

Kimondani a Kimondhatatlant

A nyelv határai Eckhart misztikus prédikációiban és a posztmodern filozófiában

PIGLER MÓNIKA MÍRA OP

Abstract

In this article, I briefly review the characteristic features of the mystical sermons of Master Eckhart, the misunderstandings associated with them and their possible causes. Comparing the Eckhart-interpretations of Heidegger and Derrida, which can be called postmodern, I outline similarities and differences in the struggle of these three thinkers with speech, with words. Towards undertaking the impossible venture of saying the unsayable, Eckhart is moved by God, Heidegger by “Sein” and Derrida by “signification” issuing from the gap in the texture of the text.

Keywords: *Master Eckhart, mysticism, apophatic theology, Martin Heidegger, Jacques Derrida.*

Kulcsszavak: *Eckhart mester, misztika, apofatikus teológia, Martin Heidegger, Jacques Derrida.*

PIGLER MÓNIKA MÍRA OP domonkos szerzetesnő, teológus, filozófus, a szombathelyi Brenner János Hittanárképző Főiskolán filozófiatanár, a győri Brenner János Hittudományi Főiskolán óraadó tanár; miraop@gmail.com

„Szónok: [...] Tehetetlenségében leejti karját; hirtelen felderül az arca, valami eszébe jut, a falitáblához lép, kivesz zsebéből egy krétadarabot, és csupa nagybetűvel felírja:

ANGYALKENYÉR

Aztán:

NNAA NNM NWNWNW V

[...] Majd elégedetlenségében vad mozdulatokkal letörli az írást, és más szavakat ír fel, melyek közül nagybetűs szavak tűnnek elő:

ΛAGYÖ ΛGYÖ ΛPA”¹

(Részlet Eugène Ionesco: *Székek* című „tragikus tréfájából”)

BEVEZETÉS

Egy abszurd drámából vett mottó egy középkori misztikusról írt tanulmány első oldalán meglepő lehet, pedig Eckhart és Ionesco ugyanazzal a problémával küzdenek: a szavak elégtelenségével. A 20. századi drámaíró már elvesztette bizalmát a szóban. Az üres székek előtt az utolsó, kissé szenilis emberpár életének értelmét szeretné megfogalmazni az, akinek a hivatása szónok. A helyzet abszurditását fokozandó e szónok természetesen süketnéma, mégis mindezen lehetetlen körülmények közt próbálkozik. Először egy titokzatos értelmű szó kerül fel a táblára: „angyalkenyér”. Sok értelmetlen betűsor után a küzdelemnek végül bizonytalan eredménye lesz: a táblán Isten nevét olvashatjuk.

Eckhart mester középkori német misztikus és teológus küzdelme a nyelvvél, a Kimondhatatlan, a „Szavakon túli” kimondásáért végigvonul egész életén. Istennel a csöndben, a lélek mélyén találkozhat az ember, mégis egy ilyen találkozás után küldetést kap, hogy cselekedjék a többi emberért, áldozatot hozzon, tanítson, hirdesse Isten Országát. Bármilyen abszurdnak tűnik a minden létezőt felülmúló Istenről beszélni, maga Isten kéri erre követőit. Példát is ad rá, önmagát. Szavaival és tetteivel az emberi élet válhat Istenről szóló beszéddé, amint a krisztuskövető életén lassan kirajzolódik Krisztus alakja.

¹ EUGÈNE IONESCO: *Székek*, in *Drámák*, Európa, Budapest, 1990, 149–150. Az utolsó szavak magyarul: „AISTEN VELÜK AISTEN APA”.

I. ECKHART APOFATIKUS TEOLÓGIÁJA

1.1. Eckhart és Dionüsziosz

Eckhart a Létről, az Egyről, az Istenségről való beszédmódja a dionüszioszi, apofatikus (*apophaszisz* = tagadás), negatív teológiai hagyományt folytatja. Az apofatikus teológia elveti, és jobb híján tagadó formában állítja mindazt, amit Istenről mondhatunk. Nem tagadja a hitigazságok kijelentéseit, de ragaszkodik az alapvető fogalmi megragadhatatlansághoz.² A újplatonikus³ Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész (5. század), a magát az Areopágoszon megtért páli tanítványnak mondó 6. századi szerző *Misztikus teológiájában* Isten megismerése kapcsán „kimondhatatlanról és ismeretlenről”, „lényegfeletti és rejtett istenségről” beszél.⁴ Hangsúlyozza, hogy Isten „fény feletti sötétségében” minden érzéki-értelmi megragadás elől megvonja magát.⁵ Apofatikus (tagadó) mondataival minden korábbi Istenre vonatkozó állítást tagad („nem lét, nem örökkévalóság, nem jóság, nem fiúság, nem atyaság, nem lélek, nem igazság, nem egység” stb.)⁶. Mivel Isten állítás és tagadás felett áll, fogalminkkal megragadhatatlan. „Transzcendentális fenntartásnak” nevezi Brons⁷ az apofázist, ahol a tagadások sora a nyelv határain túlira irányítja a figyelmet. Eckhart nagyra értékeli elődjét: „Ezért a megvilágosult Dionüsziosz, akárhol is ír Istenről, így beszél: Ő lét feletti, élet feletti, fény feletti [...] Amit láttunk vagy megismerünk, az nem Isten; éppen azért nem, mert Ő nem ez vagy az” (Pf. 82,26f⁸).

Eckhart a kimondásért való küzdelemben minden hagyományos fogalmi apparátust igénybe vesz: a Biblia, a skolasztika, az újplatonikus tradíció és az arab, zsidó filozófia szavait, ugyanakkor új német fogalmak megalkotásá-

² HERBERT VORGRIMLER: *Új teológiai szótár*, Göncöl, Budapest, 2006, 44.

³ KRÁNITZ MIHÁLY – SZOPKÓ MÁRK: *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, Szent István Társulat, 2001, 21.

⁴ KURT RUH: *A nyugati misztika története, 1. kötet, A patrisztikus alapok és a 12. század szerzetesi teológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006, 59.

⁵ GÖRFÖL TIBOR – KRÁNITZ MIHÁLY: *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest, 2002, 99.

⁶ KURT RUH: i. m., 59.

⁷ BERNHARD BRONS: *Gott und die Seienden*, Göttingen, 1979, in Kurt Ruh: i. m., 60.

⁸ A szövegben idézett Eckhart-művek rövidítéseinek jegyzékét lásd a tanulmány végén.

ra is vállalkozott.⁹ Mindeközben küzd a nyelv elégtelenségével, és úgy látja, hogy „olcsó fogás, ha Istent hasonlatokkal kell érthetővé tenni”, sőt bevallása szerint egyenesen „bolondja”¹⁰ lett ennek a kérdésnek. Tudatában volt a nyelv elégtelenségének, főleg, mint prédikátor, elsősorban a még nem eléggé fejlett német nyelvének. Számos fogalmat maga alkotott meg. Saját prédikációira reflektálva írja: „Figyelmemet a 'quasi' szóra fordítom, mely azt jelenti, 'olyan mint'; a gyerekek ezt az iskolában melléknévként nevezik: Ez az, amire minden prédikációmban törekedtem.”¹¹ Hallgatói szavá tették, hogy Eckhart prédikációi gyakran ellentmondásosak, érthetetlenek, mire ő nyugodtan enyhyit válaszolt: „Ugyanez a panasgom nekem is.”¹²

