

A Jézus-ima és a keleti szerzetesség
Imaélet a monostorban és azon kívül

COLLECTANEA ATHANASIANA

I. Studia

II. Textus/Fontes

III. Manualia

IV. Institutiones

V. Varia

VI. Ars Sacra Byzantino-Carpathiensis

Sorozatszerkesztők

Szabó Péter – Véghseő Tamás

A Jézus-ima és a keleti szerzetesség

Imaélet a monostorban és azon kívül

Szerkesztette:

Baán Izsák, Görföl Tibor,
Nacsinák Gergely András, Ötvös Csaba

Nyíregyháza

2018

COLLECTANEA ATHANASIANA

I. Studia

vol. 9.

Kiadja a

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola

Felelős kiadó:

Véghseő Tamás rektor

H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13–19.

Tel. +36/42/597–600

www.szentatanaz.hu

www.byzantinohungarica.hu

e-mail: szentatanaz@szentatanaz.hu

© A tanulmányok szerzői

Borítóterv:

Gál Edina

Nyomdai előkészítés:

Balogh Katalin

ISSN 2063-0433

ISBN 978-615-5073-63-2

Tartalom

A konferencia programja	7
Lectori salutem	9

TANULMÁNYOK

Arszeniosz Kardamákisz metropolita: <i>Az értelmi imádság</i>	11
Dr. Orosz Atanáz püspök exarcha: <i>Kírie, Jiszú Hriszte, eleiszon me!</i>	19
Kocsis Fülöp metropolita: <i>A Jézus-ima és a keleti szerzetesség. Imaélet a monostorban és azon kívül</i>	31
Baán István: <i>A Xanthopuloszok a tiszta imáról</i>	39
Baán Izsák OSB: <i>A démonokkal való vitától az Úr segítségül hívásáig</i>	45
Ötvös Csaba: <i>A tiszta ima. Fogalom- és hagyománytörténet</i>	57
Görföl Tibor: <i>Isten emlékezete. A Jézus-formulák kontextusa és szerepe a gázai monasztikus iskolában</i>	67
Parlagi Gáspár: <i>A Szent Makariosz erényei című mondásgyűjtemény és a Jézus-ima egyiptomi megjelenése</i>	79
Perczel István: <i>Nonnosz abbá és a szívimádság</i>	101
Vassányi Miklós: <i>Bevezetés Maximós teológiájába A Miatyánk rövid magyarázata segítségével</i>	125
Geréby György: <i>A mentális ima Evagriosz Pontikosznál és Loyolai szent Ignácánál</i>	139
Nacsinák Gergely András: <i>Egy lelki kalandor: A Zarándok</i>	155
Imrényi Tibor: <i>„Lélekben és igazságban.” Az Újszövetség az imádságról, annak feltételeiről, akadályairól</i>	161

Szójegyzék	169
Bibliográfia. A Jézus-ima történetéhez, gyakorlatához és végzéséhez kapcsolódó magyar irodalom (válogatás)	173
Válogatott bibliográfia a Jézus-ima történetéhez, értelmezéséhez és gyakorlásához	175

A konferencia programja

A Jézus-ima és a keleti szerzetesség.
Imaélet a monostorban és azon kívül.
*Konferencia a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola
Szerzetesteológiai Intézetének szervezésében*
2015. február 7.

- 09.00 Köszöntő (Rektor), bevezető (Baán Izsák OSB, Sapientia)
09.10 Arszeniosz Kardamákisz metropolita: Az „értelmi ima”:
hagyomány és praxis
10.10 szünet
10.25 Orosz Atanáz püspök atya: *Kyrie Iészou Khriszte eleészon me*
10.55 Kocsis Fülöp püspök atya: Isten erejével, az igazság támadó és
védő fegyverzetében (2Kor 6,7)
11.25 szünet
11.40 Baán István: A Xanthopuloszok tanítása az imádságról / Baán
Izsák: A démonokkal való vita és az Úr segítségül hívása / Ötvös
Csaba: A tiszta ima fogalma és hagyományai
12.40 ebédszünet – Az ebédszünet elején a fotókiállítás megnyitója az
Aulában
13.30 Görföl Tibor: Mnémé Theou. A Jézus-formulák változatai és
funkciói a gázai szerzetességben / Parlagi Gáspár: A Jézus-ima
egyiptomi megjelenése / Perczel István: Abba Nonnosz és a
szívimádság
14.30 szünet
14.40 Vassányi Miklós: Hitvalló Szt Maximosz A Miatyánk rövid
magyarázata/ Geréby György: A mentális ima formái Evagriosztól
Loyolai Ignácig / Nacsinák Gergely András: Egy lelki kalandor: a
Zarándok / Imrényi Tibor: Lélekben és igazságban
16.00 szünet
16.10 Pódiumbeszélgetés
16.40 Az imádság vidékein: képekben a keleti kereszténység szent helyeiről
Déri Balázs: Kopt kolostorok a Nátron-völgyben; Xeravits Géza:
Oszlop – bárka – lándzsa: barangolás a Kaukázus monostorai közt;
Nacsinák Gergely András: Tur Abdin, a szír szent hegy
17.55 Zárszó: Kocsis Fülöp püspök atya

A konferencia kísérőprogramja egy fotókiállítás:

Fekete angyalok – monasztikus élet Athoszon.

Nacsinák Gergely András, Xeravits Géza, Parlagi Gáspár és Ötvös
Csaba képei



Lectori salutem

A könyv, amit a kedves olvasó a kezében tart, látszólag egy a számtalan konferenciakötetből, amelyek a tudományos élet eseményeit hivatottak megörökíteni vagy legalábbis dokumentálni. A „konferencia” a latin *con-fero* szóból származik, melynek elsődleges jelentése össze-hordani, együtt, egybe hozni valamit. Van tehát egy tárgy, egy téma, egy középpont, ami köré, mellé többen, akik az eseményen részt vettek, odavitték a saját tapasztalatukat, tudásukat, érdeklődésüket, élményeiket, képeiket, és ettől a dologhoz való viszonya mindenkinek, aki az eseményen részt vett, gazdagabb lett. Ennek a gazdagságnak kíván emléket állítani minden olyan kiadvány, mely konferenciák anyagát szerkeszti egybe, s az előadások gazdagon terített asztaláról papírra nyomtatott állóképet kínál azoknak, akik a kötetet később kézbe veszik.

Ez a könyv azonban sokkal több, mint tudományos előadások egybeszerkesztett sorozata. A téma, a középpont, amiről a konferencia szólt, nem akármilyen tárgy vagy jelenség, hanem a Jézus-ima: olyan szóösszetétel melyben az első szó, „Jézus”, a testté lett Ige, az emberré lett Isten hatalmas, megváltó neve, a második szó pedig, az „ima” az emberi létezés legalapvetőbb kapcsolati jellegének megnevezése, a lélek vagy értelem (nusz) legsajátosabb tevékenysége. Így tehát a tárgy, amihez a szerzők társítani akarják emberi belátásaikat, többszörösen is a misztérium fogalmköréhez tartozik. A misztériumnak pedig az a természete, hogy mindig nagyobb, mint amit belőle befogni, befogadni, átlátni képesek vagyunk. Így a Jézus-imáról szóló konferencia előadói nemcsak arra hívják az olvasót, hogy megértsék mindazt, amit szavaik segítségével a témáról mondani, ahhoz hozzátenni szándékoznak, hanem sokkal inkább arra, hogy a szavak által behatoljanak a misztérium világába. A konferencia létrejötté és a jelen kötet megjelenése annak az egyetlen vágyának a gyümölcse, hogy a szavak beljebb vezessenek minket a mindannyiunkat körülölelő titokba, a bűnös emberen könyörülő Isten irgalmának erőterébe. A Jézus-ima szavai – „Uram Jézus Krisztus, élő Isten Fia, könyörülj rajtam, bűnösön!” – és az előadások itt lejegyzett szavai is csak akkor bírnak erővel, ha megnyitnak erre a titokra.

A konferencia és a belőle született kötet „tudományossága” is csak ebben az összefüggésben értelmezhető. Az írásokban megjelenik egyházi vezetők, püspökök gyakorlati, tapasztalati tudása, életbölcssége, filozófusok, teológusok szakmai és személyes ismerete, régi korok szentjeinek, szerzeteseinek ima-tapasztalata. Mindennek célja azonban nem valami elvont tudományosság, nem az ismeretanyag gyarapítása vagy a szerzők szakmai előmenetele, hanem végső soron az egyetlen valódi tudományhoz, tudáshoz, ismerethez, a megfeszített és feltámadott Krisztus ismeretéhez való közelebb kerülés a Jézus-ima történetének, gyakorlatának, teológiájának jobb megismerése révén. A könyvben összegyűjtött tudás – különböző felekezetekhez és keresztény hagyományokhoz tartozó egyházi emberek és neves szakemberek tanításainak foglalata – akkor kamatozik igazán, ha az olvasót megerősíti, bátorítja, segíti a Jézus-ima végzésében, s ily módon valódi Tudással, ismerettel gazdagítja.

Baán Izsák



Az értelmi imádság

Arszeniosz KARDAMÁKISZ metropolita

Az imádság, amely nem más, mint az emberi értelem fölemelkedése és Istennel való beszélgetése – ahogy azt Damaszkuszi Szent János mondja¹ –, kegyelmi természetű és az Egyház állandó, vég nélküli tevékenysége.

A) A Szentírás számtalan helyen utal az Istenről való folyamatos és szüntelen megemlékezésre. Az olyan helyek, miszerint „minden időben áldom az Urat” és „dicsérete mindig ajkamon van”,² ahogy a Zsoltáros mondja, alátámasztják az igazságot, miszerint az ember, Isten képmásaként az ima segítségével képes arra, hogy lelkét betöltse, és létének értelmet adjon. Az Újszövetség olyan intelmei is ezt mutatják, mint hogy „mindig esdekelve virrasszatok”, vagy „szüntelenül imádkozzatok”.³

Ez az angyalok tevékenységét utánzó gyakorlat az emberi szívhez vonzza Isten kegyelmét, örömét és irgalmát, a Legszentebb Háromság lakhelyévé téve azt, és megteremti a feltételeket ahhoz, hogy az éjjel-nappal imádkozó ember „az imában átalakuljon, s hogy átélje az Istenben való folyamatos részesülés misztériumát, amely elvezet az átistenüléshez, és a Vele való egységhez”.⁴

Pál apostol buzdítása a szüntelen imára, ha jobban belegondolunk, felfedi előttünk azt, hogy az ima végzése, tekintsük annak akár közösségi, akár egyéni megjelenési formáit, szüntelen felajánlásunkat és egyesülésünket jelenti Krisztussal, „s szüntelenül emlékezetünkben tartani őt, róla elmélkedni, az Iránta való vágy melegét érezni, a kerubokhoz hasonlóan mindig látni Őt, s a Trónusokhoz hasonlóan szívünkben pihentetni”.⁵

Épp a Krisztus iránti szeretet az, amely által a kegyelemmel teljes, soha nem szunnyadó ima felforrásozik: ugyanakkor pedig az ima ajándéka is táplálja és feléleszti az őszinte szeretetet. Ahogy a levegőt is szüntelenül

1 Ιωάννου Δαμασκηνοῦ: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως 3, 24. PG 94, 1089C.

2 Zsolt 33,1–2.

3 Lk 21,36; 1Tessz 5,17.

4 Α. Κεσελόπουλου: Πάθη και ἀρετές στη διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. ἐκδ. «Δόμος», Ἀθήνα, 1986, 165.

5 Συμεών Θεσσαλονίκης: Διάλογος..., ΣΓ'. PG 155, 537D–540A.

lélegezzük, jegyzi meg a boldog emlékű Szent Neilosz Aszkéta, „úgy tartozunk az Urat is szüntelenül dicsérni és magasztalni”.⁶ Ember és Isten – azaz Krisztus – e megszakítatlan közössége nem szorítható idő- és térbeli keretek közé. „Sem időpontok, sem megszabott időszakok sajátja – írja Aranyszájú Szent János az imáról –, hanem ez a munkálkodás éjjel és nappal megszakítatlanul folyják.”⁷

Így hát a gyakorlatban a szünet nélküli ima egyfelől az imádságra előírt időben (azaz a napi hét istentisztelet alkalmával), másrészt a szívben végzett imában, harmadrészt pedig a kétkezi munkában ölt testet az aszketikus hagyomány szerint.

B) E helyt most érdemes kicsit részletesebben is áttekintenünk az értelmi ima avagy szellemi imádság fogalmának jelentését, biblikus hátterét, valamint történeti és ekkleziológiai alapjait, mivel az ima tapasztalata nem csak a hészükhaszta életmód szellemi éberségről szóló tanításával áll szoros kapcsolatban, de jelentőséggel bír a világban élő keresztények imádságának minőségére nézvést is. Az állandó ima az, amely a nap egyetlen szakában sem szűnik meg működni a lélekben: az értelem folyamatos munkája, melynek célja, hogy a szívben szüntelen ott legyen az Istenre való emlékezés és a belső töredelem.

Az Istenre való állandó emlékezés az értelem kitartó munkája révén valósul meg, amely a lélek szemeként működik. Minden egyes ember „belső kamrájában” (Mt 6,6), azaz a szív titkos tartományában Isten nevének hívásával, azaz az „Uram Jézus Krisztus könyörülj rajtam” által szökken szárba a szellemi imádság.

Az ember, amikor elfordul minden világi foglalatosságtól és hiú gondolattól, a „teljes összeszedettség” és „zavartalanság” állapotában leledzik, és képes nyíltan beszélni Istennel. Az Úr nevét hívja gondolatban, és „erőfeszítés nélkül, tisztán és igazán”⁸ imádkozik, megbékél, alázatos-ságot nyer, és „miután elváltozik isteni elváltozással, fénytermészetűvé válik”.⁹

Philadelphiai Szent Theoléptosz azt írja, hogy miként a szem is a pillantás által fogja fel a dolgokat, anélkül, hogy megszólalna, úgy az értelem is az Istenre való emlékezés és az iránta való szeretet által, csöndes esdekléssel „az isteni tündökléssel ragyog, elragadtatva az eljövendő fényességtől”.¹⁰ S

6 Idézi Νικολάου Σκρέττα (Αρχιμ.): *Η νοερά προσευχή έκφραση αληθοῦς Λατρείας Θεοῦ, μετά συναγωγῆς κειμένων παλαιῶν καὶ νέων Γερόντων /Σειρά: Κανονικά καὶ Λειτουργικά 2/*. έκδ. «Μυθδονία», Θεσσαλονίκη, 2006, 73.

