, jóllehet a maximoszi szentháromság-teológia igen értékes kifejtését tartalmazza.

11. *Morálteológiai összegzés.* A krisztusi mintára felépülő teológia tehát dogmatikailag és etikailag egyaránt meghatározott – sőt, Maximosz azt sugallja, hogy ez a dogmatika és ez az etika szervesen kapcsolódnak egymáshoz, következnek egymásból, csak együtt lehetségesek. A „Szenteltesék meg a Te neved, jöjjön el a Te országod” sorok hosszas értelmezésének összegzése ezután aforizmatikus tömörséggel fogalmazza meg újra a keresztény erkölcssteológiai követelmények lényegét:

Tisztítsuk meg tehát magunkat a test és a szellem minden szennytől, hogy az isteni nevet megszenteljük, és oltsuk ki az indulatokkal szemben (*tois pathesin*) illetlenül semlegességet színlelő megkívánást (*epithümia*), s kötözzük meg értelemmel a gyönyörökre vadul rárohanó fellobbanást (*καὶ λόγῳ ταῖς ἡδοναῖς ἀτάκτως ἐπιμαϊνόμενον τὸν θυμὸν καταδήσωμεν*), hogy az Atyaisten szelidségünk révén megjelenő királyságát (*τὴν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς βασιλείαν*) befogadhassuk.¹⁸

Maximosz értelmezése szerint az isteni név megszentelése a hívő racionalitásának, értelmének uralma a saját rendezetlen vagy erkölcstelen lelki mozgásai fölött, és ezen önuralom megvalósítása jelenti Isten országának eljövételét. A két magyarozott imakérés tehát valójában ok-okozati összefüggésben áll egymással. Ugyanez a morálteológiai gondolatmenet folytatódik a *Miatyánk* következő sorainak elemzésében is, mely szerint a megkívánást úgyszólván felfelé kell terelnünk, és az ész Isten iránti szellemi vágyává (*pathosz*) kell szublimálnunk. Ez Maximosz programja a lélek tisztaságának és szuverenitásának megőrzésére, melyet itt – csakúgy, mint az *Aszketikus beszélgetés*ben és a *Fejezetek a szeretetről*ben – kiegészít az interperszonális kapcsolatok legfontosabb szabályozása, a megbocsátás (*aphesxisz*) tana.

12. *Megbocsátás és kiengesztelődés.* Ezzel a *Miatyánk* központi kéréséhez, és egyben Maximosz művének talán legemlékezetesebb s erkölcsiségünkben legközvetlenebbül hasznosítható részéhez érkeztünk. Az atya felfogásában e sor értelmezésének kulcsa az, hogy a megbocsátás sikerességének feltétele az *apatheia*, az indulatmentesség erkölcsi alaphabitususa. Másként szólva, csak az az ember tud megbocsátani, aki már elérte az *apatheia* állapotát, akinek akaratát nem a világ kísértései határozzák meg, hanem az isteni akarat. Ez konkrétan azt jelenti, hogy egyfelől a harag elsődleges indulatától, másfelől a rossz emlékek gerjesztette másodlagos emocionális állapotoktól meg kell szabadulnunk,¹⁹ ha meg akarunk bocsátani az ellenünk vétkezőnek. Ha e

18 511–516. sor = CC SG 23, 57 = PG 90, 896 A 1–7.

19 Az emlékektől való megszabadulás Maximosz szerint a *nem emlékezés* parancsa révén lehetséges: nem szabad engednünk, hogy a múlt fájdalmai valamely emlék révén befolyásolják az észet (*τύποςται τον νουν*), és az így kialakult emocionális állapot révén megakadályozzák a megbocsátást.

két indulattól mentesek tudunk maradni, azzal Maximosz szerint azt fejezzük ki, hogy mástól sem várjuk el azt, amire magunk sem vagyunk képesek (az erkölcsi tökéletességet) – azaz megvalljuk, hogy a mi természetünk sem emberfeletti.

A megbocsátás tehát az emberi természet elismerése önmagunkról. Isten mármost csakis az *emberi* természetbe száll le az Ige testté válásának misztériumában – folytatja Maximosz, ezért a megváltó isteni megbocsátás is csak annak jár, aki maga is megbocsát embertársának, hiszen ezzel fejezi ki és vállalja önmaga véges, tökéletlen, emberi természetét. Maximosz ezt az összefüggést abban a tételben fogalmazza meg, hogy „a szeretet habitusával (*téi székbeszei tész kharitosz*) jár együtt a feloldozott személyek állapota (*tén tón szünkébóroumenón diatheszín*).” Ez a némileg bonyolult megfogalmazás úgy értendő, hogy csak az nyer bocsánatot Istentől, aki megbocsátott embertársának: a megbocsátás habitusa alapozza meg a megbocsátottság állapotát. A megbocsátás elnyerésének azonban csak másodlagos oka lesz a lélek indulatmentessége, mivel *elsődleges* hatóoka minden esetben az isteni kegyelem – vagyis, Maximosz és Szent Dénes kedves szavával szólva, az isteni filantrópia, emberszeretet.

A megbocsátás így végső soron az emberi természetből fakadó halandóság és tökéletlenség elfogadásának folyamánya, e természet sajátunknak vallása; azaz – általánosan kifejezve – annak felismerése, hogy az a természet, mely minden emberben lényegét alkotja, folytonosan, minden nap rászorul a kegyelem kenyerére. Maximosz ennek megfelelően értelmezi a mindennapi kenyérre vonatkozó imakérést is: ennek elnyerése és elfogadása a megbocsátó habitus meglétének függvénye. – A megbocsátás és kiengesztelődés (*katalagé*) fogalmai tehát a megváltásteológia tágabb összefüggésébe illeszkednek, és átvezetnek bennünket Maximosz traktátusának összegzéséhez, az üdvözítő *theószisz* elméletéhez.