A szokatlan, hol paradox, hol apofatikus szóhasználat egyrészt pasztorális célzatú, a hallgatóság gondolkodásra készítésére alkalmas eszköz: „az új és szokatlan dolgok könnyebben segítik az elmét, mint a megszokottak [...], jöllehet, ez utóbbiak értékesebbek és fontosabbak volnának”.¹³ Másrészt a belső készítés, a prédikatori küldetését, Isten szóval való kimondásának, az Ige hirdetésének szinte kényszerét követi: „ha nem lett volna itt senki, akkor ennek a perselynek kellett volna prédikálnom”.¹⁴ Paradoxonjai (például: „A legnagyobb és a legutolsó, amit az ember elhagyhat, az az, hogy Istent Isten miatt hagyja el”, „És ezért vagyok saját magam oka. Létem alapján, mely örök – és nem keletkezésem alapján, amely időbeli”¹⁵) és negatív kijelentései (például: „Isten nem lét, s nem értelemmel áthatott lét, és nem ismer meg sem ezt, sem azt”¹⁶, „névtelen”, „módszer nélküli”, „felfoghatatlan” [Pf. 320, 28; Pf. 320, 28]) a nyelvi kifejezhetőség határaitól tanúskodnak. A Szentháromságos, lélekben születő Istenről mondott állításokat az Istenségre már nem alkalmazhatjuk, öbenne minden tulajdonság a minden attribútum fölötti szubsztanciába, az emberi gondolkodás kategóriái fölött álló lényegbe megy át, tehát sem a bölcsesség, sem a jóság nem állítható róla. Ez utóbbi

⁹ Vö. SHIZUTERU UEDA: *Isten lélekben való születése, Eckhart mester tanítása és a zenbuddhizmus*, Arcticus, Budapest, 2004, 20.

¹⁰ Vö. WALTER NIGG: *A misztika három csillaga*, Kairosz, Budapest, 1999, 103.

¹¹ Uo. 18.

¹² Uo. 113.

¹³ Eckhart mester előszava az Opus Tripartitumhoz, in BAKOS GERGELY OSB: *Esse est Deus. Az Istennév egzegézise Eckhart Mester Exodus-kommentárjában*, *Studia Biblica Athanasiana* 3 (2000) 2.

¹⁴ WALTER NIGG: i. m., 39.

¹⁵ MEISTER ECKHART: *Tizenöt német beszéd*, Kráter, Pomáz, 2000, 149.

¹⁶ Uo. 146.

gondolatát szintén elítélték (DH 978), melyre igazoló válaszában így reagált a mester: „Azt kell mondjuk, hogy mivel Isten fölötte áll minden névnek, amivel megnevezhetnénk Őt, sokkal kiválóbb (ezeknél), mint a fehér a feketénél” (RS, 61. sz.).

Az apofatikus beszédmód nem jelent agnoszticizmust,¹⁷ csupán megismerésünk lehetőségeire vonatkozik, melyet felülmúl az „Egy”, az egész lét fölötti Istenség. Nem privatio a negatív teológia, hanem fokozás,¹⁸ vagy a fokozás előkészítése: az Istenség nem nem-Isten, hanem Isten-Fölötti.

1.2. A semmi fogalma

Figyelemreméltó a semmi fogalma, melyet Eckhart Istenre és Istenségre is használ.¹⁹ „Isten semmi; de nem úgy, mintha nem volna léte: sokkal inkább sem nem ez, sem nem az, amit ki lehetne mondani – Ő egy minden lét fölötti lét. Létmód nélküli lét” (QQ, 407,16f). Isten és Istenség az emberi megismerés számára semmi: Eckhart nem a létet tagadja tőle, hanem a megismerhetők léte fölé helyezi. Azonban épp e létfölöttiség teszi állandóan jelenlévővé Istent az ember számára, a hagyományos megismerési módtól különböző megismerést téve számára lehetővé. A sötétségben történő „megismerés”, az agnózia nem tudatlanság, hanem egy tényleges megismerés, mely a misztikus Eckhart számára az Istennel való egyesüléssel valósul meg.²⁰

Eckhartnál a megismerhetetlen semmi magára az Istenségre is vonatkozik sajátos módon. Szent János evangéliumának kommentárjában háromféle sötétségről beszél.²¹ Az első az ember elkülönülésének sötétsége a világ dolgaitól, egyfajta vakság, melyben a kegyelem fénye világít. A második Isten elvakító fénye, mely minden más fényt elsötétít, megfosztva az embert a megismerés képességétől. „A harmadik sötétség a legjobb, és úgy véli, nem létezik fény” (Pf. 317,3f). Itt sem a kegyelem, sem a dicsőség fénye nem világít, az „örök Istenség rejtett sötétsége” (DW, 389) ez, melyben „Isten önmagában maradt ismeretlenül” (uo.), önmaga számára is ismeretlenül. Ez már nem a privatio első értelemben vett semmije, sem nem Isten semmije, ami az ő létfölöttisége az emberrel szemben, hanem „a semmi, ami Isten önmagában”²²

¹⁷ KURT RUH: i. m., 60.

¹⁸ SHIZUTERU UEDA: i. m., 127.

¹⁹ Vö. uo. 128–131.

²⁰ Vö. KURT RUH: i. m., 74–75.

²¹ Vö. SHIZUTERU UEDA: i. m., 129.

²² Uo. 130.

túl Isten és teremtmény, lét és semmi szembenállásán, tiszta transzcendencia a fogalmon és a fogalmiságon túl. Ez többet jelent, mint a negatív teológia, semmi pozitívát nem enged maga fölött érvényesülni.

1.3. Eckhart elítélt kijelentéseinek vizsgálata a misztikus nyelvhasználat fényében

Több szerző hivatkozik az *In Agro Dominico* (DH 950–980) Eckhart prédikációiból vett 28 kijelentését elítélő bulla kapcsán Eckhart félreérthető nyelvhasználatára. Már tanítványa, Tauler is megfogalmazza a félreértés forrását: Eckhart mester „az örökkévalóságból beszél és ti az időből értettétek”.²³ Puskely Mária Kordia középkorkutató szerint pedig: „Szókincse oly egyéni, hogy szükségképpen magával hozta szövegei félremagyarázásának lehetőségét”.²⁴

A bulla Eckhart mester 28 tételéből 17-ről (1–15, 27–28) mondja ki, hogy „az eretnység veszedelmes tévedéseit tartalmazza”, a többi 11 (16–26) meg gondolatlanoknak és eretnekgyanusnak lett minősítve, melyek azonban „sok magyarázat és kiegészítés révén katolikus értelemben átformálhatók, illetve katolikus értelmük van”.²⁵ A bulla még azt is hozzáteszi, hogy Eckhart katolikus hitben halt meg, mivel minden eretnységként érthető tanítását visszavonta.

A következő gondolatok az elítélt tételeket kísérlik meg az eckharti misztika fényénél értelmezni, és – amennyiben lehetséges – megvédeni Eckhart ortodoxiáját. Természetesen kísérletnek, egy jóindulatú interpretációnak tekintendő az azon a szinten, ahogyan e dolgozat szerzője Eckhart misztikáját eddig megértette, továbbra is elfogadva a félreérthetőség lehetőségét.

Az elítélt tételek listáján az elsők a világ örök teremtéséről szóló mondatok. (DH 951–953). Eckhart misztikájában az Istenségtől különböző teremtő Isten akkor vált teremtvé, amikor a teremtmények teremtvökként ismerték fel. A megismerés és a lét összemosódik, akkortól van a teremtmény számára Isten, amikor Isten megteremti. Mivel Istent örökkévalónak tekintjük, a teremtést is vele együtt öröktől valónak engedi meg Eckhart. Ez a mondat ak-

²³ Vö. WALTER NIGG: i. m., 40.

²⁴ PUSKELY MÁRIA: *Ezer év misztikájából*, Szent Gellért Kiadó, Szeged, 1990, 342.