7 *Φιλοκαλία*, τ. Γ', 317.

8 Καλλίστου καὶ Ἰγνατίου τῶν Ξανθοπούλων: *Περὶ τῶν αἰρουμένων ἡσύχως βιώναι νβ'*. In *Φιλοκαλία*, τ. Δ', 252.

9 Ἀντωνίου Μοναχοῦ: *Λόγος ρστ'*, *Περὶ Προσευχῆς*. PG 89, 1756D.

10 Θεοκλήτου Φιλαδελφείας: *Λόγος περὶ μοναδικῆς ἐπαγγέλματος*. In *Φιλοκαλία*, τ. Δ', 7–12.

ahogy a nyelv szavakat formál, „az értelem is nyilvánvalóvá teszi a rejtett szándékot hallgatója számára”, úgy az elme is „azáltal, hogy az imádság rövid szavait gyakran és hevesen kimondja, felfedi a lélek kérését a mindentudó Isten előtt”.¹¹

Az értelmi imádság öt szóból álló mondata megvilágosítja és töredelemre hangolja az emberi lelket mindent feltárva a mindent ismerő Úr előtt: általa elszállnak a szenvedélytől terhes gondolatok, a világ gondjai elillannak, s egy kegyelemmel teljes légkörben az ember Isten templomaként kezd működni. Misztikus szemlélődés részese, és szavakkal kifejezhetetlen dolgok szemtanúja lesz.

Az egymondatos belső ima hagyománya, melynek gerincét az isteni név hívása jelenti, a Szentírásig vezethető vissza. Az Ószövetség számára például Isten neve az Izráel népe által folytatott istentisztelet lényegi elemét jelenti.¹² Az Újszövetségben is említés történik az értelem imájáról az „öt szóra” való páli utalással,¹³ amely az atyák hagyományában már az első századoktól kezdve úgy vonult be a köztudatba, mint a „szív imája”, avagy a „belső kamrából”, a szív mélyéből Istenhez szóló szellemi imádság.¹⁴

Aranyszájú Szent János a következőt tanácsolja korának szerzetesei számára: „Kialtsátok reggeltől estig, s ha csak lehetséges, egész éjjel is, hogy »Uram, Jézus Krisztus irgalmazz nekünk!«”¹⁵ Még ha a szöveg szerzősége kétséges is, az egymondatos ima hagyománya bizonyosan ősrégi, anélkül, hogy – mint azt látni fogjuk – ellentétbe került volna a szintúgy réges-rég kialakult napi hétszeri közösségi istentisztelettel.

Phótikéi Diadokhosz az értelmi-egymondatos imát az ember tökéletesség felé való haladásával köti össze. „Akik” – mondja – „szüntelenül forgatják szívük mélyében az Úr nevét, „azok olykor képesek értelmük fényét is megpillantani.”¹⁶ Elérnek tehát a megtisztulástól a megvilágosodásig, és a valódi istentisztelet mértékére, a szellemi imádsághoz, melyet Klimakosz Szent János szerint úgy kell tekinteni, mint ami „megbékélés

11 Θεολήπτου Φιλαδελφείας: i.m. 7–12.

12 Lásd A.Γ. Παπαρνάκη, *Η επίκληση τοῦ ὀνόματος τοῦ Θεοῦ στήν Παλαιά Διαθήκη/Ερμηνεία καὶ Θεολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης 2/*. ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2006.

13 1Κορ 14,19.

14 Ἰουχίου Πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων: Πρὸς Θεόδουλον λόγος ψυχωφελῆς περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαϊώδης (a mű szerzője valójában a Sínai-monostor arátiá, ugyancsak Hészükhiosz), PG 93, 1481D, valamint Καλλίστου καὶ Ἰγνατίου Ξανθοπούλων: Μέθοδος καὶ Κανόν σὺν Θεῶ ἀκριβῆς... Φιλοκαλία, τ. Δ', 245. Ehhez lásd még Π. Ἰ. Σκαλτσῆ: *Ἡ παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἴδιαν προσευχῆς, μὲ εἰδικὴ ἀναφορά στὸ Ὡρολόγιο τοῦ Θηκαρά*. ἐκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2008, 380–381.

15 Ἰωάννου Χρυσοστόμου: Ἐπιστολὴ πρὸς μοναχοὺς ὠφελείας πάσης καὶ νήψεως μεστή. PG 60, 752.

16 Διαδόχου Φωτικῆς: Λόγος Ἀσκητικὸς νθ'. In *Φιλοκαλία*, τ. Α', 251.

Istennel, könnyek anyja és egyszersmind lánya, engesztelés bűneinkért, angyali tevékenység, minden testetlen lény fényűzése, a jövő boldogság maga, örök feladat, erények forrása, lelki adományok fogadója, láthatatlan gyarapodás, a lélek tápláléka, az elme megvilágosodása”.¹⁷

Az emberi lélek az értelmi imával, amely képes megzabolázni a szenvedélyeket és segíti az imádkozót abban, hogy a lelkiség magaslataira emelkedhessen, „és szellemi országban nyerjen lakhelyet, ahol a Szentháromság fénye a nap, a levegő a legszentebb Lélek lélegzete, beszélgetőtársai a szent testnélküli angyali hatalmak, az élet, öröm és ujjongás pedig maga Krisztus”.¹⁸

Az értelmi ima által az ember személyes viszonyba kerül Krisztussal. A kapcsolat természete teljes egészében misztikus, azaz titkos, és mivel lelki fáradozást kíván, ugyancsak megerőltető, és megvannak a maga sajátos előfeltételei, amelyek az imádkozót megóvják attól, hogy tévútra térjen vagy önelégültté váljon. Ezért egy kortárs szent, Porfiriosz atya meg is jegyzi, hogy „az értelmi ima akkor jön létre, ha az ember kiérdemelte Isten kegyelmét. Nem szabad arra gondolni, hogy »majd megtanulom, majd sikerül, elérem«, mert ez önzéshez és büszkeséghez vezethet. Tapasztalat, vágyakozás szükséges, de belátás, figyelem és józanság is, hogy az ima tiszta és Istennek tetsző legyen.”¹⁹ Korunk egy másik szentéletű lelki atyja, az áthoszi Hészükhaszta József pontos útmutatásokkal szolgál az értelmi ima helyes végzését illetően. Minthogy az értelem hajlamos rá, hogy megfélekedjen róla – hiszen nincs hozzászokva –, ezért hol fennhangon, hol pedig gondolatban kell azt mondani. „Ez addig tart, míg az értelem el nem telik, és működéssé (*energeia*) nem lesz”, azaz míg meg nem telik belső örömmel és ujjongással. „Akkor” – írja az atya – „immár szüntelenül mondogd magadban, anélkül, hogy erőszakot kellene tenned magadon. Ezt érzékelés-működésnek nevezik, mert a kegyelem az ember akarata nélkül működik. Eszik, jár-ke, alszik, felébred, és belső szüntelenül kiáltja az imát. És közben béke és öröm tölti el.”²⁰

17 Ιωάννου τοῦ Συναΐτου: Κλίμαξ. Λόγος ΚΗ'. Περί τῆς Ἱερᾶς καὶ μητρὸς τῶν ἀρετῶν τῆς μακαρίας προσευχῆς. PG 88, 1129. Magyarul lásd Létrás Szent János: *Mennyekbe vezetõ létra*. Nyíregyháza, 2014 (jelen szövegben nem ezt a kiadást idézzük, hanem Bugár M. István fordítását).

18 Νικοδήμου Σκρόεττα (Ἀρχιμ.): i.m. 218.

19 Γέροντος Πορφυρίου Καυσοκαλυβίτου: Βίος καὶ Λόγοι. ἐκδ. Ἰ. Μονῆς Χρυσοπηγῆς, Χανιά 2003⁴, 284. Magyarul lásd *Az Áthoszi Porfiriosz atya tanításai*. Ford. Sinka Borbála Julianna. Odigitria–Jel, Budapest, 2012, 53. skk.

20 Ἰωσήφ Ἑσυχαστοῦ Γέροντος: Ἐκφρασις Μοναχικῆς Ἐμπειρίας, Ἐπιστολὴ Β'-ἐκδ. Ἰ. Μονῆς Φιλοθέου, Ἁγιον Ὄρος 20036, 40. Βλ. καὶ Νικοδήμου Σκρόεττα (Ἀρχιμ.): i.m. 282. Magyarul lásd Hészükhaszta József: *Az Isten megismeréséről*. Ford. Imrényi Dávid. Odigitria–Jel, Budapest, 2011, 35.

Ezek máskülönben a belső ima gyümölcsei is: az öröm és a békesség. Az imát végző örvendezik, mert Krisztus fénye megvilágosítja értelmét és szívét, megteremtve így az előfeltételeit annak, hogy megízlelje Isten Országának kimondhatatlan örömét. Még a gondolatok is elcsendesülnek, aminek eredményeképp az egész ember nyugalmat talál, arca pedig Krisztus békéjét és nyugalmat tükrözi. Az értelmi ima által ugyanakkor a kegyelmi ajándékok és az erények is működésbe lépnek az emberi lélekben, a szíve megtelik töredelemmel, hogy megtisztulhasson, hogy könnyekre tegyen szert, amelyek gyógyszerként hatnak, és örömteli gyász töltse el, nem hagyva helyt a rossznak, a szenvedélyeknek és a gonosz más megnyilatkozásainak.²¹

C) Korábban már említettük, hogy az értelmi imádság nem áll ellentétben a közösségi istentiszteleteken végzett imával. Ez azért lehetséges, mert úgy az személyes, mint a közösségi ima egy és ugyanazon ekkleziológiai alapon áll: egyik feltételezi a másikat. A megboldogult Georges Florovsky atya írja: „Az imádság e két típusa nem csak, hogy kiegészíti egymást, de szervesen kapcsolódik is az egyik a másikhoz, mint az istenfélelem megnyilatkozásának két, egymástól elválaszthatatlan módja. Önmagában egyik is, másik is tévútra vihet és veszélyessé válhat. Az egyedül végzett ima ájtatossággá fajulhat, érzelmős és eksztázist hajhászó cselekedetté, káros tevékenységgé. Másrészt viszont azok, akik nem gyakorolták ezt korábban, nem a közösségi, csak a tömegesen végzett imához juthatnak el, próbálván »egyesülni« a többiekkel. Az ilyen ima nem a személyekből álló közösség imádsága lesz, hanem a tömegé: pusztá formalitás és álságosság, másként szólva. Az Egyházban tehát szükségképp jelen kell lenni a hívek előkészületének a személyes áhítat segítségével a közösségi imára, amit ki-ki saját »belső kamrájában« végez el.”²²

Ahányszor csak konfliktusokhoz vezetett a közösségi és egyénileg végzett belső ima egységének megtörése, az Egyház szembeszállt ezzel, és elítélte az elhajlást. Jellemző példa rá az ókorban a messzalianizmus híveinek elítélése, majd később a bogomiloké, akik nem kértek a közösségi istentiszteletekből, hátat fordítottak az eukharisztikus életnek, és túlhajtott aszketikus szellemiségtől hajtva az *eukhita*, azaz kizárólag imádságos lelkületnél kötöttek ki. Az egyéni imádságra fektettek hangsúlyt a szentségi élet, a liturgikus ima és az énekelt istentisztelet rovására. Róluk esik szó az Ortodoxia Szinodikonjában, amely kárhóztatja mindazokat a tévúton járókat,

21 Νικοδήμου Σκρέττα (Αρχιμ.): i.m. 309–323.

22 Γεωργίου Φλωρόφκου: «Ορθόδοξος Λατρεία», εν Θέματα Ορθόδοξου Θεολογίας. έκδ. Άρτος Ζωής, Αθήνα, 1989, 160–161. Lásd még Γ. Ι. Μαντζαρίδη: Χριστιανική Ηθική II. έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 2003, 171. Βασιλείου Ι. Καλλιακμάνη: Ο έκκλησιολογικός χαρακτήρας της ποιμαντικής. Λεντίω ζωννύμενοι II. έκδ. Μυγδονία, Θεσσαλονίκη, 2005, 22–23.

akik a hészükhiára való hivatkozás örve alatt elhanyagolták „a templomi összejöveteleket”.²³

A bizánci hészükhaszta-vita idején az atyák legkiválóbbjai álltak ki a közösségi és az egymondatos ima egysége és fontossága mellett. Palamasz Szent Gegely, a szellemi ima értő tanítómestere például hangsúlyozta, hogy keresztényekként megadatott nekünk „hogyan értelmünkkel imádkozzunk, s hogy Istennek tetsző és igaz szellemi imádságot végezzünk”.²⁴ Mindemellett nem mulasztott el buzdítani a liturgikus imára sem, „a templomi összejövetelekre és imádságra sem”.²⁵

Egy bizonyos Dionísziosz szerzetes a 14. században azt írja: „Sohasem szűnünk meg mondani a vámos imáját: Úr Jézus Krisztus, Isten Fia, irgalmazz nekem, bűnösnek, és ments meg; de Krisztus várja is részünkről ezt a dicsőítést és magasztalást, hálaadást és áldást, ajkaink gyümölcseként.”²⁶ A 14. század neves konstantinápolyi himnográfusa, Thékarász új *Orológiont* (himnuszokat tartalmazó szertartáskönyvet – a ford.) állított össze a Szentháromságot dicsőítő himnuszokkal és imádságokkal abból a célból, hogy teológiailag megvédje a Legszentebb Háromság három személyének egységét, ekképp is szembehelyezkedve a bogomilizmus támogatóinak túlzó aszketikus lelkületével, akik ebből kifolyólag nem voltak hajlandóak részt venni az egyházi szertartásokon és imákon. Thékarász az értelmi, egymondatos imát a „közösén énekelt” imádság kiterjesztéseként fogta fel, és minden esetben a „közösén és magányosan is” végzett ima mellett szállt síkra.²⁷ Szenthegyi Szent Nikodémus, a hészükhaszta liturgikus és a Filokáliában foglalt hagyomány egyik folytatója azt tanácsolja egy püspök-rokonának címzett levelében, hogy egyesítse a napi hét templomi szolgálatot a szívbeli és szellemi imádsággal, hogy ez legyen, mint mondja, „szüntelen és örökké tartó ténykedés”.²⁸

Összefoglalva mindazt, amit az értelmi imádság ortodox hagyományban elfoglalt értelméről és helyéről mondtunk, meg kell jegyeznünk tehát, hogy úgy ez is, mint a közösségi szertartások az Egyházban zajló szüntelen istendicséret két, egymással összefüggő kifejeződését jelentik. Mindkettő célja az Istennel való közösség, és az Isten képmását hordozó

23 J. Gouillard: *Le Synodikon de l'Orthodoxie*. In *Travaux et Mémoires*. 2. kötet. Paris, 1967, 67. Lásd még Π. Ι. Σκαλτοῦ: i.m. 282–283.