13. *A theószisz tana.* A *theószisz* (*deificatio*, megistenülés) elmélete Maximosz erkölcszteológiájának és egyben eszkatológiájának is csúcsa, melynek részletes leírását az *Ambiguá*ból is ismerjük: a parancsolt törvényre épülő morált megvalósító hívő az etikai fejlődés során végül eljut a misztikus istenismeret stádiumába. Ebben az állapotban már megtapasztalja az Istennel való misztikus uniót, amely azonban mindenekelőtt a túlvilági üdvösség állapota. Az Istennel való üdvözítő egység hatóoka és paradigmája Krisztus, mivel az unió csak a megváltás művének köszönhetően jöhet létre, és mert az Istennel egyesülő ember kettős – isteni és emberi – természetének mintája a krisztusi kettős természet. Az egyesülést az jellemzi, hogy az üdvözült személy két természete elválaszthatatlanul, de összekeveredés nélkül megmarad, amint megmarad mindkét természet sajátos működése is – miként a krisztusi előképben.

Ezek a több más művében kifejtett elméleti tézisek azonban kevésbé foglalkoztatják Maximoszt az itt vizsgált gyakorlati filozófiai-erkölcszteológiai értekezésében. Az itteni spirituális-parainetikus célkitűzéseinek meg-

felelően a *theószijsz* állapotát inkább az indulatmentes habitust elérőknek tett isteni ígéretként mutatja be:

a mi vezérünk a világot legyőző Krisztus, aki a parancsolatok törvényeivel fegyverez fel minket, s azoknak megfelelően az emberi természetet önmagához [az emberi természethez] köti az indulatok elvetése révén (*tēi tōn pathōn apothēszei*), szeretet által, és önnön magához is [Krisztushoz], mert Ő az élet, a bölcsesség, az ismeret és az igazságosság kenyere; aki törekvésünket csömört nem okozva mozgatja, s az Atya akaratának (*thelématosz*) beteljesítése révén az angyalokkal egyenrangú imádókká tett minket, akik jó utánzókként mennyei megelégedést mutatunk; és innét is továbbvezet bennünket az isteni dolgok legmagasabb pontjára, a Fények Atyjához, és részesít minket az isteni természetben (*θεϊας ἀπεργαζομένου φύσεως κοινωνούς*) a Szellemben való, kegyelem általi részesedés (*μεθέξει*) révén, mely által Isten gyermekeinek neveztetünk majd mi, akik teljes egészünkben (*ὅλον ὅλοι*) magát e kegyelem egyedüli szerzőjét, az Atya Fiát teljes egészében korlátozás nélkül és szennytelenül körülhordozzuk.²⁰

A *theószijsz* tehát az isteni természetben való részesülés (*koinónia*), ami egyben kegyelmi adopcio is. A maximoszi misztika fontos jellemzője ebben a részletben e részesedés pontos meghatározása: a teljes Istenben részesül a teljes ember (*holon holoi*). Az üdvözülés illetén meghatározása úgyszólván nem ismer megalkuvást: az unió pervazív, korlátlan, amennyiben Isten és az egyes ember egészére kiterjed, bár az a tulajdonsága mindig megmarad, hogy a két természet csupán elválaszthatatlanul összekapcsolódik, de nem keveredik, tehát nem jön létre konzubsztancialitás, azonos lényegűség. Az emberi természet itt ennek ellenére nyilvánvalóan eléri a legtöbbit, ami Maximosz misztikája szerint egyáltalán lehetséges a számára: elnyeri a megváltást, részesül az isteni örökkévalóságból, az imént meghatározott értelemben istenné válik, és az Isten közösségében való létezés szellemi gyönyörét élvez. Az emberi természet ilyenformán végül is emberi marad, de az isteni természet saját szabad elhatározásából az elválaszthatatlan társává szegődik, sőt, megbonthatatlan egységet alkot vele. Ezt csakis a kölcsönös szeretet állapotaként jellemezhetjük, amelyben a kezdeményezés, a szeretet indukálása – mint Maximosz sokszor elmondja – mindig Istené.

Az emberi akarat ebben az állapotban is tovább működik, de alárendeli magát az isteni akaratnak, tehát megvalósítja az akarat szentségét. Ezért ezt a tanítást a végtelen etikai perspektíva tanának nevezhetjük, Maximoszt pedig etikai optimistának vagy idealistának, vagy inkább a kolostori környezet által megszentelődött akarat képviselőjének. Nem szabad ugyanis elfelejtenünk, hogy ez a teljes morálfilozófiai-erkölcszociológiai tanítás egy tudós szerzetes műve, és hogy a kolostori környezet bizonyos morális problémákat megszüntet, másokat viszont létrehoz – más jellegű élettér,

20 765–780. sor = CC SG 23, 70. = PG 90, 905 C 8–D 9.

mint az úgynevezett „világ”. Maximosz tehát *A Miatyánk rövid magyarázatában* a keresztény tanítás velejét fogalmazza meg, különösen amikor arra mutat rá, hogy az emberi természet morális autonómiája illúzió, és hogy a legtöbb, amit e természet tehet a megváltás érdekében, az embertárs iránti megbocsátás. *A Miatyánk rövid magyarázata* azonban természetesen kiemeli Maximosz saját hangsúlyait is a keresztény teológia kifejtésében, bár az akarat-problematikára korai volta miatt még nem reflektál. Ezek a személyes hangsúlyok itt leginkább az orthodox szentháromságteológiára, az *apatheia* fogalma (és gyakorlata) köré szerveződő szerzetesi morálra, valamint a misztikus unióban megvalósuló *theósziisz* tanára esnek.