²⁵ Vö. XXII. JÁNOS PÁPA: *In Agro Dominico (contra Eckhartum)*, in Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs – Szent István Társulat, Bányterenyé – Budapest, 2004, 308.

kor védhető, ha a teremtés folyamatába a potencialitást is beleértjük, amikor a teremtmények még Istenben voltak, várva megteremtésük pillanatát, vagy az „örök” szó alatt az időn kívülit, az öröklétet értjük, mely Isten saját „ideje”, valósága, melyből alkotja a világot. Valójában az időn kívüli eseményekről nem állíthatjuk, hogy előbb vagy utóbb történnek, míg az ember számára, az emberrel kapcsolatban lévő trinitárius Isten a teremtéstől kezdve létezik.

A második csoportba a rosszban, a bűnben is megnyilvánuló istendicsőítés paradox állításai tartoznak (DH 954–957). Mivel az igazi ember Istennel egyesülve cselekszik, ez sosem lehet istenkáromló; Eckhart bizonyára nem azt állítja, hogy a káromló ember az igazi istendicsérő. Viszont Isten szempontjából Isten dicsősége, hogy a bűnösnek irgalmaz, megbocsát, a káromlót is létben, szeretetében tartja. Másrészt az igaz szó is, a szívből jövő, még ha káromló is (vö. JL Serm.13), inkább Istent dicsőíti, mint hazug módon egy gonosz ember istendicsőítése. Harmadik megközelítésben ez a gondolat az *Abegescheidenheit* (elkülönülés²⁶) követelményének paradoxonná nagyítása is lehet, azt hangsúlyozva, mennyire nem az ember aktivitásán múlik Istennek a lélekben születése, bármit is tesz az ember, Isten végbeviszi tervét.

A 8. tétel (DH 958) a teljes szegénységet, a dolgoktól, a vágyaktól (még a szentség vágyától is) való elkülönülést fogalmazza meg. Eckhartnál a tisztulás, a *via purgativa* útja ez, mely hármassal lemondást jelent az ember számára: lemondás az énről akaratával együtt, a teremtmények képeiről és a módról is, ahogyan Isten keresi. Az elszegényedésnek, lemondásnak ezt az útját mutatja be a *Beati pauperes*²⁷ kezdetű prédikációja, ahol a semmit nem akarás, semmit nem tudás és a semmit nem birtoklás²⁸ lépcsőin jut el a lélek az Istennek otthont adó szegénységre.²⁹ Az igazi készenlét Istenre egy állandó előretörés a semmibe, a sötétségbe, ahol ha „egy pillanatra is visszariad a semmitől és valamire – legyen az Isten vagy saját műve – rátekin, és ily módon visszatér a semmiből a valamihez, akkor oly messze eltávolodhat, ahol »az örök bukás vár rá«” (Pf. 26, 13). Az elkülönülés a semmivé válásig az előfeltétele Isten lélekben való születésének. Nyilvánvaló, hogy egy felszínesebb értelmezésben,

²⁶ Vö. ECKHART MESTER: Az igazi szegénységről (Beati pauperes), in uő: *Tizenöt német beszéd*, i. m., 139–150.

²⁷ Uo. 139–150.

²⁸ A tisztulás e három formája párhuzamba állítható a szerzetesi fogadalmakkal, melyek az 1Jn 2,16-ban megfogalmazott három alaphűnre ellenszerek: 1. test kívánsága (birtoklási vágy) ellen a szegénység, 2. a szemek kívánsága (hatalomvágy, akarás) ellen a tisztaság, 3. végül az élet kevélysége (gőg, tudás) ellen az engedelmisség lehet a gyógyír.

²⁹ Vö. Q. 52.

kontextusból kiragadva a „lemondás a szentség vágyáról”, a „semmibe való előretörés” riasztóan hangzik.

A 9–15. és a 20–22. tételek (DH 959–965, 970–972) az Isten lélekbe születésének és az Istenséggel egyesült léleknek tulajdonságait írják le. Itt az egység mértékét egy – szintén elítélt – paradox képpel világítja meg a mester: ha Isten a vétket akarná, azt is megtenné a lélek. Ez a kép a teljes bizalmat fejezi ki Isten iránt, ahogy Ozeásnak feleségül kellett venni egy prostituáltat, vagy ahogy később Kierkegaard filozófiai elemzésében hangsúlyozza Ábrahámról, a hit lovagjáról: Isten hívására feláldozta volna Izsákot, túl az erkölcsi megfontolásokon.

A 16–19. (DH 966–969) tételek tagadják a külső cselekedetek értékét szembeállítva a belső magatartással. Ez a kiüresedés gondolatával összekapcsolva érthető, amennyiben épp azért kell elszakadni még az ún. érdemszerző cselekedetektől is, hogy Isten megszülethessen a lélek vákuumában.

A 23–24. (DH 973–974) tétel Isten egységét hangsúlyozza, mely nem vezet a trinitás-fogalom túllépéséhez, azonban a Szentháromság személyei nem Isten lényegéhez tartoznak, hanem annak perifériáján, egyfajta aktivitásban léteznek. Istenre vonatkoztatva Eckhart megőrzi a szubsztancia és a viszony kategóriáit. Mivel azonban a szubsztancia definíciója (többek közt: „mindig egy”, „önmagára irányul”, „nem szóródik szét”) ellentmond a viszony fogalmának, minőségi különbség van köztük. Az újplatonikus egység fogalmából és talán misztikus tapasztalatából is következően Eckhart elválasztja Istenben a kettőt: egy lényegi (*Deus substantia*) és egy nem lényegi, a szentháromságos relációt hordozó (*Deus Pater*) Isten-fogalmat hozva létre.

A 25. (DH 975) állítja, hogy „aki Istent jobban szereti, mint a felebarátot, jól cselekszik ugyan, de még nem tökéletesen”, mivel Istenben nincs fokozat vagy sorrend, Isten egy. Isten maga is szeret, a misztikus pedig eggyé vált vele. Az eckharti misztikában a lélek útjának két nagy lépcsője: 1. az Istennek a lélekbe születése és az áttörés az Istenséghez, 2. Isten elhagyása az Istenség és a világ felé. Ahogyan a keresztény misztikában a misztikus út végső célja nem az Istennel való egyesülés, hanem a vele, benne való továbblépés, vele egyesülten cselekedni a megváltás művében, a felebarát szolgálatában. E tökéletesebb állapotról beszél itt (egy litterális olvasatban valóban félreérthetően) a domonkos lelki mester.

A 26. (DH 976) tétel a teremtmények tiszta semmi voltát állítja, csak a kontextus hiányzik: Istennel szemben. Ha Isten a lét, akkor a teremtmények a nem-lét (azaz nem Isten módjára léteznek), és fordítva, ha a teremtmények-

nek tulajdonítunk egy más értelemben vett létet, akkor ebben az értelemben nem-lét az Isten.

Végül a két utolsó tételből (DH 977–978) az első az értelemnek mint a lélek lényegi részének teremtetlen voltát állítja. Nem azon az alapon, ahogy Arisztotelész vagy Averroës teszi (ez valóban eretnek tévedés), hanem platonikus megfontolásból: az emberség mint az egyedi ember lényege (elkülönülve az egyedi emberben való megvalósulásától) Istenben van. Ez többféle módon is érthetjük: mint az emberség ideája, mely alapján az embert teremti, avagy mint a Fiúban Istenbe emelt emberség, avagy a misztikus legmélyebb egységtapasztalatáról való tudósítás. Az utolsó tétel, melyben egyaránt tévedésnek tekinti Isten jóságáról vagy e jóság és fokozásának tagadásáról beszélni, nem más, mint az apofázis alkalmazása az attribútumok nélküli Istenségre.

Az eddigi vizsgálódást összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Eckhart hatalmas és Isten által inspirált vállalkozása, hogy misztikus élményét Isten egységéről szavakba öntse, újplatonikus és skolasztikus megközelítésben, apofatikus, paradoxonokkal és negatív állításokkal teli beszédmodban talált formát. Nyelvünkhöz kötött megismerő képességünk (szerencsére) elégtelen Isten és a misztikus tapasztalat megragadására (birtokba vételére) és átadására, azonban elvezethet a nyelv és a megértés határáig, túlmutathat rajta, oda, ahol az Istennel való személyes találkozás csendje kezdődhet. A negatív teológia, mely a vallásos gyakorlatba ágyazódik, épp erre az alapvető igazságra emlékeztet minket.