24 *Φιλοκαλία*, τ. Ε', 110–111.

25 Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ: Ὁμιλία Ζ'. *PG* 151, 89C.

26 Διονυσίου Μοναχοῦ: *Κεφάλαια γνωστικά πενήκοντα περί διαφορᾶς τῶν θείων Ὑμνων*. Bevezetés, kritikai szövegkiadás: Χαραλάμπους Γ. Σωτηροπούλου, Αθήναι, 1999, 81–82.

27 *Ἰν Θηκαρᾶς*. ἔκδ. Ἱ. Μονῆς Παντοκράτορος, Ἁγιον Ὅρος, 2008, 474. Βλ. és Π. Ι. Σκαλτοῦ: i.m. 386–397.

28 Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου: *Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον, ἧτοι περί φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων*. ἔκδ. Νεκτάριος Παναγόπουλος, Αθήναι, 1991², 177. Lásd még Π. Ι. Σκαλτοῦ: i.m. 383., Νικοδήμου Σικρέττα (Ἀρχιμ.): i.m. 117–177.

embertársaink felé való szeretetteljes odafordulás. A szellemi ima különösképp, mivel az értelem megtisztítását és megvilágosítását eredményezi, magához vonzza Isten kegyelmét, az ember szívét pedig a Szentháromság lakhelyévé változtatja át. Így minden keresztény helyesebben és teljesebb módon készülhet föl a Szent Eukharisztia vételére, amely minden titkoknak teljessége. Az ember számára így minden feltétel adott ahhoz, hogy Krisztus életének és örökkévaló Országának részese lehessen.



Kírie, Jiszú Hriszta, eleiszon me!

Dr. OROSZ Atanáz püspök

A keleti keresztényeknek az a szép szokásuk, hogy nem is csak a templomban vagy otthoni imazsámolyukon, hanem úton-útfélen szakadatlanul Jézus Krisztus nevét hívják segítségül. A hitvallást is jelentő rövid Jézus-ima szerzetesi eredetű, de több ortodox egyház „világi” hívei körében is közsímet és sokféle szinte a legtöbbit gyakorolt imádság: „Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam bűnösön (vagy: irgalmazz nekem)!” Ennek a fohásznak minden eleme bibliai eredetű, és gyökerei az Ószövetségbe nyúlnak, legrövidebb analóg formulái pedig már az evangéliumban is megtalálhatók (például a kánaáni asszony vagy Bartimeus fohászában).

A Jézus név segítségül hívása az egyiptomi remeték között másfél évezrede egyértelműen sűrűn ismétlődő imádsággá vált, és minden ellenvetés és dogmatikai támadás ellenére is a mai értelemben vett „szüntelen ima” lett belőle. Persze ez az állandó ismételtetés nemcsak pszichológiai vagy lelki hatással járt, hanem mindig bizonyos ellenállást is váltott ki az Egyházban – emiatt az imádkozók ajkán viszont hitvallássá is vált!

Figyelemreméltó, hogy a VI. századtól már a liturgikus imákban is gyakran közvetlenül szólítjuk meg Jézus Krisztust, mint az Atya Egyszülött Fiát. A bizánci egyházban is vannak olyan kánonok, amelyekben egészen túlsúlyba kerültek a Jézust segítségül hívó himnuszok és fohások.² Erre közvetlen bizonyítékok a mai nap liturgikus imái, vagy akár a holnapicé, a tékozló fiú vasárnapjának énekei: „Egész életemet hanyagul töltöttem

1 Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmus* 2667.

2 Ilyenek például a húsvéti időszak kánonjai, amelyek többnyire a föltámadott és megdicsőült Krisztushoz szólnak. Ilyenek a szent liturgián belül az „Istennek egyszülött Fia” himnusz és például az evangélium előtti (Gyűjtsd föl szívünkben...) illetve az adományok átvitele előtt csöndben elvégzett papi ima: „Senki sem méltó...”, továbbá az áldozás előtti utolsó papi imák. Az I. és a IX. imaóra végén szintén Krisztushoz imádkozik a görög pap és a közösség, s minden más szertartásban is hozzá intézi a „Ki minden időben...” kezdetű imát. Az alkonyati zsolozsmából főként a 3–4. századi „Enyhe világossága...” kezdetű ének tanúsítja a Jézus Krisztus iránti vallásos tisztelet ősiségét, továbbá a doxológiából a „mindennap áldunk téged és dicsérjük nevedet...” fohász. Nem ritka az Úr imádságának Krisztusra vonatkoztatása sem. De S. Salaville: *Un office grec du „très doux Jésus” antérieur au „jubilus” de saint Bernard. Revue d’Ascétique et de mystique* 25 (1949), 246–259. kiadásából ismeretes olyan bizánci szertartás (talán még az első ezredforduló előtti évszázadból), amely elejétől végig az „édes Jézushoz” szól.

[...] Jézus Isten! De megtérésemkor, mint a tékozló fiút, fogadj vissza engem!” Nagyböjt közepén aztán így fogalmazódik meg ez: „Tékozlóként a gonoszság vidékére költöztem, s gonoszul elszórtam a gazdagságot, melyet te adtál nekem, irgalmas Atyám, s most a jótettek hiányától sorvadok, mivel a kegyelemből kivetkőzve engedetlenségem szégyenébe öltözködtem. Ezért így kiáltok hozzád: Vétkeztem! – Ismerem azonban jóságodat. Könyörtelen Krisztusom, fogadj be engem szolgálid közé!” Meglepő ezekben a szövegekben a megszólítás: hogy éppen *Krisztustól kérjük a visszafogadást az atyai házba*. „Hittel menekülök irgalmadhoz, üdvözítő Krisztusom; fogadj magadhoz, mint hajdan a tékozló fiút” – kezdődik nagyböjt második vasárnapjának kánonja. A bizánci egyház liturgiájában sokszor valóban maga az Üdvözítő állítja elénk a megbocsátó apa képét. Azét, aki a hosszú útról hazatért fia felé két kézzel pazarolja szeretetét, aki elébe fut a tékozló fiának, s végül a legféltettebb kincseivel is elhalmozza: „Egyedül te ellened vétettem, én szerencsétlen; egyedül csak a te jóságos természetedet haragítottam meg, Isten Igéje! Hozzád térek újra, fogadj vissza, mert egyedül csak te vagy jóságos és irgalmas.” Vagy a tékozló fiú vasárnapjának tömör megfogalmazása szerint: „Te, Krisztusom, fogadj vissza engem, miként a tékozló fiúval tetted!”

Végeláthatatlanul hosszú a sor, amely arról tanúskodik, hogy a bizánci és a kopt, sőt sok más egyházban is nemcsak szabad, hanem szükséges is rendszeresen imádkozni Jézus Krisztushoz, mint minden ember Üdvözítőjéhez.

Az első század fordulóján Antiokhiai Szent Ignác püspök-vértanú gyakran imádkozott Jézushoz. Erről tanúskodnak levelei is. A római keresztényeket például megkéri arra, hogy imádkozzanak érte Krisztushoz: „Kérleljétek Krisztust érettem!” (4,2).

Az ókeresztény kor legsajátosabb imáit közvetlenül Jézus Krisztushoz intézte, amint erről ifjabb Pliniusnak Traianus császárhoz intézett levele is tanúskodik: Krisztusnak mint Istennek himnuszt énekelnek.³

Az alexandriai katekéta, Kelemen *A pedagógus* című művének III. kötetében csodaszép imát intézett a legelső és legigazibb Pedagógushoz: „Légy irgalmas, (isteni) nevelőnk, a te szolgálidhoz – Atyánk, Izrael szekere, Fiú és Atya, kettő és egy, Urunk, s add meg, hogy tanításodat követve Képed hasonlóságát is betölthessük...!”⁴ Az Atyának és a Fiúnak az összekeverése azonban a gnosztikusoknál és a római modalistáknál olyan programszerű lett, hogy ez érthetővé teszi a következő nagy alexandriai katekétának, Órigenésznek a negatív reakcióját. Ő is érez ugyan magában „valami ellenállhatatlan igényt arra, hogy állandóan Jézusra hivatkozzon”,⁵ és rendkívül nagy szeretettel beszél róla szinte minden művében, de *Az imádságról* írt

3 „*Carmen Christo dicere quasi deo secum invicem*” (X, 96)

4 III, 12,101,1.

5 F. Bertrand: *Mystique de Jésus chez Origène*. Párizs, 1951, 143.

könyvében komoly érveket sorol fel a Jézushoz intézett imádsággal szemben: (1) aki helyesen akar imádkozni, az nem imádkozhat olyan személyhez, aki maga is imádkozott (15,2); (2) sőt még ahhoz sem, akit az Atya főpapunkká és szószólónkká tett, (3) illetve aki bennünket testvéreinek nevezett. A Hérakleidésszel folytatott párbeszédben viszont⁶ a vitapartnernek így felel: „Csakis olyan imát szabad följánlani (*proszphora*), amelyet a Fiú közvetítésével intézünk az Atyához, tehát ami Istentől jut el Istenhez.” J. A. Jungmann szerint ezek az alapelvek a liturgikus és közösségi imádságra vonatkoznak.⁷

Az Atya és a Fiú közötti éles megkülönböztetés ugyanis az arianizmus számára készítette elő a talajt. Mert ha a Fiúra nem vonatkoztatható ugyanaz az imádás, mint az Atyára, akkor ebből Áriusz és követői érvet kovácsolnak arra, hogy az Igét, illetve a Fiút alárendeljék „az Istennek”. Bátran idézhették Órigenésznek azokat a fejtegetéseit, amelyek szerint az Ige (Logosz) valamiféle közvetítő lény az Atya-Isten és az első (még nem anyagi) teremtés között.

Ezzel az egyre elterjedtebb véleménnyel fordultak szembe a korabeli nagy görög egyházatyák, mindenekelőtt Athanasziosz, aki már legelső körleveleiben is úgy említette Jézus Krisztust, mint aki „Urunk és Üdvözítőnk és Istenünk, [...] aki által az Atyaé a dicsőség és hatalom a Szentlélekben”⁸. 335-ben írt húsvéti levele végén már valószínűleg „a Fiúval együtt” dicsőítette az Atyát, mert őt „mindig Krisztus által imádjuk, aki által és akivel együtt övé a dicsőség és hatalom a Szentlélek által.” 356-ban egy szerzetesnek írt levelében úgy szól Jézusról, mint aki „a mi Urunk, akivel az Atyának dicsőség és hatalom a Szentlélekkel együtt”⁹. Ugyanekkor kezdi megírni Antal remete életrajzát, akiről rögtön följegyzi, hogy a vallásos élet akkori példaképeit végiglátogató fiatalember „volt, akinek a szelídségét, s volt, akinek a türelmét figyelte meg: de mindegyiküknél egyaránt a *Krisztus iránti vallásos tiszteletet* és az egymás iránti szeretetet jegyezte meg magának”¹⁰.

6 Ennek a századunk közepén a túrai tekercsek között fölfedezett iratnak a második része egy közvetlenül 250 előtt lefolyt zsinat anyagát rögzíti.

7 J. A. Jungmann: *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster, 1925, 140.

8 PG 25,593. Ebből hamarosan „az egyszülött Fiú” szerepét kiemelő liturgikus formula lett, amely a húsvéti leveleken kívül például a Szerapion-féle egyiptomi *Eukbologion*ban maradt ránk.

9 PG 26, 676.

10 4. fejezet (a Migne PG 26 kötet kiadása alapján). Aztán a kipróbált aszkéta tanításában is Krisztus tisztelete és szeretete kerül a középpontba: „S ehhez mindenkinek azt tette még hozzá, hogy a világon semmit se becsüljenek többre Krisztus szereteténél” (14. fejezet)

A Jézus-ima körüli vita teológiai háttere

Az egyiptomi Fehér-kolostor 5. századi archimandritájának, Senuténak nemrég fölfedezett „katekézise bizonyos apokrif szövegek ellen”¹¹ rámutat a Jézus-ima körül folyó viták 5. század eleji hátterére.

Senute botránkozva idézi a szerzetesek között is széltében-hosszában terjesztett eretnek iratok szólamait, többek között az egyik ilyen „apokrifon” felhőborító címét: „Jézusnak, Isten Fiának (angyalok nemzedékének) evangéliuma, akit angyalok nemzettek”. A gnosztikus könyv címében felismerhető angyal-krisztológiát a szerzetes-elöljáró az újszövetségi Szentírás kánonja és a Nagy „Athanasziosz atya” tekintélyes írásai alapján utasítja vissza. Akik Krisztust angyaloktól származtatják, azok eretnek téveszméket követnek. A Fehér-kolostor 5. századi archimandritája már dogmatikai alapon is elszántan védelmezi a Jézushoz intézett ima létjogosultságát. Itt mindenesetre már a Jézus-ima teológiai megalapozásáról olvashatunk:

„Áldott légy te, Istenünk, és a te egyszülött Fiad, akinek neve egy és ugyanaz a tieddel annak az ajkán, aki szembeszáll mindazokkal, akik ezt az új istentelenséget [...] támogatják. Az ő gazdagsága és reménysége ez:

(A házba) belépve (ezt mondani): Istenem,

s azt elhagyva: Jézusom,

lenyugváskor: Istenem,

fölkeléskor: Jézusom,

áldás közben: Istenem,

kérő imádságban: Jézusom!

S hogy ennél le ne ragadjak: világos, hogy amikor azt mondjuk: »Jézusom«, az egylényegű Szentháromságot nevezünk meg.”¹²

Az archimandrita teológiai elmélete szerint tehát Jézus nevének emlegetése már a Szentháromság megnevezését is jelenti.¹³ A végkövetkeztetés: „Világos tehát, hogy amikor azt mondjuk: »Jézusom«, az egylényegű Szentháromságot nevezünk meg, persze az Atyát mint Atyát, a Fiút mint Fiút, és a Szentlelket mint Szentlelket. S ne kutassunk még tovább ezek után!” Szerinte össze lehet kapcsolni Jézus nevének segítségül hívását az egész emberi élet minden gondjával-bajával és örömeivel:

11 A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi. *Harvard Theological Review* 75 (1982), 85–95.

12 A bécsi Nemzeti Könyvtár akkor még közreadatlan K 9206, 160. papiruszlapjának hozzátétele fordítását közölte A. Grillmeier: Das „Gebet zu Jesus” und das „Jesus-Gebet”. Eine neue Quelle zum »Jesus-Gebet« aus dem Weissen Kloster. In *After Chalcedon*. Leuven, 1975, 187–198. (ennek a szövegnek a fordítása a 195–197. oldalon található).