Eckhart félreértése és elítélése a prédikációkban használt kétféle, apofatikus és katafatikus (negatív és pozitív teológiai) nyelvhasználat talán nem mindig szerencsés keveredéséből fakadt.

2. A POSZTMODERN „APOFÁZIS”

A posztmodern gondolkodásnak a nyugati filozófia egyetemes megismerési igényére vonatkozó kritikájával párhuzamba állítható Eckhart mesternek a nyelv határait elérő apofatikus beszédmodja. Míg azonban a posztmodern e határokat egyfajta lemondó kétellyel kezeli, elbizonytalanodva, belül maradva és talán el is tévedve a nyelvi jelek lehetséges jelentéseinek kavalkádjában; addig Eckhartot a megtapasztalt, nyelven túli, kifejezhetetlen Jelentés ejtette rabul, és készítette prédikálásra, az újabb és újabb módokon történő töredékes kimondásra. Az ő nyelvi „játéka” ezért céltudatos, a posztmoderneké pedig inkább öncélú.

A posztmodern filozófia szembesülve a modern, tudományos, fejlődéshitű gondolkodás negatív társadalmi következményeivel és a továbbra is megválaszolatlanul maradt kérdésekkel, önmagát a modernitással és a totalitarizmussal való szembenállásban határozza meg. Kiutat azonban nem mutat, hiszen meggyőződése szerint a modernség kialakulásáig már mindent kipróbált, átgondolt az emberiség. Megállásra, visszatekintésre hív, a továbbhaladást az objektív igazságból való kiábrándulás (vagy félelem), a jelentés irányában való szkepszis miatt a kultúra eddig felhalmozott darabjaival való játékban valósítja meg. A posztmodern tulajdonképpen mint a modernitás „utolsó szakasza” lepleződik le. Valójában nem lép túl rajta, annak foglya marad.³⁰

E gondolati irányzat első, nagyhatású képviselői: Jean-François Lyotard (1924–1998), Michel Foucault (1926–1984), Jacques Derrida (1930–2004), Richard Rorty (1931–2007). Bírálják többek közt a pozitívizmust, a darwinizmust, a materializmust, az objektív idealizmust, a metafizika törekvését, a historicizmust, a pszichoanalízist és az angolszász analitikus filozófiát. Szembeszegülnek minden átfogó magyarázattal mint a totalizáló terror alapjával, a modern kor sajátágos megnyilvánulásával, amely mindent (társadalmat, műértelmezést, intézményt, politikát stb.) egyetlen vezér(elv) szerint és alatt akart elrendezni.

Filozófiájuk különböző formákban jelenik meg: például mint a posztstrukturalizmus, a dekonstrukció, a multikulturalizmus, a neomarxizmus, a nemek szociológiai tanulmányozása (genderelmélet) és az irodalomelmélet. Mindezen területeket a modernség fejlődés- és tudományos megismerés hitével, bináris oppozíciókra épülő, rendszerező módszerével, a strukturálhatósággal való szembenállás kapcsolja össze.³¹

Egyes kritikusai szerint az értelem és tekintély megkérdőjelezésével és feladásával a posztmodern szkepticizmus nagyon hasonlít a relativizmusra és a nihilizmusra. A posztmodern védelmezői viszont úgy vélik, hogy az eddig elfogadott tekintély és értelem elhagyása nyitottá tesz váratlan eszközök, módok általi más értelmek és autoritások előtt. Az autoritás egyetlen forrása náluk tulajdonképpen a diszkurzus játéka. „Különböző nyelvjátékok vannak – ez az elemek heterogenitása. Ezek csupán mozaikszerűen hoznak létre intéz-

³⁰ Vö. BOROS JÁNOS: Jean François Lyotard, a különbözőség elgondolója, *Jelenkor* 42 (1999/3) 298–306.

³¹ Vö. uo.

ményeket – ez a lokális determinizmus³² – írja Lyotard *A posztmodern állapot* (1979) című, a korszakot meghatározó művében.

2.1. Kitérő Heidegger Eckhart-értelmezésére

Martin Heidegger (1889–1976), a posztmodern gondolkodás egyik ihletője a nyugati ontológiai hagyományt bírálva vizsgálja Eckhart Isten-fogalmát *A fenomenológia alapproblémái*³³ című művében. Heidegger korábban azt veti elődei szemére, hogy a létezőnek és a létnek különbsége, az ún. ontológiai differencia mellőzése miatt tévútra jutottak. Teológia és ontológia hibásan összekapcsolódott ebben a hagyományban. A hagyományos nyugati metafizika, amennyiben számára a kezdetet csak Isten jelentheti, egyben teológia is. Heidegger a *Mi a metafizika?* című tanulmányában a metafizikát úgy határozta meg, mint a „létezőre mint olyanra és annak egészére irányuló kérdést”.³⁴

Heidegger szerint a metafizika nem egyszerűen abból az okból kifolyólag vált ontoteológiává, mert alapvetően ontológia: „a metafizika azért teológia, azaz egy Istenről szóló kijelentés, mert Isten belép a filozófiába”.³⁵ Így a metafizikának mint ontoteológiának a problémája abban a kérdésben áll, amely Istennek a filozófiába való jövetelének mikéntjére kérdez rá.

Heidegger meggyőződése, hogy a hagyomány félrecsúsítása a nyelvben érhető utol, ezért azt meg kell tisztítani a ráakódott, létfelejtésben kialakult ontológiáktól, és feltárni, helyesebben: engedni feltárulni eredeti jelentésüket. Ez a heideggeri destrukció értelme. A fenomenológiai destrukció tehát itt pozitív jelentésű, a célja az, hogy a filozófiát az elidegenedésből önmagához, igazi kezdetéhez vezesse vissza. Fehér M. István, Heidegger-kutató, Heidegger destrukció-fogalmáról a következőket írja:

„Az idő problémájának és benne a jövő dimenziójának Heidegger egész gondolati útját végigkísérő ismeretes kitüntetettsége alapvetően meghatározza az

³² JÜRGEN HABERMAS – JEAN-FRANÇOIS LYOTARD – RICHARD RORTY: *A posztmodern állapot*, Századvég, Budapest, 1993, 8–9.

³³ MARTIN HEIDEGGER: *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris, 2001.

³⁴ Vö. MARTIN HEIDEGGER: *Mi a metafizika?*, in uő: „... költőien lakozik az ember” – *Válogatott írások*, T-Twins– Pompei, Budapest – Szeged, 1994, 13–33.

³⁵ Uo.

önmagát destrukcióként értő filozófiai stratégiának – a filozófiai kritika és a filozófiai rendszerépítkezés, a destrukció és a konstrukció szempontjait egyesítő – egész beállítottságát. A destrukció-gondolat mélyén a filozófiai gondolkodás történeti meghatározottságának a historicizmusnál következetesebb végiggondolása, belátása munkál. A filozófia kezdete tehát sokkal inkább a múlttal való kritikai számvetés, destrukció, mint a mindenben való karteziánus kételkedés. Az a destrukció, mely, mint leépítés-lebontás,³⁶ közvetlenül az építkezést, a konstrukciót szolgálja.”³⁷

A lét feltárásához Heidegger a fenomenológia módszerével kísérli meg leírni az előzetes, nem fogalmi létmegértésben élő emberi egzisztenciát, a kitüntetett létet, melyet ittlétnek, *Dasein*nek nevez, mindeközben igyekszik elkerülni minden megelőző antropológiát.

A fenomenológia alapproblémái című művében vizsgálja a skolasztikus existentia-essentia fogalmainak kapcsolatát, s eközben tér ki Eckhart semmijére. Heidegger értelmezésében a misztika sajátos spekulációt folytat, ugyanis „az általában vett lényeg eszméjét, azaz a létező egy ontológiai meghatározását, az essentia entist létezővé alakítja át, egy létező ontológiai alapját, lehetőségét, lényegét pedig a tulajdonképpeni valóságos” adja.³⁸ A misztikus spekuláció előfeltétele tehát ezek szerint a lényegiségnek létezővé alakulása volna. Heidegger értelmezését azonban meghatározza a létfelejtésről alkotott saját koncepciója. Gondolatmenete éppenséggel Eckhartra nem alkalmazható, hiszen az eckharti Istenség léten túli, ezért nem hiposztatizálható.

A lét az Istent, a lényeg az Istenséget illeti meg Heidegger Eckhart-értelmezésében, ez a lényeg azonban mentes minden existentia-meghatározottságtól, ő a tiszta semmi minden teremtett, meghatározott, megvalósult lény fogalmával szemben. Heidegger az eckharti Istenséget mint lényegét minden meghatározott, megvalósult lehetőségeként fogja fel, potenciaként. A potencia és aktualitás fogalompárja azonban még mindig túl sokat – vagy túl keveset – mond az Istenség semmijéről. Eckhart épp ezt a teremtményre, az aktuálisra vonatkozást tagadja a tökéletesen önmagában lévő, megköze-

³⁶ Vö. Husserl *Abbau* fogalmát, illetve Gadamert.

³⁷ FEHÉR M. ISTVÁN: *Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint „saját korának filozófiája”, Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában*, http://www.uni-miskolc.hu/~bolantro/informalis/txt_fmi_dest.html [2007. április 15.]

³⁸ MARTIN HEIDEGGER: *A fenomenológia alapproblémái*, i. m., 117.

líthetetlen Istenségről. A potencialitás inkább a trinitárius, teremtő Istenhez kapcsolható.

2.2. Derrida dekonstrukciója mint apofázis

Jacques Derrida (1930–2004) a dekonstrukció filozófiájának, jobban mondva olvasás- és írásmódjának megalkotója a misztika apofatikus, önmagát felülíró, tagadó nyelvhasználatában saját ismeretelméleti és nyelvi problémájának kifejezését látja.³⁹ Ezért külön is érdekes megvizsgálni filozófiájának párhuzamait és különbségeit Eckhart és az apofatikus teológia küzdelmével a Kimondhatatlan kimondásáért.

2.2.1. Derrida és a dekonstrukció

A „dekonstrukció egy radikális olvasási mód”,⁴⁰ gyanakvó, negatív „hermeneutika”, melynek célja leleplezni a szövegnek azt az implicit igényét, hogy alappal, középponttal bír. E középpont biztosítaná a megértést, a jelek vonatkozását a jelentettre, illetve a jelek összekapcsolódásának szabályait. E középpontnak bizonyos értelemben kívül kell lennie a jelek világán ahhoz, hogy megszervezze működésüket. Az intertextualitás szövedékében, a szövegek egymásra vonatkozásában (amely szerint minden szöveg jelentése egy másik szöveg) a jelentés továtűnik az olvasó elől, csak a jelek különbözősége utal nyomszerűen hatásukra.⁴¹ A *différance* (különözőség és elhalasztódás) a jelek hálóján villanásnyira megjelenő hasadék, melyen át a talán illuzórikus jelentés feltűnhet. Fabiny Tibor a dekonstrukcióról írt munkájában e felvillanó, sosem megragadható jelentés gondolatának szép párhuzamaként hozza a lutheri gondolatot, miszerint Istennek „mi is mindig csak az elillanó lényét, a hátát vagy a lábnyomát látjuk”.⁴²

³⁹ Vö. JACQUES DERRIDA: Kivéve a név, in uő: *Esszé a névről*, Jelenkor, Pécs, 1993.

⁴⁰ FABINY TIBOR: *Szóra bírni az Írást*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1994, 54.

⁴¹ Vö. A nyomszerűség fogalma az újplatonikus *vestigium* fogalmára játszik rá, mely Ágoston-tól kezdve az egész középkorban jelen van, és Emmanuel Lévinas bölcséletében is fontos szerepet kap.

⁴² FABINY TIBOR: *Szóra bírni az Írást*, i. m., 56. Luther gondolata nyilván biblikus ihletettségű, gondoljunk Illés vagy Mózes találkozásaira Istennel, illetve a zsoltárokból előforduló hasonló képet Isten lábnyomáról.

Derrida metafizikakritikája a strukturalizmus kritikájából indul ki.⁴³ Szerinte a jelek struktúráját egy külső rendező elv alakítja a hagyományos metafizikai gondolkodás szerint. E rendező elvnek, középpontnak az irányított, mechanisztikus manifesztációja lenne tehát a struktúra megfosztva a jeleket szabad önmozgásuktól, játékuktól. Ráadásul a középpontnak a struktúrával való kapcsolata nem közelíthető meg. Ha struktúráján kívül van, a kapcsolat bevonja a struktúrába, a struktúrában belül viszont maga is struktúrává válik. „A struktúra középpontjának mint ontológiai, ismeretelméleti, nyelvi vagy egyszerűen szisztematikus entitásnak lehetetlenség bármilyen lokalizált elgondolása.”⁴⁴ A hagyományos elgondolás szerint a struktúra középpontjáról egyszerre volt mondható, hogy kívül és belül van a struktúrában. „A középpont a totalitás középpontjában van, és mégis, mivel a középpontban nem ő maga van, a totalitásnak máshol van a középpontja. A középpont nem középpont. [...] Az ellentmondásban levő koherencia egy vágy erejét fejezi ki.”⁴⁵

A vágyott középpont különböző megnevezéseinek sorozata a filozófia története. Azonban „egy olyan struktúra, amely meg lenne fosztva a központjától, magát az elgondolhatatlant reprezentálja”,⁴⁶ mivel saját maga a „játékvezető”, a rendező. A jelentés – ha kivonjuk a középpontot – a szöveg „végtelen sok olvasatában disszeminálódik (szétszóródik) vagy diszperzálódik (szétterjedve eloszlik) [...] a különbözőségek végtelen játéka révén maga a nyelv generálja”.⁴⁷

Érdekes és tanulságos azonban, hogy a dekonstrukció mégsem jelenti a metafizika teljes és egyértelmű visszautasítását. Sőt, Derrida szerint a metafizikai „beszély” (*discours*)⁴⁸ elkerülhetetlen. Derrida és követői – elsősorban a yale-i egyetem négy irodalomelmélet-tanára: Paul de Man, J. Hillis Miller, Harold Bloom, Geoffrey Hartmann – metafizikát tagadó vagy azt kritikával illető filozófiai és irodalmi szövegekről mutatják ki ellentmondásosságukat, azt a különös tény, hogy e szövegek maguk is metafizikai alapra épülnek. A dekonstrukció nem konstrukció, de nem is destrukció, mégis mindkét elem a pozitív (*kon*) és a negatív (*de*) is megvan benne. Posztmodern hozzáállás a múlt nem elfogadható, mégis talán valamilyen reményt ígérő tudástöredékeihez. Heideggerrel szemben Derrida állítja, hogy nincs értel-

⁴³ Vö. ORBÁN JOLÁN: *Derrida írás-fordulata*, Jelenkor, Pécs, 1994, 84–97.

⁴⁴ ORBÁN JOLÁN: i. m., 86.

⁴⁵ JACQUES DERRIDA: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, 410, in ORBÁN JOLÁN: i. m., 86.

⁴⁶ Vö. ORBÁN JOLÁN: i. m., 87.

⁴⁷ FABINY TIBOR: i. m., 57.