13 K 9206, 160. Senute számára ezt bizonyítja Mt 28,19 keresztelési/missziós parancsa, továbbá pedig Szent Pál mondatai a keresztségről (Róm 6,3; Gal 3,27) illetve ApCsel 8,16b.

„Keressz ezeknek a szavaknak az értelmét, és ezek lesznek majd ajkatokon és fiaitok ajkán: Ha ünnepeltek és örvendeztek, (mondjátok ezt): Jézusom! Ha gondban-bajban vagytok: Jézusom! Ha nevetnek a fiúk és leányok: Jézusom! Akik a vizet érintik: Jézusom! Akiknek barbárok elől kell menekülniük: Jézusom! Akik szörnyeteget vagy más szörnyűséget látnak: Jézusom! Akik fájdalommal kínlódnak vagy betegek: Jézusom! Akiket foglyul ejtettek: Jézusom! Akiket igazságtalanul ítélték el és jogtalanságot szenvednek: Jézusom! Egyedül csak Jézus neve legyen ajkukon, és ő az üdvösségük és életük: ő és Atyja! Hallgassátok csak Szent János apostolt: »Ő az igaz Isten és az örök élet« (1Jn 5,20b), és Tamás apostolt, aki ezt mondja: »En Uram és Istenem« (Jn 20,28). Ha tehát ő a te Urad és Istened, ugyan miért ne imádkoznál hozzá?»

A gyakran ismételt „fohász-ima” Jézushoz

Antal remete életrajzából derül ki, hogy az első szerzetesek az Egyiptomban mindenkit foglalkoztató démonokkal szemben is „Uramk Jézus Krisztus nevét” sűrűn hívták segítségül.¹⁴ Szent Antal egyik leghíresebb tanítványa, Makariosz a következő sokatmondó apoftegmát hagyta az utókorra *Az atyák mondásai* ábécés gyűjteményében: „Egyesek megkérdezték Makariosz atyát: »Hogyan kell imádkozni?« Az időse atya így szólt hozzájuk: »Nem kell a szavakat szaporítani, hanem tárjuk ki a kezünket és ezt mondjuk: Uram, ahogy akarod és ahogyan tudsz, könyörülj rajtam! Ha pedig (démoni) küzdelem támad: Uram, segíts rajtam! Ő pedig irgalmaz nekünk, hiszen tudja, hogy mire van szükségünk.«”¹⁵

Az apophtegmában nemcsak a hegyi beszédre való utalásokat, hanem a legkorábbi imádságok két fajtáját is egyszerre találjuk meg. A Mt 15,22.25 szakaszban a kánaáni asszony is ezekkel a szavakkal fordult Jézushoz: az „Uram, könyörülj rajtam!” azóta is a bűnbánat kifejezője, az „Uram, segíts rajtam!” pedig a segélykérő imának legklasszikusabb formája.¹⁶ Ehhez kapcsolódik a sivatagi atyáknál az ősi „orante” gesztus, a kitért karok sajátos testtartása.

Mindenesetre a Makariosz által adott válasz nem pontosan egyezik meg Jézusnak az evangéliumban¹⁷ ugyanerre a kérdésre adott válaszával. S ezt a

14 63. és 71. fejj.: PG 26, 933A; 944A.

15 *A szent öregek könyve. A szerzetesatyák mondásainak ábécé sorrendes gyűjteménye.* Ford. Baán István. Bizantológiai Intézeti Alapítvány, 2001, 205.

16 Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmus* 438, 448 és 2629–2631.

17 Lk 11,2–4 illetve a hegyi beszéd: Mt 6,7–12.

környékbeli szerzetesek is hamar észrevették. Ezzel kapcsolatos aggályukat tükrözi az a (140.) kérdés, amelyet gázai Barszanuphiosz kapott az egyik szerzetestől: „Hogyan kell imádkozni? Ahogy az Úr mondja: »Mi Atyánk«? Vagy ahogy a Szkétiben élt Makáriosz atya mondta: »Uram, ahogy akarod, könyörülj rajtam« [...] S akkor a Miatyánk csak a tökéleteseké lenne?» Válasz: A Miatyánk egyaránt elő van írva a tökéleteseknek és a bűnösöknek. Az pedig, hogy „ne vígy minket kísértésbe, de szabadíts meg a Gonosztól!”, egyenértékű a Makáriosz atya által javasolt imákkal, aki azt mondta: „*Könyörülj rajtam!*” illetve: „Segíts rajtam!”

A Barszanuphiosszal együtt Gázában remetéskedő János „proféta” következő (143.) levelében a kánaáni asszony jól ismert evangéliumi szavai azonban félreérthetetlenül Jézus felé hangzottak el, s így például az etióp nyelven ránk maradt apoftegma már ebben a kibővített formában tartalmazza a sivatagi „Jézus-imát”: „Jézus, könyörülj rajtam; Jézus, segíts rajtam!”

Barszanuphiosz egyik leghíresebb tanítványának, Dorotheosznak írta elő a következő két fohász gyakori elimádkozását: „Jézus, segíts rajtam! – Uram, Jézus Krisztus, ments meg engem szégyenletes szenvedélyeimtől!” A kísértések idején pedig: „Uram, Jézus, védj meg engem, és segítsd meg gyarlóságomat!”¹⁸ Egyébként ő volt az, aki Gázában a két nagy öreg hagyományát igyekezett tovább ápolni monasztikus oktatásaiban (*Instructiones*). S egyik fiatal tanítványának (Doszitheosznak, akinek életrajzát is ő hagyta ránk) azt a tanácsot adta, hogy „folyton Istenre emlékezzen; továbbá azt hagyta meg neki, hogy mindig ezt mondja: »Uram, Jézus Krisztus, könyörülj rajtam!«, illetve időközben azt is, hogy »Isten Fia, segíts meg engem!« Ő pedig mindig ezt imádkozta.” Csak amikor már nagyon beteg lett, akkor engedte el neki ezt a szüntelenül gyakorolt ima-formát: „Akkor hát hagyj el az imát: csak emlékezz mindig Istenre, és tekintsd rá úgy, mint aki előtted van!”¹⁹

A Jézus-ima gyökerei tehát nemcsak az evangéliumi csodatörténetekig, hanem az Istenről való elmélkedés (illetve az egyházatyák nyelvén: „Istenre gondolás/emlékezés”²⁰) ősi eszméjéig vezetnek el. A Jézus-ima továbbfejlődésének szövegtanúit a *Szent Makáriosz erényei* című gyűjteményben, illetve a „Kellionok sivatagában” talált régészeti emlékek között kereshet-

18 268. és 255. levél (Barsanufio e Giovanni de Gaza: *Epistolario*. Roma, 1991, 297. és 283.) Vö. a hasonló fohászt tartalmazó 39. levél: „János testvérem, egyáltalán ne félj ezektől a kísértésektől, amelyek éppen a kipróbálásod véget érkeznék, hiszen nem szolgált ki nekik (nem hagy cserben) az Úr. Amikor tehát valamelyik ilyen (kísértés) megkönyékezik, ne kinlódj az okának a megállapításával, hanem kiáltsd Jézus nevét: *Jézus, segíts rajtam!*, és ő meghallgat. Hiszen közel van ő azokhoz, akik segítségül hívják”. (uo. 109.; *SC* 426, 240.)

19 Doszitheosz élete 10; *SC* 92, 138.

20 Vö. Nagy Szent Baszileiosz: Bővebben kifejtett szabályok 5: „Nagy gonddal kell megőrizni a szívünket, hogy soha el ne feledjünk Istenre gondolni. [...] Ha azon fáradozunk, hogy munkánkat pontosan az Isten akarata szerint végezzük el, akkor emlékezetünkkel Istenhez kell kötődnünk” (Nagy Szent Bazil: *Életrajzabályok* I, 56).

jük. A *Szent Makáriosz erényei* című későbbi kompiláció²¹ mindenekelőtt a Jézus neve iránti hallatlan nagy tiszteletet és vallásos szeretetet tükrözi például a következő apophtegmban. „Nagy Makáriosz mondta: »Figyelj csak töredelmes szívvel a mi Urunk Jézus Krisztus e nevére, ajkaidról való kiárasztására és magadhoz vonzására. És ne formáld meg őt külső megjelenés(é)ben értelmében, hanem az ő megszólítására figyelj: Uram Jézus, könyörülj rajtam! (Így) nehézség nélkül megláthatod istenségének nyugalját magadban; és ő kiűzi a benned lakó szenvedélyek sötétségét, s – Ádám paradicsomi tisztasága szerint – megtisztítja a belső embert. Ez az áldott név az, amit János evangélista úgy hívott: a világ világossága (Jn 8, 12), édesség, mellyel nem lehet betelni, s az élet igaz eledele (6,55; vö. 6,35)!«²²

Jézus szent nevét eszerint töredelmes szívvel és a juhokéhoz hasonló kérdéssel kellene újra meg újra „az élet igazi eledeleként” ismételni, és szinte a lélegzetünkhöz kapcsolva elmélkedni róla: „A hajó a szíved; örködj felette! A kötél az értelmed; kösd azt a mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz, ő a cövek, aki megragadja az összes árt és az ördögi hullámokat, amik a szentek ellen támadnak. Mert mi könnyebb, (mint) azt mondani a légzésnek megfelelően: »Uram Jézus, könyörülj rajtam; áldalak téged Uram Jézus!« Ha valaha is elcsüggednél az emberek és e világ csapásai miatt, mondd azt: »Uram Jézus segíts rajtam!«²³

„Ugyanaz a testvér újra csak megkérdezte őt: »Atyám, oktass ki arra, hogy mi is az édes és mi keserű!« (vö. Jak 3,11) Makáriosz atya ezt mondta neki: »Azt mondják a kisgyermekről, hogy ha az édesanyja ledobja őt a földre, egy édes dolgot ad a kezébe, hogy nyalogassa azt, és ne zargassa édesanyját. A zavart a bűnhöz és a gyönyörhöz hasonlítják. Az édes dolog pedig a mi Urunk Jézus Krisztus, az áldott név, az igazgyöngy. Meg van írva ugyanis a szent evangéliumban, hogy »hasonló a mennyek országa egy kereskedőhöz, aki drágaköveket keresett: miután talált egy nagyon értékes ékkövet, elment, és eladta, amije volt, és megvette azt!« (Mt 13,45–46). Ami az övé volt: szívének vágyai, melyeket maga mögött hagyott; és a drágakövet akarta, ami (pedig) a mi Urunk, Jézus Krisztus, »a királyok királya, s az uralkodók uralkodója!« (1Tim 6,15)«²⁴.

Ez a két rövid párbeszéd világosan rávilágít arra, hogy miért is hívták segítségül a sivatagban egyre sűrűbben Jézus szent nevét. S ez annyira általánossá vált, hogy még a kopt egyház hivatalos mindennapi zsolozsmájába is így került be a Jézusra, illetve szent nevére való utalás: „Szívem mélyéből

21 A mai kutatók szerint valószínűleg csak 8–10. századi gyűjteményről van szó, amelynek részei természetesen évszázadokkal korábbi apophtegmbákra vezethetők vissza.

22 E. Amélineau kopt szövegkiadásában az *Annales du Musée Guimet* 25. kötetének (a továbbiakban: AMG) 160. oldaláról fordította Parlagi Gáspár.

23 Uo. 160. és 161. oldaláról a kopt eredetiből fordította Parlagi Gáspár. Itt a lélegzetvételt valószínűleg még nem sajátos pszichoszomatikus technikát jelöl.

24 12. – AMG 132. oldaláról fordította Parlagi Gáspár.

kerestelek, Uram Jézus, segíts rajtam! Minden térd meghajlik jelenlétedben, Uram Jézus Krisztus, segíts rajtam!”²⁵

Phótikei Diadokhosz *Száz fejezetének*²⁶ középpontjában „az Úr Jézus” nevéől való szüntelen elmélkedés és ennek a szent névnek gyakori segítségül hívása áll. Véleménye szerint az emberi elmének leginkább Istennel érdemes foglalkoznia. Tehát „Jézusnak” kell átadnia magát teljesen, mivel ez felel meg leginkább a végtelenre ráhangolt természetének. „A Szentírás szerint ugyanis »senki sem mondhatja: Jézus az Úr, csak a Szentlélek által«. [...] ha szívünk heves buzgósága folytán elménk kitart ebben az elmélkedésben, ez a dicső és hön szeretett név kialakítja bennünk azt a készséget, hogy most már semmilyen akadályt nem ismerve szeressük az ő jóságát. Ez ugyanis az értékes igazgyöngy, amelyet érdemes minden vagyónunk árán megvenni, hogy így szert tehesünk a kimondhatatlan örömré.”²⁷

Bizonyára nem véletlen, hogy Evagriosz és a többi egyiptomi aszkéta gondolatai mellett rögtön kétszer is megjelent a drágagyöngy evangéliumi motívuma, amellyel az imént foglalkoztunk. Ezt a gondolatsort folytatja a Jézusra való emlékezésnek szentelt 61. fejezet: „Akkor aztán a lélek elnyeri azt a kegyelmet, amely vele együtt elmélkedik és kiáltja az »Úr Jézus« imát, ahogy az anya is tanítja és addig gyakorolja kisgyermekével az apa szót, amíg az akkora készségre nem tesz szert ennek kiejtésében, hogy a csecsemők minden gagyogása helyett most már – akár álmában is – érthetően szólítja meg az apját.” Ebben a fejezetben érdekes módon torkollik az „Úr Jézus”-hoz intézett szüntelen imádság a „Mi Atyánk” bibliai megszólításába, amely ezen a helyen elképzelhetően Krisztushoz szól.

Jézusról elmélkedő szerzetesek és a Jézus-ima indoklása

Jóannész Klimakoszt legtöbbször csak a *Paradicsomba vezető létra*²⁸ című művéről ismerik, és ennek alapján szokták „Létrás” Szent Jánosnak nevezni. Amikor 6 éve február 11-én XVI. Benedek pápa általános kihallgatásában Klimakosz Szent Jánosról tartott tanítást, külön is hangsúlyozta *A létra* imádságról szóló részét. „A nyugalom, a belső békesség állapota készíti fel a »hészükhasztát« az imádságra, amely János számára kétféle lehet: a »testi imádság« és »a szív imája«. Az első azé, akinek még a testtartás segítségére van szüksége: kezét kitárni, hangosan fohászcodni, mellét ver-

25 Ez a vasárnapi zsolozsma kezdete. A befejező vers pedig mindig így hangzik: „Amikor tehát imádságra gyűlünk össze, áldjuk Uram Jézus nevét. Igen, áldunk téged, Uram, Jézus, üdvözíts minket neved által, mert benned remélünk!”

26 Diadoque de Photicé: *Oeuvres spirituelles*. Paris 1966 (SC 5bis).

27 59 (SC 5, 119.).

28 Árkosy M. fordításában: *A létra*. Moreno Valley, 2001. A továbbiakban saját fordításban idézem.

ni, stb. (15,26; PG 88,900). A második önkéntelen, mert a lelki érzék fölébredésének a hatása, Isten ajándéka annak, aki a testi imádságot gyakorolja. János művében ennek elnevezése a Jézus-ima (»Jészu eukhé«) és egyedül Jézus nevének segítségül hívását jelenti, a lélegzetvételhez hasonló állandó segítségül hívást: »Jézusra emlékezz, valahányszor csak lélegzel, és akkor majd megtudod mi a nyugalom haszna!« (27/2,26; PG 88,1112), mármint a belső békességé (27/2,26; PG 88,1112). Végül az imádság egészen egyszerű lesz: a »Jézus« szó egyé válik lélegzetvételünkkel.”

Aztán így folytatja: „Ne igyekezz mondatot mondatra halmozni, nehogy a mondatok keresésével elszórakozzon az elméd! A vámos egyetlen mondata kiengesztelte Istent; egyetlen bizakodó mondás megmentette a gonosztevő latort. A sokmondatos ima sokszor megtéveszti és elernyeszti, az egymondatos többnyire összpontosítja az elmét.” (28, 9)

Az „egymondatos” (*monologisztosz*) ima alapelveit fejtették ki ezek az utóbbi idézetek. És az evangéliumi utalások alapján lassan nyilvánvalóvá válik ennek az „egy mondatnak” a tartalma is. A szent név megszólításához rögtön kapcsolódik „a vámos egyetlen mondata”, amelyre Diadokhosz püspöknél még aligha találhattunk utalást: „Isten légy irgalmas nekem, bűnösnek (vagy: hozzám, bűnöshöz)!” (Lk 18,13), illetve az a bizakodó mondás, amely megmentette a Golgotán megfeszített latort: „Jézus, emlékezzél meg rólam!” (Lk 23,42). A szószaporítást megtiltó első mondat pedig a hegyi beszéd (Mt 6,7) alapelvét eleveníti föl: „Ne szaporítsátok a szót, mint a pogányok, akik azt gondolják, hogy sok beszédükért nyernek meghallgatást!” Az imádságról szóló fejezet itt is számos hasonló és elrettentő példát sorol fel, ezek után azonban Klimakosz János is a Phótikei Diadokhosz által említett képet eleveníti föl: „Ne okoskodj imádságod megfogalmazásában: hiszen gyakran épp gyermeki lelkek egyszerű, együgyű gagyogása érintette meg mennyei Atyjukat!” (28,8)

A „Jézus-imához” kapcsolódik az a négy évtizede föltárt régészeti emlék, amely ugyanennek az imádságnak a használatáról és némelyek által nemegyszer bírált formájáról őrzött meg beszédes tanúságtételt. Az A. Guillaumont által „a kellionok sivatagában” 1965-ben föltárt és 1968-ban közreadott felirat a Krisztus-ikon felé fordulva imádkozó szerzetes lelki-ségét védi.²⁹ Az imádságra szolgáló helyiség végében egy kis fülkében hagyományos módon egy kereszt jelöli a keleti irányt, rajta azonban kivételes módon megfestették a megdicsőült Krisztust. A dicsfényel körülvett Krisztus-fej mellett a bizánci Pantokrátor-ábrázolásokról már jól ismert IC – XC monogram tanúskodik. Ebben az imateremben feliratok is igazolják, hogy a 7–8. században olyan szerzetesek imádkozhattak itt, akik már jól ismerték és folyamatosan végezték a Jézus-imát. Az idézett szövegtől mintegy két méterre ugyanis további rövid feliratok olvashatók „Jézus Krisztus,

29 A. Guillaumont: Une inscription copte sur la prière de Jésus. *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), 311–314.

megváltó Név” illetve „Uram Jézus Krisztus, segíts rajtam!” fohással.³⁰ Ezek és ehhez hasonló feliratok kézzelfogható bizonyágai a Jézus-ima jelentőségének ebben a kopt szerzetesi környezetben.

Ugyanakkor a hosszú felirat arról is tanúskodik, hogy ennek az imaformának voltak ellenzői is, és hogy e téren hasonló ellenzékkel számolhatunk, mint a Senute által oktatott szerzeteseknél. A fő ellenvetés az, hogy ha valaki folyamatosan az Úr Jézust hívja segítségül, akkor (már csak idő hiányában is) nyilván nem imádkozhat a Szentháromság másik két személyéhez, az Atyához, illetve a Szentlélekhez. A ma már olvashatatlan nevű atya válasza azon alapul, hogy a Szentháromság szétválaszthatatlan, és amikor a Fiút segítségül hívjuk, általa és vele együtt szükségképpen az Atyát is imádjuk és a Szentlelket is ugyanúgy segítségül hívjuk.³¹

Egészen a 7. századig nem a Jézushoz intézett szavak rögzített formája volt a lényeges, hanem a korábban idézett szerzők szellemében az Istenre, illetve Jézusra való emlékezés. Az „azt kiabáld: Úr Jézus!” szavak Phótiikei Diadokhosz szóhasználatához állnak a legközelebb.³² Az „akik Jézus nevében vannak, [...] akik az Ő nevében hisznek” kifejezések szentírási alapon teljes összhangban állnak ugyanezzel a már sokat idézett lelkiiséggel.³³

A második évezredben a „hészükhaszta” atyák figyelmüket a fohász-imákkal rögzíthető folytonos imádságra összpontosították, s azt Jézus nevéhez kapcsolták. Az ima formája az első ezredforduló táján még korántsem volt egységes, de a szentéletű atyákat ez nem különösebben érdekelte. Meg voltak győződve arról, hogy Jézus nevét azzal a kegyelemmel fejezzük ki, mely betölti a személyt, amennyiben ezt a szent Nevet hittel ejtjük ki. A hészükhaszta módszer, amely a „Jézus-imának” vagy „a szív imádságának” nevezett imádság igazi és sajátos metódusa, négy elemet foglal magá-

30 Részletes leírásuk: A. Guillaumont: *Une inscription copte* 321. Elemzésükhöz vö. E. Lanne: *La „Prière de Jésus” dans la tradition Égyptien. Témoignage des psaltes et des inscriptions*, 334–337.

31 Az érvelés Szent Maximosz Hitvallónak egy évszázaddal korábban talán épp szintén Észak-Afrikában megírt Miatyánk-kommentárjára emlékeztet, amely szerint ebben az imában az Atyával együtt az ő Nevét (vagyis a Fiút) és az ő Országát (vagyis a Szentlelket) is mindig segítségül hívjuk: „A Miatyánk imádságának említett szavai az Atyát, az Atyának a nevét és az Atya országát nyilvánítják ki, hogy aztán ilyen kezdéssel megtanuljuk az egységben élő Háromságot segítségül hívni és imádni. Hiszen Istennek, az Atyának az önmagában is létező Neve maga az egyszülött Fiú; s az Atya-Istennek az önmagában létező Országáa maga a Szentlélek. Mert amit itt Máté »országának« mond, azt másutt egy másik evangélista Szentléleknek nevezte: »Jöjjön el a te Szentleked és tisztíts meg minket«”.

32 A 61. fejezet eleje szerint „a lélek elnyeri azt a kegyelmet, amely vele együtt elmélkedik és kiáltja az »Úr Jézus« imát”, a 85. fejezet (SC 5 bis, 144.) szerint pedig „szüntelenül kell segítségül hívni az Úr Jézust”. A kopt szövegben a folytonosságra utaló szó az ugyanitt szereplő görög *apansztoosz* határozószónak felel meg.

33 1Jn 3,23 és 5,13 alapján a Név titokzatos erejébe vetett hitet fejezik ki, amely nem is csak a zsidó és keresztény vallásosságban, hanem még az iszlám *dikibr*-szövegeiben is mérvadó maradt.

ba: 1) a mondat, mely Jézus nevének és az ő irgalmának segítségével hívását tartalmazza (például a görögöknél így: „Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam!”); 2) ezen ismételtetés végrehajtása a belégzés és kilégzés ritmusát követve; 3) bizonyos megjegyzések a testhelyzetre vonatkozólag: például hogy egy alacsony zsámolyra ülünk, a fejet meghajtva; 4) az aszketikus élet együttese (nyugodt helyre való visszavonulás, hagyományos aszkézis, szent szövegek olvasása).

Sínai Szent Gergely szerint „a legbiztosabb ima a bensőséges Jézus-ima. Ez felemésztí a szenvedélyeket, mint a tűz a száraz töviseket. A léleknek örömet és gyönyört hoz, és nem enged balra vagy jobbra letérni, hanem egyedül az egyenes utat ismeri. Lelkében forrás zúg, amelyet az életadó Szentlélek tölt el.”³⁴

Az ima végzésének technikájáról a 14. századi hészükhaszta szent a következőket írja: „Ülj egy alacsony zsámolyra félig hajlott tartásban. Ebben a helyzetben engedd lélegzetedet mintegy szívedbe áramolni, és ott tartsd fogva. Mialatt fáradságosan görnyedve maradsz, a melledben, válladban és nyakadban lévő élénk fájdalmak ellenére is hívd lelkedben szünet nélkül az Urat: »Uram, Jézus Krisztus, irgalmazz nekem!«. Később, az erőltetett tartás és talán az időtartamból származó unalom miatt, fordítsd lelkedet az ima második felére: »Isten Fia, irgalmazz nekem!«. Az ima-hívást nem szabad az önmagával mindig azonos étel és a változatlan háromszoros név miatt megváltoztatnod, hiszen akik belőle táplálkoznak, éhezni fognak. Ismételd az ima-hívás második felét folyamatosan, és ügyelj arra, hogy türelmetlenségből ne változtasd helyzetedet, mert a fák, amelyeket túl gyakran átültetnek, nem vernek gyökeret. Urald a tüdő légzését úgy, hogy ne tetszé- se szerint lélegezz. A heves légzés, amely mint egy vihar vonul át a szí- ven, elhomályosítja a lelket, és nyugtalanítja a belsőt. Szétszórja és fogoly- ként kiszolgáltatja őt a feledékenységnek, vagy a legkülönbözőbb dolgokat engedi rajta végigvonulni, és érzékennyé teszi a tilosra. Ha érzed, hogy a gonosz ellenség bűnös gondolatai feltámadnak benned és fantáziaképeid sűrűsödnek, ne hagyj, hogy kihozzanak a sodrodból. Ha jó gondolataid jönnek, azoknak se tulajdoníts jelentőséget. Ameddig tudod, tartsd vissza a lélegzetedet, zárd keményen a szívedbe, és megszakítás nélkül imádkozd a Jézus-imát.”³⁵

Mindenesetre ennek az imának a gyakorlásához Sínai Szent Gergely szerint tapasztalt lelki vezetőre is szükség van. „Aki becsületesen fáradozik azon, hogy a tiszta imához eljusson, útját nyugalomban fogja járni, ha a belső megrendüléseit és nagy összeomlásait tapasztalt tanácsadó vezetése alá helyezi.”³⁶

34 *Kis Filokália. A szívbéli imádság könyve.* Filosz, Budapest 2004, 163.

35 Uo. 144–145.

36 Uo. 163.



A Jézus-ima és a keleti szerzetesség Imaélet a monostorban és azon kívül

Kocsis Fülöp metropolita

Ha itt, január vége felé föl is merült a farsang gondolata, szeretném világosság tenni mindenki előtt, hogy a rajtam lévő ruházat nem jelmez, amely jól illik ehhez a konferenciához vagy éppen ahhoz a szerepkörhöz, amelybe belecsöppentem. Inkább azt mondhatom, olyan, mint egy védőpajzs, amely nem enged kiesni a valóságos szerepemből, öltözék, amely engem is emlékeztet arra, hogy hová állított az Úristen. Azt is tapasztalom, hogy nem csak engem, de másokat is emlékeztet erre. Ezzel is számolnom kell, így aztán nem csak védő fegyverzet ez, hanem jó értelemben vett támadó – előre lépő eszköz is a küzdelemben. Erről szeretnék ma néhány szót szólni, legfőként a személyes tapasztalataim alapján. Így aztán valóban nem jelmezről van szó, hanem teljesen önmagamat vállalva, önmagamat adva szeretném e kevéskével gazdagítani e mai, egyébként igen értékesnek ígérkező konferenciát.

A reverenda védő szerepéről hadd mondjak el egy kis történetet, amelyet a kispapok csak azért nem szeretnek, mert rektor úr minden esztendő végén mint új viccet mondott el, s persze, mindig illet ugyanúgy kacagni is rajta. Meg is tették engedelmesen. Szóval, a történet egy szerzetesről szól, aki nagyon jóban van az állatokkal, egy krokodilt pedig minden nap meg is etet. Mindig kimegy a folyóra és enni ad a krokodilnak, így aztán a vadállat már várja, hogy mikor jön az ő gondozója. Egyik alkalommal aztán, talán, mert nem volt ideje vagy más ok miatt nem vette föl a szerzetesi ruháját, és úgy ment oda a krokodilhoz. Mivel azonban az nem ismerte föl a barátját, nyomban bekapta. Tanulság: így jár az a kispap, aki nem hordja a reverendáját a nyári időszakban, amikor mindenféle fenevadak, kísértések vadállatai veszik körül. Ez a kis történet nem csak a kispapokat hivatott riogatni a nyári veszedelmektől, de fontos tanulságul szolgálhat minden egyházi embernek, kivált a szerzetesnek, hogy az öltözékében, de teljes emberi magatartásában is fölismerhető kell, hogy legyen, hogy ő az Isten embere.