⁴⁸ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 55.

me „lemondani a metafizikai fogalmakról, hogy megrendítsük a metafizikát; nem rendelkezünk egyetlen olyan nyelvvel sem, [...] amely idegen lenne ettől a történelemtől; nem tudunk egyetlen destruáló mondatot sem kijelenteni, amelynek már ne kellett volna belecúsúznia annak formájába, ami ellen tiltakozni akart”.⁴⁹

A dekonstrukció „nem-módszere” „a decentraláló, rétegekre bontó aktivitás által megszabadulni igyekszik az eredetet illetően az érzelmi kötöttségektől, a nyelvvel kapcsolatban a metafizika vonzáskörétől. [...] Egyszerre kell a fogalmakat megkérdőjelezni, fölfüggeszteni, utalni azok egyensúly-hiányára, másrészt elfogadni azok éppen – az elfojtások és kiküszöbölések, azaz a zártság és uralomra törekvés miatt – végső harmóniára nem jutott hierarchizáltságát”.⁵⁰

A fenti idézetből kiérződik a dekonstrukció etikára, politikára, pszichológiára vonatkozó kritikus éle. A dekonstrukció minden szövegben az alapokat kérdőjelezi meg, nincs rendszer, de mégis kell rendszerezniük. „A gondolati struktúrák alól kihúzza a szőnyeget, és a kártyavárak összeomlása után ismét játszani kezd a kártyákkal [...]”⁵¹ – s persze ez is félreérthető.

Fabiny megvizsgálja a dekonstrukció bibliai hermeneutikára való vonatkozásait. Egyrészt a játék megengedhetőségét emeli ki a teológia nyelvében, ahogyan a zsidó midrashok viszonyulnak a Tóra szövegéhez – e játék végső kiterjesztése, hogy minden szöveg elsősorban írott szöveg, melyben a mi életünk is benne van, maga Isten írja azt az Élet Könyvébe. Másrészt értékeli a dekonstrukció figyelmünket a centrumról a marginalitásra irányító törekvését: az igazság sosem a középpontban, a „tökéletesség pompájában” lelhető fel, hanem a periférián, a töredezettségben, kiszolgáltatottságban.⁵²

Derrida önmagának minden módszer és kritika fölé helyezése a látszat ellenére egy szintén tanulságos, alázatos viszonyulást mutat a „centrummal” szemben. Európai leigázó, mindent birtokba vevő „logocentrikus” gondolkodásunk a teológia nyelvében az Istenről való magától értetődő, leíró kijelentésekből, Istent rendszerbe foglalási igényünkéből ismerhető fel. Derrida tanulmányozása figyelmeztetheti a keresztényt arra, hogy szükség van az Istenről való beszédre, az evangélium hirdetésére, de ennek célja csak a hallgató és

⁴⁹ ORBÁN JOLÁN: i. m., 94.

⁵⁰ Uo. 100–101.

⁵¹ FABINY TIBOR: i. m., 55.

⁵² Uo. 58–59.

Jézus személyes találkozásának, barátságának elősegítése lehet, nem annyira Isten struktúrába foglalása.

2.2.2. Derrida és az apofatikus teológia

Úgy tűnik, a centrumról való beszéd és írás lehetetlensége, strukturálhatatlansága, illetve a jelentés elérhetlensége vezeti Derridát egy számára következetesebb nyelvhasználathoz. Isten egyszerre immanens és transzcendens volta meghaladja, de ezzel meg is termékenyíti emberi megismerésünket, célt ad szavainknak, a mind tökéletesebb kimondásra sűrget. Eckhartnál láttuk, hogyan vezet az apofázishoz e belső késztetés. A dekonstrukció centrumtól való szabadulási, decentraláló törekvése paradox módon a centrumot tartja játékban, a hozzá való „nem-viszonyban” mutatja a tőle való szabadulni képtelenségét. Ezt is nevezhetnénk egyfajta negatív teológiának. S valóban, a *Kivéve a név*⁵³ című írásában Derrida az apofatikus teológia beszédmódját a magáéval rokonítja.

Ebben az önmagával folytatott dialógusban Derrida megkülönbözteti az apofatikus beszédet az ateistáétól. Mindkettő Isten nem-létéről szól, azonban e hasonlóság csak formális, ugyanis az utóbbi nélkülözi az Isten-vágyat. A negatív teológia szövegeiben az alany kiléte és a címzett sem egyértelmű. Vajon Isten szól a misztikuson keresztül hozzánk, vagy a misztikus Istenhez, vagy inkább a misztikus hozzánk?⁵⁴ Egyszerre fordul és fordít Isten és a másik ember felé, de mindig egy tapasztalat után, post-scriptumként, utóiratként, vallomásként. Derrida szerint a vallomás nem informálni akar, idegen a tudástól, minden állító meghatározástól. Felszólít a tanítvánnyá, barátá válásra, az olvasaton túljutásra, lényeggé, Írássá alakulásra. Derrida előbbi megállapításával, miszerint a vallomás nem akar informálni, nem érthetünk egyet. Akár Ágoston *Vallomásait* nézzük, akár Eckhart mester műveit, vallomásuk a transzcendenssel való találkozásukkor kapott küldetésük gyümölcse, küldetés a tanúságtételre, a találkozásban megtapasztaltak és megértettek továbbadására. Maga a vallomás műfaj több mint információ, performatív aktus, ahogyan a szerelmi vallomás, a tanúvallomás, a bűnvallomás és a hitvallás példái is mutatják.

⁵³ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m.

⁵⁴ Eckhart misztikus szövegeit talán mindhárom módon érthetjük. A megértés azonban továbbra is kérdés, valójában egy misztikust csak egy másik misztikus érthet meg.

Minden apofatikus misztikus beszél a halálról, mely elsodorja, megsemmisíti beszédét. „Semmivé lenni annyi, mint Istenné lenni” – idézi a Kerúbi vándort Angelus Silesiustól, a 17. századi ferences misztikustól, Tauler, Ruysbroeck, Boehme és mindenekelőtt Eckhart utódjától, aki Derridát erre az elmélkedésre ihlette. Önmagává válni mint Istenné és semmivé, ez a lehetetlennél is lehetetlenebbnek látszik, és Derrida éppen ebben látja a dekonstrukció és az apofázis kapcsolatát:

„a dekonstrukciót gyakran határozták meg a lehetetlen, a leglehetősebb (lehetősebb) lehetőségének tapasztalataként, és e feltételben az adománnyal, az »igen«-nel, a »jössz«-jel, a döntéssel, a tanúsággal, a titokkal stb. osztozik. És talán a halállal”.⁵⁵

Derrida a *Mémoires Paul de Man számára*⁵⁶című írásában a dekonstrukciót „több mint egy nyelv”⁵⁷-ként definiálja, mely „az egységesített, transzparens metanyelv kidolgozásának kényszerével szemben a nyelvek összekeveredésének bábeli fordulatát”,⁵⁸ a fordítás és interpretáció lehetetlenségét jelenti. E megállapításával Derrida maga is az arisztotelészi kétértékű logika foglya marad, hisz nem a fordítás teljes lehetetlenségéről kellene beszélnie gyászolva egy feltételezett tökéletes és rögzített fordítást, hanem arról, hogy vannak jó és jobb, rossz és rosszabb fordítások.⁵⁹ Szó és jelentésének kapcsolatát végső soron a praxis biztosítja; a háttérpraxis, az osztenzív definíció (a rámutatás), a hallgatólagos tudás a filozófia történetében ismert megfogalmazásai a kapcsoltnak.⁶⁰ Derrida az apofatikus nyelvről szólva ezt a kérdőjeles meghatározást adja:

„Több és kevesebb, mint egy nyelv? Nem az is, ami egy nyelv lényegét vagy lehetőségét faggatja és gyanítja? Ami lényegénél fogva meghaladja a nyelvet, olyanira, hogy a negatív teológia a nyelven kívül sodródna? a nyelven túl?”⁶¹

⁵⁵ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 63.

⁵⁶ JACQUES DERRIDA: *Mémoires Paul de Man számára*, József Műhely, Budapest, 1998.

⁵⁷ Vö. ORBÁN JOLÁN: i. m., 71–75.

⁵⁸ Uo. 73.

⁵⁹ Bakos Gergely OSB filozófus szóbeli véleménye alapján.

⁶⁰ Vö. sorrendben: Platón (Kr. e. 427–347), Ludwig Wittgenstein (1883–1951), Polányi Mihály (1891–1976).

⁶¹ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 68.

A nyelv maga is folyamatosan törekszik önmaga meghaladására: egyszerre elégtelen, tér-idő és az érzéki tapasztalatok foglya, ugyanakkor szüntelen túllép a korábbi tapasztalatok megfogalmazásain, jelentések új mezőit tárja fel. Derrida szerint a negatív teológiát eleve értjük, sejtésünk van a tényről, amelyről beszélni szeretne, és ez a tény marad, amikor a via negativa diszkurzív lehetőségei kimerülnek. (Talán ez a „tény” maga a praxis, az ima praxisa, tapasztalta és hallgatólagos tudása.) Az apofatikus kijelentések „mindig is önmaguk bensőséges és közvetlen kimerítéséből állnak, mintha nem lehetett volna történetük [...], a lényegi törekvés itt a formalizáló megkritikulás. Az elszegényedés elengedhetetlen.”⁶² A negatív teológia per definitionem „kiűrit magából minden intuitív teltséget”,⁶³ a beszéd „kenőzisa”.⁶⁴

Jelentés és nyelv szétválasztása, illetve a „lenni” ige kritikája az apofázis és a dekonstrukció közös törekvése, a nyelv, az ontológia, a pozitív teológia s főleg az ontoteológia kritikája. Jóllehet kép-, bálvány-, retorikaromboló beszéd, „meghaladja a lényeket és a nyelvet; tanúskodik és mégis *marad*”,⁶⁵ azaz folytatja a beszédet. Istenről semmi nem mondatik, ami érvényes volna rá, kivéve a neve. Isten „a nyelv eme alaptalan összeomlásának, végeérhetetlen elsivatagosodásának a neve”.⁶⁶

Derrida azt sem felejtí el, hogy Isten neve az ima beszédhelyzetében, performatív aktusában hangzik fel, az imában, mely az értelmezés „teste”, amikor „Isten istenségét adományként, az adás vágyaként értelmezi”.⁶⁷ Isten neve a hely,⁶⁸ ahol a szó van (hely és szó ugyanaz Silesiusnál), de nem olyan hely, „amiben egy alany vagy tárgy található.”⁶⁹ Ő található bennünk, innen felismerésének s egyúttal felbontásának kétértelmű szükségessége”.⁷⁰

„Az esemény egyszerre benne és rajta marad a nyelven, tehát belül és felszínen, egy nyílt, kiszolgáltatott, azonnal meghaladott, önmagán kívüli fel-

⁶² Uo. 69.

⁶³ Uo. 70.

⁶⁴ Uo. 70.

⁶⁵ Uo. 74.

⁶⁶ Uo. 75.

⁶⁷ Uo. 76.

⁶⁸ Vö. Emmanuel Lévinas (1905–1995) gondolata a transzcendencia etikai helyéről, mely a humanizmus. (EMMANUEL LÉVINAS: *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris, 1990.

⁶⁹ Vö. Kiv 3,14, ahol alany és állítmány eggyé válik.

⁷⁰ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 77.

színen”.⁷¹ Az ima személyes eseménye során mintha mindent meg kellene menteni, kivéve a nevet, és el kellene veszíteni a nevet, hogy megmentsük a hordozóját. „Kiejteni, anélkül, hogy kiejtenénk”, „átkelni rajta a másik felé”,⁷² mely egyúttal a negatív teológia parancsa is, meg kell tenni a lehetetlent. A nyelv önmaga elleni haragjának szenvedése heget hagy ott, ahol lehetetlen történik⁷³.

„Van-e más dolog, mely olvasható volna? Más dolog, mint egy seb nyoma? És más dolog, mely valaha is történt? Ismer-e más meghatározást az eseményre? – Semmi sem olvashatatlანabb ugyanakkor, mint egy seb.”⁷⁴ Derrida a szöveget korábban is nevezi corpusnak. „Logocentrikus” értelmezésben: Isten megjelenése Krisztus, az Ige, ahogyan Krisztus megjelenése lehet az ember élete, szenvedése – itt egészen eckharti gondolatoknál járunk, az *Imago Dei* kiterjesztésénél. A Szentírás, az Ige kiterjesztése az emberi életre, szövegben kibontakozó és értelmezett valóságára, a sebek, a halál a repedés a szövegen, ahol megtorpanunk, nem értünk valamit, kétségbeesünk, magunkra maradunk. Seb a corpuson, ahol Isten kegyelme áttűnhet, felvillanhat az egyetlen Valóság, Jelentés. A negatív teológia e szenvedésben, a nyelv peremén mozog, és lövi ki mindig célt tévesztő nyilait.

A negatív teológiában a görög filozófia, az ontoteológia és a keresztény misztika találkozik. Derrida rámutat, hogy jellemző módon semmilyen más vallásban nincs meg ez a fajta beszéd. Paradox hiperbolaként túllendül a léten, és be is jelenti, ki is kényszeríti a transzcendensre nyílást. Ez a túlsodró mozgás elválasztja a létet és a tudást, egzisztenciát és ismeretet. E szétválasztás a *cogito* törése, „amennyiben nem csupán azt adja tudnom, hogy vagyok, hanem azt is, hogy mi és ki vagyok”.⁷⁵ Ez a modern, Descartes-tal induló filozófia kritikája, mely szerint a szubjektum mint önmaga elégtelensége tárul föl önmaga előtt, tudása, nyelve csak töredékes. A *cogito* törése, azaz lét és megismerés szétválasztottsága, a tökéletes lét megismerhetetlensége érvényes az Isten és köztem lévő kapcsolatra. Az apofatikus beszéd vállalja a radikális kritika és a radikális állítás paradoxonját, felszabadítja a minden tézis szívében rejlő öndestrukciót, keresztülhalad minden doxa felfüggesztésén. Derrida minden filozófiai megnyilatkozásban felismerni véli a negatív teológiát, egyben sosem

⁷¹ Uo. 77.

⁷² Uo. 78.

⁷³ Uo. 78.

⁷⁴ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 79.

⁷⁵ Uo. 84.

látja megvalósítottnak, hiszen az *alétheia*, az igazság, azaz Isten keresése arra készíti, hogy önmaga túlsó peremére keljen át.

Az apofatikus teológia elkülönül a hagyománytól, a Szentírás szövegétől, minden tekintélytől, az eretnenség aurája veszi körül felforgató marginalitásában. Derridával szemben itt meg kell jegyeznünk, hogy a negatív teológiának megvan a maga bibliai hagyománya, Isten elrejttségének, ismeretlenségének, sötét felhőbe burkolózottságának képe.⁷⁶ Azonban – ahogy Eckhart mester egzegézisére is jellemző – a misztikus egzegézis sokszor valóban elszakad az addig hagyományos négyes értelmezéstől (betű szerinti, allegorikus, morális és anagógikus értelmezési szintektől), és művelőik saját misztikus inspirációjuk igazolására, illusztrálására alkalmazzák a szentírási részeket.⁷⁷

A semmit nem felejtő, mégis mindentől való elszakadás, elhagyás nélküli elengedés nyugalma, a *Gelassenheit* (higgadtság, nyugalom), a derű Eckharttól Heideggerig végigkíséri az apofázis mestereit. A szeretet szükségszerű kenózis: „a megfosztásnak működésben kell maradnia (tehát lemondani a műről), hogy a (szeretett) másik másik maradjon”.⁷⁸ A lehetetlen ott valósul meg, ahol a másik elveszti nevét és mássá lesz,⁷⁹ mivel a név, ahogyan a képi ábrázolás, egyfajta mágikus értelmezésben a hordozóját jeleníti meg. A *Gelassenheit* isteni játékként gyakorlódik bennünk, ennek egyik legjátékosabb része a negatív teológia. Ahol Isten Igéjét kimondja, az két mélység, a tudáson túli hely és a történelem, a kinyilatkoztatás helye. Egymást kizáró utak, a kapcsolatuk épp egymás nélküliségük, egymást kizáró törekvésük. A *Gelassenheit* elhagyottsága nem zárja ki az örömet, hanem megnyitja Isten élvezetének szenvedését.