Már Cassianus ír arról, hogy a szerzetesi öltözék egyes darabjai mit jelentenek, mire készítének föl, mitől védenek meg. Erre a fegyverzetre tehát valóban szükség van! Aki az Istent követni akarja, annak föl kell készülnie a küzdelemre. Hiszen nem csak a kispapokat nyáron, hanem minden egyes keresztény embert el akar nyelni az ellenség. „*Az ördög mint ordító*

oroszlán körbe jár, és lesi, hogy kit nyeljen el” – figyelmeztet a veszélyre Szent Péter apostol (1Pét 5,8). Ezzel szembesülnünk kell, tudnunk kell, hogy a sátán egy pillanatra sem szunnyad, és nem hagyja abba mesterkedését, amely arra irányul, hogy Isten gyermekeit eltávolítsa mennyei Atyjuktól. Azért vesz rá a kísértésre, a bűnre, hogy aztán ennek eredményeképpen eltávolítson az egyetlen menedéktől, Istentől. Különösebben nem érdeke a gonosznak, hogy ilyen vagy olyan formában bűnököt kövessünk el. Őt az érdekli, ami utána következik. Hogy, amikor megbotlik az ember, földre esik, akkor utána ne keljen föl, hanem kétségbeesésében maradjon is ott, maradjon távol az Istentől, szégyene vagy tudatlansága miatt ne merjen visszatérni Hozzá. A küzdő ember pedig, aki botladozik, és érzi a maga tehetetlenségét, gyöngeségét ezekben a küzdelmekben egyre inkább megérzi minden egyes botlás, minden egyes kudarc után, hogy ő egymaga nem bírja fölvenni a harcot, ő egyedül kevés ahhoz, hogy le tudja győzni ezt az ármánykodó, soha nem fáradó ellenséget. Az egyik atyától megkérdezték: „Mit csináltok ti ott, a monostorban?” Így felelt: „Elesünk meg fölkelünk, elesünk meg fölkelünk. Ezzel telik az életünk”.

Nagyon általános és igen keserű tapasztalat, hogy az első mozzanat, vagyis a bukás, ha nem is törvényszerű, de szinte elkerülhetetlen. A másik viszont, a felállás hihetetlen erőfeszítéseket igényel. Ám éppen ez az emberi hozzáadás az, amit vár tőlünk az Úr. Erre szólít az Isten végtelen kegyelme, kimeríthetetlen szeretete: Ő újra és újra megbocsát. A tékozló fiú atyja mutatja jól ezt a képet, aki távolról lesi és várja, hogy mikor tér vissza a fia a bűnbánatával. Állandóan kitárt karral fordul felénk az Isten, és várja a bűnbánó ember fölkelését és hazatérését.

A szerzetesi ruházat, a monostor, a monostori élet egésze tehát védelmet nyújt, erőt ad ezekben a küzdelmekben. Szent Bazil egyenesen kórházhoz hasonlítja a szerzetesi közösséget, mely összegyűjti a betegeket, a gyöngéket. Ott vannak azok, akik esetleg nem elég erősek ahhoz, hogy kint, a világban vívják meg ezt a küzdelmet. A szerzetesi közösség, a közös imádság, a szabályzat megvédi őket, és erőt ad nekik mindehhez. Valóban, úgy épül föl az egész szerzetesélet, annak minden eleme, hogy segítse az embert ebben a küzdelemben.

Hasonló megközelítésben azt mondhatjuk, olyan ez, mint egy vár, ahová érdemes bemenedülni, mert akik ott vannak, azok védelmet és az élethez szükséges teljes ellátást kapnak.

Amíg az ember a váron kívül van, addig úgy tekint oda, hogy milyen jó volna oda bekerülni, hogy ne kelljen a külső ellenséggel viaskodni. Amikor aztán belép, ott szembesülnie kell azzal, hogy bár jelentős védelmet kap, ám az ellenfél, az ördög, az bizony a monostoron belül sem alszik. Rá kell jönnünk, hogy a monostoron belüli élet védett környezet ugyan, de az ott lakó szerzetesnek valami miatt még nagyobb küzdelmeket kell kiállnia.

Egy másik kedves kép az egyiptomi szerzetesi életből azt meséli el, ahogyan a remete a sivatagi magányában küzd az imádsággal és mindenféle

kísértéssel: az ördögök húzzák, nyúzzák, tépik a szakállát, rángatják, rugdossák, marják – el akarják téríteni a figyelmét az imádságtól és az Istenről. A szerzetes mindeközben küzd, nem hagyja magát, kitart, és nem engedi tekintetét elfordítani az Úrtól. A kép másik oldalán viszont, a sivatag szélén egy csenevész kis ördögöcskét látunk a városkapunál, aki hanyatt fekvé egy fűszálat forgat a szájában. Miért? Mert, azt mondja, hogy a nagyvárosban különösebben neki nincsen dolga, az emberek ott úgyis elvégzik azt, ami az ő feladata lett volna.

Tehát, aki belép a monostorba, aki vállalja az Isten szolgálatát, annak föl kell vértéznie magát, föl kell készülnie a még nagyobb küzdelemre. Persze jó, ha tudjuk, hogy ez nemcsak a szerzetesi élet keretein belül érvényes. Minél beljebb kerül valaki, minél előrébb jut a lelkiéletben, minél nagyobb készséggel áll az Isten rendelkezésére, hogy Isten útján járjon, annál jobban támadni fogja a lelki ellenség.

A keresztség szertartása a bizánci rítusban tele van a küzdelmekre utaló kifejezésekkel, arra vonatkozó könyörgésekkel, hogy ebben a kemény küzdelemben „az Isten újonnan megjelölt harcosa” ki tudjon tartani és el ne lankadjon, el ne bukjon. Tehát, nyilvánvalóan nem csak a szerzetesre várnak a nagy küzdelmek, hanem minden keresztényre, akik az Isten szolgálatát vállalja.

Nem véletlenül utal erre konferenciánk alcíme is: „Jézus-ima a monostoron belül és azon kívül”, hiszen a Jézus-ima nem csupán a szerzetesek privilégiuma, nem csak a monostoron belül lehet azt imádkozni. Ma azt tapasztaljuk, hogy egyfajta lelki mozgalomként egyre szélesebb körben terjed, és a mai világunkban jó divattá lett a Jézus-ima. Egyre több embert látni, akik a kezükön hordják a csotkit, egymást megajándékozzák a komboszkionnal, ezzel a keleti olvasóval. Talán joggal remélhetjük, hogy ez a jelenség a Jézus ima használatát is terjeszti. Hála Istennek! Fölötte érdekes, hogy miközben az emberek – főként az európai kultúrában – egyre jobban eltávolodnak Istentől, a másik oldalról egyre nagyobb az éhség arra, hogy tiszta Isten-kapcsolat épüljön ki az emberi szívekben. Erre jogos és hiteles válasz – a sok egyéb szép, Szentlélektől indított mozgalom mellett –, hogy egyre nagyobb az érdeklődés a Jézus-ima iránt, s lám, ma a Sapientia egyetemen erről tartunk konferenciát.

Az ima és a lelkiélet, tehát, küzdelem, amellyel szemben a szerzetesnek, a kereszténynek föl kell vértéznie magát. Ne csodálkozzunk ezen a harcias szóhasználaton! Maga Szent Pál is beszél a keresztény fegyverzetéről: „Öltésétek föl az Isten fegyverzetét, hogy a sátán cselvetéseinek ellenállhassatok!” (Ef 6,11). Erre kicsit később még visszatérünk.

Előbb nézzünk az Ószövetségből egy stratégiai példát. Ott könnyű is találni, hiszen Izrael népének története tele van harcokkal, háborúkkal, vérontással. Ám ezek nem kihagyandó részek, amellyel a jámbor keresztény úgysem tud mit kezdeni. Az ott található harci leírások jól használhatók a lelkiélet küzdelmeiben, s ezt alaposan ki is használták az első századok

lelki írói. Nyomdokaikba lépve nézzük meg közelebről Saul fia, Jonatán és a filiszteusok találkozását! Sámuel 1. könyve 14. fejezetében találjuk annak leírását, hogy amikor Saul nagy támadásra készül a filiszteusok ellen, a fia, Jonatán a fegyverhordozójával elválik a csapatától és egyedül megtámadja az előőrsöt.

„A szorosnak, amelyen Jonatánnak át kellett kelnie, hogy a filiszteusok előőrséig eljusson, az egyik végénél is volt egy sziklacsúcs és a másik végénél is volt egy sziklacsúcs. Az egyiket Bócécnak hívták a másikat Szennének. Az egyik szikla az északi oldalon állt, Mikással átellenben, a másik a déli oldalon, Gebával szemben. Jonatán így szólt fegyverhordozójához: Gyere, menjünk át ezeknek a körülmételetleneknek az előőrséig! Hátha tesz valamit értünk az Úr, hiszen nincs semmi akadálya annak, hogy az Úr győzelmet adjon, akár sokan vagyunk akár kevesen. Fegyverhordozója azt felelte: Tegy úgy, amint a kedved tartja, ami engem illet az én szívem olyan, mint a Te szíved. Jonatán így folytatta, menjünk hát oda azokhoz az emberekhez és mutatkozzunk előttük. Ha, aztán odaszólnak: Várjatok, míg odamegyünk, akkor megállunk a behyünkön és nem megyünk át hozzájuk, ha azonban azt mondják, gyertek le hozzáunk, akkor lemegyünk, mert az Úr kezünkbe adja őket. Ez lesz nekünk a jel.” (1Sám 14,4-14).

Mint hogy aztán nem a filiszteusok indulnak, hanem őket hívták át – nyilván szívesebben maradnak saját területükön – Jonatán és a társa bátran át is kelnek. Ezt a bátorságukat aztán, vagy inkább bátor ráhagyatkozásukat meg is jutalmazza az Úr, és legyőzik azt a csapatot, noha mindössze ketten rontottak rájuk: *„hiszen nincs semmi akadálya annak, hogy az Úr győzelmet adjon, akár sokan vagyunk akár kevesen.”* Ezt az előre átkelő stratégiát több helyen is megtaláljuk Józsué könyvében, a Bírák könyvében, a Királyok könyvében, amelyek a Szent Föld meghódítására vagy megtartására irányuló harcokról számolnak be. Ha valaki nem jól olvassa a Bibliát, bele is fáradhat a vérengzésekbe, melyeket a zsidók rendeztek, amikor kaszabolták az ellenséget, sorra támadták meg a békés vagy kevésbé békés településeket. Ha azonban lelki értelemben közelítjük meg ezeket a bibliai történeteket, miként a lelki írók tették, akkor hasznos lelki-stratégiai tanácsokat olvashatunk ki a szent könyvekből. Főként a jeles személyeket érdemes szemünk elé tárni, Józsuét, Gedeont, Dávidot és társaikat, akiknek egyik legfőbb jellemzőjük az volt, hogy bátorságukat az Úrból merítették. Bár érezték a maguk gyöngeségét, mégis, az Istenre figyelve nem csak védekeztek, hanem előre mentek a harcban. Mint Jonatán, aki átment az egyik szikláról a másikra, nem várta meg az ellenséget, hanem elébe ment, s így tudta legyőzni őket. Tetteit, döntéseit velejéig átjárja annak bizonyossága, hogy *„nincs semmi akadálya annak, hogy az Úr győzelmet adjon, akár sokan vagyunk akár kevesen.”*

Hadd hozzak elő még egy szentírási szakaszt, Elizeus halálának a történetét. A 2. Királyok könyvének 13. fejezete mondja el: *”Elizeust utol érte az a betegsége, amelybe bele kellett halnia. Izrael királya Joás elment hozzá és sírt, föléje hajolva. Azt mondta: „Atyám, atyám! Izrael kocsija és fogata!” Elizeus így szólt hozzá: „Hozz íjat és nyilat!” S ő vitt neki íjat és nyilat. Erre azt mondta a királynak: „Tedd kezedet az íjra!” Az rátette kezét, Elizeus meg a maga kezét a király kezére*

tette. Aztán így szólt: „Nyisd ki az ablakot kelet felé!” Kinyitotta. Most Elizeus azt mondta: „Lőj!” És ő lőtt. Erre elkiáltotta magát: „Az Úr győzelmes nyíla, győzelmi nyíl Arám ellen! Afeknél megvered Arámot, teljesen megsemmisíted!” Aztán így szólt: „Fogd a nyilat!” Kezébe vette. Majd azt mondta a királynak: „Üss vele a földre!” Háromszor ráütött, aztán abbahagyta. Isten embere ezért megharagudott és így szólt: „Ötször vagy hatszor kellett volna ráütnöd, akkor a megsemmisülésig legyőzted volna Arámot, de így csak háromszor vered meg!” (2Kir 13,14-19).

Joás király hamarabb abbahagyta az értelmetlennek tűnő cselekedetet, mint a próféta gondolta. Honnan is sejthette volna szegény király, hogy hányszor kell a földre ütni. Hisz az új nem arra való, hogy a földet ütögessék vele. Háromszor ráütött, gondolta, elég. Elizeus azonban azt remélte, hogy Joás tudja a dolgát, s hogy nem áll meg a mindössze háromszori földre ütésnél. Hiányolta Joás kitartását, elszántságát, azt a tudását, hogy nem szabad megállni a három csapásnál.

A Biblia fölkészít a lelki küzdelemre, feltüzel bennünket arra, hogy ne féljük a harctól, hogy rontsunk rá az ellenségre, vegyük fel a küzdelmet. Szent Pálra, bizony, jellemző volt ez az elszánt harciasság. Nem véletlenül fogalmaz így: „Öltsétek föl az Isten teljes fegyverzetét, hogy a gonosz napon ellenállhassatok és mindent legyőzve megtarthassátok állásaitokat. Így készüljétek föl: csatoljátok derekatokra az igazság övét, öltsétek magatokra a megigazulás páncélját, sarunak meg a készséget viseljétek a békeesség evangéliumának hirdetésére, mindebből fogjátok a hit pajzsát, ezzel elháríthatjátok a gonosz minden tüzes nyilat, tegyétek föl az üdvösség sisakját, ragadjátok meg a lélek kardját, vagyis az Isten szarát.” (Ef 6,13-17).