Derrida arra figyelmeztet, hogy az egyetemes közösség vágya egyfelől az erőszakos fordításra, Bábel építésére hív, másrészt e torony dekonstrukciójára szólít, az apofázisra, mely engedi a másságot önmaga lenni. Ez utóbbi gondolat a posztmodern filozófia nagy témája és fontos törekvése: a másik tisztelete nem más, mint a transzcendencia megőrzése a modernitás kultúrájában.⁸⁰ Ez utóbbi lehet Európa reménye politika, morál, jog terén, az egyetemes béke útja Derrida szerint. A demokrácia örökül hagyásánál a negatív teológia ketős vágya van jelen: egyrészt mindenkit megértésre vezetni, másrészt meg-

⁷⁶ Vö. Kiv 13,21; Kiv 19,16–18; Mt 17,5; 1Kor 2,9; 1Kor 1,19.28; Mt 17,5.

⁷⁷ Vö. HENRI DE LUBAC: *Exegèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture 1-2*, Édition Montaigne, Aubier, 1959, 487–513.

⁷⁸ HENRI DE LUBAC: i. m., 93.

⁷⁹ Eckhartnál ez a birtoklás nélküli, teljes szegénység, elkülönülés (*Abegescheidenheit*), melynek célja az Istenséggel való egységre jutás.

⁸⁰ Vö. EMMANUEL LÉVINAS: *De l'Être à l'Autre*, PUF, Paris, 2006.

őrizni a titkot, melyet csak kevesen értenek jól. „Bizonytalanságban tartja a vágyat, és mindig túl sokat vagy túl keveset mondván, minden alkalommal otthagyja önt, anélkül, hogy valaha is elhagyná”⁸¹ – zárja írását egy apofatikus mondattal „rabbi Rida”⁸² (Derrida).

Derrida az apofatikus, „decentráló” beszédben a filozófia és teológia adekvát nyelvét látja, és egyúttal a másikkal (Istennel, embertárral és embertársakkal) való kapcsolat, a másikhöz való eljutás útját a szövegen keresztül. Nem létezik ugyanis *hors du texte* (szövegen kívül) hely, mégis ez az írása sokat mond a szöveg határain túliról. Arról, Akiről semmi sem állítható, csak a neve, illetve az, hogy a szövegen belül képes nyomokat hagyni. Az ember önmagának mélységében és a történelemben találkozhat e megjelenésekkel. Derrida érdekes módon keresztény nyelvhasználatként írja le, de mégis a magáénak érzi az apofatikus, a nyelv határait meghaladni vágyó törekvést.

A *Kivéve a név vége* felé olvashatjuk: „Comme s’il fallait à la fois sauver le nom et tout sauver fors le nom, sauf le nom, comme s’il fallait perdre le nom pour sauver ce qui porte le nom, ou ce vers quoi l’on se porte au travers du nom.”⁸³ Szabadon fordítva: „Mintha egyszerre kellene megmenteni a nevet és mindent megmenteni a nevet kivéve, kivéve a nevet, mintha el kellene veszíteni a nevet, hogy megmentjük azt, aki a nevet viseli, vagy azt, aki felé megyünk a néven keresztül.”⁸⁴ A központi „sauf/sauve” hangalak három jelentésével játszik Derrida, így kissé dadogva – hasonlóan a mottóbeli Szónokra – mégis (e „posztmodern”, „történelem utáni” korban) „megmenti”, olvasóinak Azt, rámutat Arra, Akit e név, Isten neve jelöl.

ÖSSZEGZÉS

Az apofatikus beszéd Derrida által is kiemelt sajátossága, hogy túlmutat a határon, mégis *marad*. Ez a nyelv *plus d’une* (több mint egy) vonása, a másokra irányultság – ahol a másik Isten vagy a másik ember –, hisz mindig kapcso-

⁸¹ JACQUES DERRIDA: *Kivéve a név*, i. m., 104.

⁸² Reb Rida néven írja alá Derrida a *Violence et Métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas* (*Revue de Métaphysique et de Morale* 69 [1964] 425–473.) című művét, talán Lévinással való együttérzése jeléül is.

⁸³ JACQUES DERRIDA: *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 2006, 61.

⁸⁴ A francia szöveg játszani engedi a címbeli (Sauf le nom) sauf (‘kivéve’) prepozíciót, mely hangzásban egybeesik a sauf, sauve (‘sértetlen, mentett’) melléknévvvel, illetve egy hangot leszámítva a sauver (‘menteni, megváltani’) ige ragozott alakjával.

latban szólal meg, valakihez való beszédben. Eckhartnál a túllépés után nem maradásról beszélhetünk, hanem megvalósult együtt-létről, sőt, még ennél is többről, unióról. Keresztény hitünk megtestesüléstanában megtörtént a szövet átszakadása: „a templom kárpitja kettéhasadt” (Mt 27,51), megszűnt az Írás „egyeduralma”, megvalósult a jel és jelentés egysége (Rahner szavaival: reálszimbólumként) Krisztusban az ember szeme láttára, az e világ „szövegén” belül. Krisztus, az Ige mint ember a jelentés élő megtestesítője. Halálával átlépett az addig ismeretlen határon, nem itt maradt, hanem visszatért onnan.

A megváltás és feltámadás által megszűnt „szövegbe zártságunk”, a jelentés hozzáférhető a Szentlélek által a Jézus Krisztus adta „értelmezési kóddal” a vele való élő, személyes kapcsolatban, barátságban.⁸⁵ A „centrum”, a struktúra építője megjelent a struktúrában belül. Az eckharti Istenség, Isten legmélyebb valósága, jóllehet az értelem számára nem elérhető, de a lélek számára igen. Az egyesülés után pedig az Istenséggel egyesült lelkű emberben Isten cselekszik és mondja azokat a szavakat, melyekkel életet ad, és építi országát.

⁸⁵ Vö. 1Kor 2,9–15.

A SZÖVEGBEN IDÉZETT ECKHART-MŰVEK
RÖVIDÍTÉSEINEK JEGYZÉKE⁸⁶

Német írások:

- DW *Meister Eckhart. Die deutschen Werke.* Hg. Von Josef Quint im Auftrag der. Stuttgart, 1936 ff. Bd. 1.
- Pf. FRANZ PFEFFER: *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Band 2: Meister Eckhart, Leipzig 1857.* Neudruck, Göttingen, 1924.
- Q. JOSEF QUINT: *Die Überlieferung der Deutschen Predigten Meister Eckeharts,* Bonn, 1932.
- QQ. *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate.* Hg. und übersetzt von Josef Quint. München, 1955.

Latin írások:

- RS AUGUST DANIELS: *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXIII, Heft 5.)

Francia írások:

- JL *Les Sermons. Maître Johannes Eckhart.* Éd. Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière. Paris, Albin Michel, 2009.

⁸⁶ Az Ueda által idézett eckharti művek rövidítéseit változtatás nélkül átvettem. Az idézetek feloldását vö. SHIZUTERU UEDA: i. m., 205.