Erdemes volna az itt felsorolt – támadó és védő – fegyvereket mind kézbe venni, megforgatni, megvizsgálni, hogy mi mire való. Ezeknek, egyébként, csaknem mindegyike megfelel a szerzetesi öltözet egy-egy darabjának, s mindegyiknek megvan a maga szimbolikája és értelme. De megint azt mondhatjuk, nem csak a szerzetesek kapják meg ezt a vértzetet. Minden kereszténynek meg kell tanulnia, hogyan bánjon velük, s ha kell, tudjon védekezni, ha kell, tudjon támadni is. Nem csak védekeznünk kell, s főként nem szabad félünk az ellenségtől. Az támad rá az ellenségre, az megy át az ellenség területére, az lépi át a demarkációs vonalat, aki nem fél, aki tudja, de legalábbis bízik abban, hogy ő fog győzni. Erre a bátorságra van szükség. Mert ha csupán csak védekezésre törekszem, nehogy megtámadjanak, vagy ha megtámadnak, akkor valami pajzsot fel tudjak magam elé tartani, hogy ne érjen el az ellenség nyíla, akkor remélhetőleg megvéd az Úr Istennek a kegyelme és a szeretete – de az Úr többet vár! Azt várja, hogy menjek át a másik sziklára, hogy keljek át a folyón, menjek át előre, és úgy győzzem le az ellenséget.

A szerzetesi élet így is tekinthető, hogy föllép arra a porondra, belép abba a küzdőtérbe, ahol sokkal nagyobb harcok várnak rá. Szent Antal és az ő kortársai korában ez még szemléletesebb volt, mert kimentek a pusztába, nem azért, hogy ne találkozzanak emberekkel, hanem mert az akkori elképzelés szerint a pusztá a gonosznak, a fenevadaknak a lakóhelye volt.

Isten harcosa vállalja ezeket a küzdelmeket. Épp azért megy ki, hogy ott szálljon szembe a gonosszal. A szerzetesi életben tehát mindaz, ami segít ebben a lelki életben, nem csak védelmet nyújt, hanem bátorságra serkent, eszközöket ad az ember kezébe, hogy Isten választott harcosa ne féljen ettől a küzdelemtől.

Még egy szemléletes kép, ezúttal a görög mitológiából. Héraklész elindul, hogy megszerezze Héra kertjéből az aranyalmákat Eurésztheusznak. Útközben meg kellett küzdenie Gaia földanya egyik fiával, egy gigással. Azért tűnt reménytelennek a küzdelem, mert bár Héraklész rettenetes erőtű volt, a gigász mindannyiszor újra erőt merített, amikor megérintette a földet. Ezt a hős észrevette, és harcmódort változtatott. Nem a földre teperte a gigászt, hanem fölemelte a földről és a levegőben fojtotta meg.

A szerzetes is gigász, aki azért legyőzhetetlen, mert újra és újra erőt tud meríteni. Honnan? Mi az a föld, amelynek érintése egyszeriben erőforrás számára? Kínálkozik a válasz: a monostor, a szerzetesi élet, amely védelmet egyszersmind erőt is ad. Ám mégsem ennyire egyszerű a dolog. A szerzetesi közeg nem magától adja a védelmet és az erőt. Azzal, hogy valaki szerzetesi ruhát ölt, belép a rendbe, még nem kínálkozik számára automatikusan ez a csodás forrás. Fájdalmas tapasztalatok szólnak arról, hogy ebből a védett közegekből is vannak, akik kilépnek, elmenekülnek – alighanem saját maguk elől.

A legyőzhetetlen védelem, az ellenállhatatlan erő nem más, mint éppen az, hogy padlót fog a küzdő, és mégis föláll. A keresztény élet legfőbb ereje éppen az, hogy mindig fölállhatunk. A tudat, hogy akárhányszor elesem, Isten mindig visszafogad. Bármily meglepő, éppen ez az előrelépő, a támadó stratégia, amely az Isten kegyelme által válik hatékonná. Nem csupán a békés tudat, hogy a megbocsátó szeretet mindent megenged. Ez még önmagában akár a renyhességét is növelhetné: „nem baj, ha vétkezem, Isten úgyis megbocsát”. Isten végtelen irgalmának fölismerése épp az ellenkezőjét váltja ki: „Ha Te ennyire szeretsz engem, akkor én is annyira szeretlek téged, hogy óvakodom minden eltávolodástól.” Éppen ebből a megtapasztalt bűnbocsátó szeretetből meríti az erőt, hogy igenis előre megy és küzdeni fog.

Szóljunk azonban arról is, mi történik akkor, hogyha a szerzetesnek el kell hagynia a monostort?

Ismert kép az, hogy a szerzetes úgy él a monostorban, mint hal a vízben, de hogyha el kell jönni a monostorból, akkor meg olyan, mint a partra vetett hal. Tehát, ha olyan helyzetbe kerül a szerzetes, hogy el kell hagynia a monostort, mert másutt kap feladatot vagy történetesen kinevezték püspöknek, akkor föl kell vértéznie magát, hogy az a közeg, amely addig nem csak megvédte, hanem erőt is adott neki, egyszer csak eltűnik körülötte. Mintegy kiürésítve, megfosztva ettől az erőtől, hogyan tudja megélni a fokozott igénnyel jelentkező istenkövető életet? Mert abban azért lehet reménykedni, hogy püspök is megőrizheti az istenkövető életet.

Maga az egyházjog is segítséget nyújt – legalábbis bizonyos mértékben – ezen a téren. Világos iránymutatást ad, mi a teendő, ha monasztikus szerzetesnek el kell hagynia a monostort. Kötve marad fogadalmi által és fogadalomtételének egyéb kötelezettségei, amelyek összeegyeztethetők az állapotával, továbbra is kötelezik (491. kán.). Tehát, továbbra is szerzetesi módon él, de megmarad az a szabadsága, hogy felelős és átgondolt döntés alapján maga határozza meg, hogy mi az, amit meg tud tartani és mi az, amit nem. A püspökké vált szerzetes tehát hasonlít a világban élő emberhez, vagy helyesebb úgy fogalmazni, hogy sorsközösséget vállal vele, hiszen neki is föl kell vértéznie magát a napi küzdelmekre. De még alaposabban, hiszen megszűnt számára a védelmet és erőt adó vár, de a sokkal nagyobb támadások sem hagyják el. Az új körülmények között továbbra is tépázzák a lelki ellenségek, ugyanakkor a nagyváros egyéb támadásai is megmaradnak.

Ilyen körülmények között kell tehát végeznie azokat a feladatokat, melyeket az Úr Isten rábíz. Masszív tapasztalata van már arról, hogy ezt lelkesedésből, elszántságból, akaraterebből képtelenség megvalósítani, hiszen már a szerzetesi védett közegben is egyre jobban szembesült saját gyöngeségeivel.

Mi ad neki erőt? Végül is ugyanaz, mint a monostoron belül: a gyöngeségben megtapasztalt erő, melynek egyetlen, de kimeríthetetlen forrása a mindig megbocsátó szeretet! A leteperni akaró ellenséges erővel szemben az a támadó stratégia, hogy éppen az elbukás nyomán ragadja magához a még nagyobb erőt. Ha elesett is, fölkel, mert tudja, hogy fölkelhet. Az állandó bűnbánatban élő ember magatartása ez, aki nem mentegetőzik, aki újra és újra belátja, ha elbukott, de éppen annyiszor föl is kiált segítségért, mert azt is tudja, hogy meghallgatást nyer. Ennek hiteles kifejeződése a Jézus-ima. Számtalanszor, szakadatlan ismételtetéssel elhangzó – vagy éppen nem is hangzó – kiáltás, mely az irgalmas Istent hívja segítségül: **Uram, Jézus! Könyörülj rajtam!** Nem rémületből születő kétségbeesés, tehetetlen elkeseredés formálta szavak ezek, hanem csöndesen hangzó, módszeresen alkalmazott, makacs kitartással ismételtetett, bízó hívogatás. Ez adja az erejét. A bizalom, a meghallgatottság bizonyossága, ez az elvehetetlen remény.

Ez tehát az egyszerre védő és támadó fegyverzet: a Jézus ima. Jól alkalmazható monostoron belül és kívül egyaránt. Megtámadhatatlan védőpajzs és erőt biztosító kard. Bűnbánati aktus és hitvallás. Emberi bánatot tisztára mosó és isteni örömet csobogó forrás. Fájdalmat oszlató balsam, bizalmat ontó gejzír. Fegyver és menedék, kapocs és kapaszkodó, kimeríthetetlen szeretetforrás.

A bukdácsoló ember Krisztusra tekint, mert érzi a maga gyöngeségét, de Krisztus szerető tekintetében meglátja, megtapasztalja a még nagyobb erőt, amely fölemeli. E nélkül aligha tudna élni szerzetes a világban, ezzel azonban abban, ami vesztére tör, akár meg is szentelődhet.



A Xanthopuloszok a tiszta imáról

BAÁN István

A görög *Filokália* 4. kötetében található Kallisztosz és Ignatiosz Xanthopulosz szerzetesek műve, melynek címe *Pontos módszer és szabály, mely Isten segítségével készült, és tartalmazza a szentek tanúságtételeit is, s azokról szól, akik azt választják, hogy csendes és szerzetesi életmódot éljenek.*¹

Mit tudhatunk a szerzőkről? Nevükből ítélve a konstantinápolyi Xanthopulosz-monostor szerzetesei voltak. A szerzetesház nevét vélhetőleg az alapító vagy újjáépítő, birtokos Xanthopuloi-családról kapta, akik kegyurai voltak, valódi titulusa azonban nem ismeretes. Okiratokban a 14. század második felében találkozhatunk a monostorral, amely korában az egyik legjelentősebb lelki központ volt: kapcsolatban állt Szent Kavaszilasz Miklóssal (1322/23–1391 után), Thesszaloniki Szent Simeon érsekkel (1416–1429), Szent Markosz Eugenikosszal (1394–1445), de az unióbarát, majd katolizált Démétriosz Küdónésszal (1324–1398) és Manuél Kalekasszal (+1410) is, aki élete végén belépett a domonkos rendbe.² Kódexmásoló műhelyében szép számmal készültek a különféle aszketikus és lelki tartalmú írások példányai, és ebből a központból terjesztették Kavaszilasz műveit.

Ehhez a monostorhoz tartozott a szerzőpáros, akikről művükön kívül csupán annyit tudunk, hogy közülük az első II. Kallisztosz néven élete végén pár hónapig, 1397 májusától augusztusig ült a főváros patriarchai trónján. A Szenthegyi Nikodémus által szerkesztett gyűjtemény végén álló, száz fejezetből álló florilégium tematikus rendben tárgyalja mindazt, amit a hészükhaszta életmódot folytatóknak feltétlenül tudniuk kell az imádságról. Bőven idéz a megelőző évezred nagy lelki atyáitól, Nazianzoszi Szent Gergelytől, Aranyszájú Szent Jánostól, Márk szerzetestől, Létrás Szent Jánostól, Szír Szent Izsáktól, egyúttal azonban beolvasztja a kortársak: Sínai és Palamasz Szent Gergely, valamint Kallisztosz Angelikudész műveit is.³

Melyek azok a lényegesebb pontok, amelyeket a szerzők az imával kapcsolatban hangsúlyoznak? Az imádkozó egy „természetes módszert” al-

1 Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Athinai, 1974–1976,⁴ IV. kötet, 197–295 (= PG 147, 636–812).

2 R. Janin: *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique. T. III. Les églises et les monastères.* Paris, 1969, 378–379.

3 A. Rigo (szerk.): *Mistici bizantini.* Roma, 2008, 667–668.

kalmaz, „amelynek révén az orron keresztül vett lélegzettel a szív belsejébe ki-behatol a lélegzést kísérő imánk, amely így szól: Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam. Az ilyen módszer bizonyos mértékben arra törekszik, hogy egybegyűjtse az értelmet” (19. fejezet).⁴ „Aki lélekben józan akar lenni, különösen pedig a kezdő az ima idején üljön le egy csendes és homályos szobácskában, hogy így – hacsak részben is – természetesen összeszedhesse értelmét és gondolatát” (23. fejezet).⁵ „Az értelmet mindenképp előtt a szívben való fohászkodás szabadítja meg minden szétszórtságtól, ha hittel hívja segítségül Urunkat, Jézus Krisztust és szent nevét. Ebben segít egy kissé a szív bensejében végzett természetes lélegzési módszer, a csendes és homályos helyen való üldögélés és az ehhez hasonlók” (24. fejezet).⁶ Kallisztoszék, akik maguk is gyakorolták a „módszert”, tisztában vannak azzal, hogy a külső körülmények segíthetnek ugyan az összeszedettség elérésében, ugyanakkor nem tartják elengedhetetlennek, mint amely nélkül ne lehetne elkerülni a szétszórtságot. A kezdő számára azonban lehetőleg optimális körülményeket kell biztosítani, nehogy a külső, zavaró tényezőkkel folytatott küzdelem elvonja figyelmét az imától.

Mely tevékenységeket kell a kezdő hészükhasztának szüntelenül folytatnia? Öt olyat sorol fel, melyekkel imádja Istent:

- imádkozik, vagyis Urunk Jézus Krisztusra emlékezik, s ezt „az emlékezést az orron keresztül a lélegzetvétel vezet be szüntelenül a szívbe, mégpedig lassan, majd újból kilélegzik összepréselt ajkakkal anélkül, hogy közben bármi másra gondolna vagy valamit képzelne. Ez azáltal érhető el, hogy
- szigorúan megfékezi gyomrát, alvását és a többi érzékeit, cellájában őszinte alázatossággal végezve ezt;
- zsoltózik, olvassa a Szentírást és a szentatyák írásait (különösen azokat, amelyek az imádságról szólnak),
- fájdalommal emlékezik vissza bűneire, elmélkedik Isten ítéletéről, a halálról, a büntetésről és a jutalomról,
- egy kevés kétkezi munkát végez, hogy fékezze tunyaságát, majd visszatér az imához” (45. fejezet).⁷ Az alapok felsorolása után rátérnek magára az imára. Kiderül, hogy a „monologisztosz” ima többféleképp is végezhető, s ennek megválogatásában fontos szerep jut a lelki atyának, aki mérlegeli, mennyire haladt előre az imádkozó a lelki életben. „Nem minden szent atya javasolta, hogy mindig az egész imát mondják, hanem az egyik az egészet, a másik a felét, a harmadik az egyik részét, ismét más pedig azt, hogy ettől eltérően aszerint, hogy az

4 Φιλοκαλία IV, 221.

5 uo. 223.

6 uo. 224.

7 uo. 244–245.

imádkozó mennyit bír és milyen állapotban van” (49. fejezet).⁸ „A kezdőknek szabad egyszer az ima összes szavait mondaniuk, máskor csak egy részét, de ne váltogassák gyakran az ima szavait... A gyakran átültetett fa nem hoz gyümölcsöt” – amint Sínai Szent Gergely mondja (51. fejezet).⁹ A Xanthopulosz-pár tapasztalatból tudja, hogy egy olyan folyamatba akarja bevezetni olvasóit, amely kitartást követel, hiszen nem lehet rövid idő alatt eljutni a tiszta imához. „Ahhoz, hogy az imádság meghozza gyümölcsét a szívben, hosszú időre, küzdelemre és erőfeszítésre van szükség” (52. fejezet).¹⁰ A lelki atyára nemcsak azért van szükség, hogy útmutatást nyújtson, hanem hogy bátorítsa a hészükhasztát, amennyiben lankad buzgósa, és nehogy azt gondolja, hogy hiábavaló küzdelmet folytat.

Itt érünk el addig a pontig, amikor a szerzők a tiszta imával kapcsolatos forráságról kezdenek beszámolni, amely kiúzi a szívből azt, ami akadályozza a tiszta imát.¹¹ A hiteles forrás az isteni jelenlétből fakad, mivel „a mi Istenünk emésztő tűz” (MTörv 4,24). Amíg a centuria aránylag szűkszavúan számol be erről a jelenségről,¹² addig egy rövid írásból alaposabban megismerhetjük, mit is él át ebben a szakaszban az imádkozó. A Kallisztoz neve alatt fennmaradt beszámoló címe: *Az értelem és a szív imájának hatásairól*.¹³ Arról árulkodik, hogy szerzője nem mások tapasztalatát ismétli vagy összegzi, hanem a sajátját. A személyes beszámoló szenvedélyes hangvétele is ezt támasztja alá, amikor az elragadtatásban megtapasztaltakról szól. A centuriától eltérően, amely bőségesen ontja a patrisztikus citátumokat, e glossza-szerű művecskében csupán egyetlen idézet szerepel, Létrás Szent Jánostól. Ugyanakkor józanságra int a látottakkal kapcsolatban, és mindent alávet a lelki atya ítéletének.

„Akik az imádságnak szentelik magukat és figyelmüket, mindenekelőtt remegést kezdenek érezni testükben, mintha reszketne a bőrük – ez egyesek számára a tévedés jelének tűnik. Forráság jelentkezik mélyen a vesékben, amely övként veszi körül őket: van, akinek ez is a tévedés jelének tűnik. Ezek valójában nem a tévedés, hanem a természet jelei, olyan hatások, amelyek ebből a gyakorlatból erednek. Ha valaki úgy magasztalja őket, mint amik a kegyelem, nem pedig a természet következményei, akkor ez valóban tévedés. Mindenesetre ezeket a jelenségeket, bármilyen okból is eredjenek, az aszkétának vissza kell utasítania, nem szabad vágynia rájuk.

8 uo. 247.

9 uo. 251.

10 uo.

11 54–58. fejezet, uo. 253–255.

12 60–63. fejezet, uo. 256–257.

13 Nikodémosz Hagioreitész: *Κήπος χαρίτων*. Venezia, 1819, 221–222. Az eredeti görög szöveg elérhetetlen volt számomra, a fenti fordítás A. Rigo olasz fordítása alapján történt (*Mistici bizantini* 789–790.).

Továbbá egy másik forráság jelentkezik a szívben: ha akkor az értelem beleegyezik a sóvárgás gondolataiba, akkor ez valóban a tévedés jele. Ha viszont az egész testet felhevíti a szív, az értelem tiszta és mentes a szenvedélyektől, és mintegy hozzátapad a szív bensőbb mélyéhez, ez valóban a kegyelem, nem pedig a tévedés sajátsága. Olykor aki ilyen állapotban van, előnti a verejték, mivel nagy forráság támad a testben, és akkor a szívből kiindulva mozgásba jön a szent tevékenység.¹⁴ Felemeli a szív – úgyszólván – burkát, az értelmet a »belső« felé mozdítja, egyesíti az isteni tevékenységgel, és arra serkenti, hogy gyakran kiált: »Jézusom, Jézusom«. A szív kinyílásakor az értelem csak annyit kiált: »Jézusom«. Nem képes ugyanis az egész (imát) kiáltani: „Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam!”, mert olyan gyorsan nyílik ki egymás után a szív, hanem csak annyit: »Jézusom«. Akik ragaszkodnak ahhoz, hogy az egész imát ismételjék ebben az állapotban, azok tévednek. Amikor ugyanis az értelem – amint mondtuk – hozzátapad az isteni tevékenységhez, és behatol a szív legmélyére, csak annyit tud kiáltani: »Jézusom«. Akkor születik ebből az imádságból az is, hogy a szív elcsodálkozik, akkor a szent tevékenységből nagy vigasztalás fakad.

Édességgel telt könnyek buggyannak ki és áradnak a szívből, és gyönyörűséggel telten patakanak a szemekből: ez az öröndetes szomorúság.¹⁵ Akkor a szív felhevül ettől a szent tevékenységtől, és lángra gyújtja az egész testet, az értelem pedig csodálkozva kiáltja: »Uram, irgalmazz!« És ahogy a tűztől nagyon felhevített edényben levő olaj a nagy hőségtől ki is fut, úgy a szív is: mivel felhevíti a szent tevékenység, forráságot támaszt a testben is, és tűzzé alakítja. Akkor aki ezt tapasztalja, úgy érzi, mintha a belső részek kipattannának (belőle). Aki ilyen állapotban van, annál más rendkívüli dolgok is tapasztalhatók. Belül olyan ragyogást lát, amely a napnál ragyogóbbnak látszik, és kibuggyantja a fényt a szívéből.¹⁶

A szív bensejében más titkok is történnek, amelyeket nem írhatok le. Az értelem ugyanis az egész teremtést szemléli, és mivel átadta magát a csodálkozásnak, amely a szent tevékenység és az isteni titkok szemlélésének lendületéből fakad, szívének mélyéből dicshimnuszokat zeng, melyeket nem írhatok le. Akkor az embert ez az isteni lendület teljes egészében isteni módon sugalmazza, minden anyagi és érzékelhető dolgon túl maga alá gyűri az öröm, mint azt, aki megrészegült, mert sok bort ivott.

14 Az isteni *energeia*, Istennek a teremtményekkel kapcsolatos tevékenysége, amely különbözik ugyan az isteni lényegtől, de teremtetlen, és azonos Istennel.

15 Vö. Létra 7. PG 88, 804B

16 A centuria 62. fejezetében azt olvashatjuk, hogy a látomás hitelességének mérlegeléséhez olyan mesterre van szükség, aki nem csupán a Szentírásból ismeri ezt, hanem Isten kegyelméből maga is megtapasztalta. Ha nincs ilyen mesterünk, inkább utasítsuk el a látomást, nehogy hamis illúzió áldozataivá váljunk! *Φιλοκαλία* IV, 257.

Később pedig az értelem isteni szemlélésekkel foglalkozik, és olyan félelmetes titkokat lát, amelyekről nem tudok részletesen beszámolni. Az értelem ugyanis meglátja az igazak gyönyöreit és a paradicsom szépségeit. Még magasabbra ragadtatva ijesztő és rendkívüli titkokat lát a mennyben. Minél inkább megszabadul az ember az ellenség sugallataitól, annál inkább lát még ezeknél is magasabb rendű titkokat, annak mértékében, ahogyan a Szentlélek kegyelmét kapja. Neki legyen dicsőség mindörökké. Ámen.”

Felmerül a kérdés, vajon a fenti kis beszámoló önálló írásnak készült-e, vagy pedig egy „cédulagyűjtemény” egyik darabja, amely mintegy előtanulmány a tervbe vett nagyobb lélegzetű *Pontos módszer és szabály*hoz. Véleményünk ez utóbbi felé hajlik, bár kéziratos hagyománnyal nem támasztható alá. Talán nem véletlen, hogy ezt az igen személyes és mély titkokat sejtető vallomást nem csatolta a Filokáliához Szenthegyi Nikodémus. A mű végén – minden óvatosságra intő figyelmeztetése ellenére is – túlságosan csábított volna a misztikus élményekre, amelyek elérése nem „módszer” kérdése, hanem egyedül a kegyelemet nyújtó Szentlélek ajándéka.



A démonokkal való vitától az Úr segítségül hívásáig

BAÁN Izsák OSB

János abba mondta: „Olyan emberhez hasonlítok, aki egy nagy fa alatt ül, és látja, hogy sok vadállat és csúszómászó közeledik feléje. Ha nem tud többé ellenállni, felmászik a fára, és így menti meg magát. Éppígy vagyok én is. Ülök a kunyhóban, és látom, hogy a gonosz gondolatok megtámadnak. Ha nem tudok többé bírni velük, az imádságban az Istenhez menekülök, és így megmenekülök az ellenségtől”¹

Törpe János mondásában a szüntelen imádságra törekvő szerzetes egyik alapvető tapasztalata jelenik meg. A fa alatt ülő, azaz éber figyelemmel Isten felé forduló szerzetes legfőbb ellenségei a vadállatokkal és csúszómászókkal azonosított gonosz gondolatok, s ezek érkezésekor a mondás szerint két dolgot tehet a szerzetes. Először is a helyén marad, és megpróbál birokra kelni velük. Ha pedig nem bírja tovább a küzdelmet, azaz tapasztalatot szerez saját elégtelenségéről, gyöngeségéről, akkor felmászik a fára, tehát Istenhez menekül az imádságban.

Fenntartani a figyelmet, az Istenre való emlékezést, és elhárítani az akadályokat, visszaverni a támadásokat: a szüntelen imádságra törekvő kettős feladata a legelső szerzetesi generációk óta. Az egyiptomi szerzetesek ennek a feladatnak mindkét aspektusában segítségül hívták a Szentírás igéit: a rövid, többször elismételt bibliai szövegeket, az ún. monologisztosz imádságokat – melyeket tekinthetjük a Jézus-ima kialakulása kiindulópontjának – egyaránt használták a démoni kísértésekkel szembeni védekezésül (*antirrhészisz*), és az Istenre való emlékezés támaszaként (*meleté*).

A zavaró gondolatok tapasztalata azonban dilemmát hordoz magában: hogyan hárítsuk el a veszélyt úgy, hogy közben nem szűnünk meg Istenre figyelni, hogyan szálljunk szembe a vadállatokkal úgy, hogy közben nem távolodunk el az árnyékával beborító fától? A Jézus-ima forrásvidékén kutakodva tehát írásomban ennek a dilemmának a feloldását keresem, vagyis Evagriosz tanításából kiindulva a démonoknak való ellentmondás és a szüntelen ima viszonyát vizsgálom. Egyrészt tehát a megkísértettség élethelyzete és az imádság közti kapcsolat egyre mélyebb, világosabb megértését szeretném láttatni az első szerzetesi generációkban, másrészt a kérdés személyes, egzisztenciális oldalát tekintve ugyanennek a kettősségnek az alakulását a lelkiéletben való előrehaladás összefüggésében.

1 Apoph. Alph. Törpe János 12. *Szent Öregek Könyve*, Budapest, 2001, 148.

1. Evagriosz és a „nagy feleselés”

Ha Evagriosz neve felmerül a Jézus-ima gyökereinek kutatása kapcsán, akkor azt mindenképpen le kell szögezni, hogy a 4. században jóval a Jézus-ima megjelenése előtt járunk. Ugyanakkor annak a spiritualitásnak (*penthosz, hészükhia*) és annak a gyakorlatnak (*monologizatosz* imádság) az alapelemeit megtaláljuk írásaiban, melyek kb. 100 évvel később már a Jézus-ima korai formuláinak megjelenését előkészítik.²

A Szentírásból származó, viszonylag rövid szövegek használata a sátáni cselek kivédésére görögül az *ἀντιορησις* nevet viseli. Evagriosz neve szorosan összekapcsolódott a hagyományban az *ἀντιορησις*-szel,³ köszönhetően annak, hogy műveiben nagy figyelmet fordít a lelki küzdelemnek erre a módjára, s egyik igen népszerű művének a címe is az *Ἀντιορητικός*, vagyis a „Feleselés könyve”.

Hogy mekkora érdeklődésre tartott számon a könyv az ötödik századi szerzetességben, arról nemcsak a történetírók, Szókratész és Gennadius tudósítanak,⁴ hanem az a tény is, hogy a görögül íródott *Feleselés könyvét* a kereszténység minden fontosabb keleti nyelvére lefordították. Az eredeti verzió nem maradt meg, de szírül és örmény nyelven olvasható, sőt, még a távoli, közép-ázsiai oázisokban beszélt szogdi nyelven is maradtak fenn belőle töredékek.⁵

A mű a 4. század kilencvenes éveiben született egy bizonyos Lukiosz abba kérésére. A megrendelő ránk maradt levelében azzal a kéréssel fordul az akkor már nagy lelki tanító hírében álló Evagrioszhoz, hogy „állítson össze egy olyan, világos értekezést, mely feltárja azoknak a démonoknak a teljes gonoszságát, akik szánt szándékkal akadályt gördítenek a szerzetesi úton járók elé”, majd pedig küldje el nekik az írást, hogy ő és tanítványai „nehézség nélkül visszaverhessék a démonok fondorlatos támadásait”.⁶ Fennmaradt Evagriosz válasza is, az írás kísérőlevelében ezt olvassuk: „Elküldtem neked az *Antirrhétikosz* című gyűjteményt, hogy olvasd, javítsd, egészítsd ki azzal, ami hiányzik belőle, ha esetleg nem elég pontosan írtuk

2 K. Ware: *The Origins of the Jesus Prayer*. Diadochus, Gaza, Sinai. In *The Study of Spirituality*. Oxford, 1986, 175–184. A szerző által megnevezett négy olyan jellemzőből, mely a Jézus-ima spiritualitását meghatározza, Evagriosznál egyedül csak Jézus nevének kultusza hiányzik.

3 Vö. Palladios: *Historia Lausiaca* 38, 92. „Összeállított három szent könyvet a szerzetesek számára, melyeket *antirrhétikosz*-nak mondanak, mert a démonokkal való küzdelem gyakorlatait tartalmazzák”.

4 Vö. Socrates Scholasticus: *Historia Ecclesiastica* IV, 23; Gennadius: *De viris illustribus* XI.

5 Vö. O. Hansen: *Bruchstücke der großen Sammelhandschrift C2*. Mainz, 1954, 7–24. (Berliner sogdische Texte II).

6 I. Hausherr: *Études de spiritualité orientale*. Roma, 1969, 101. (OCA 183) A. Guillaumont fenntartással él azzal kapcsolatban, hogy valóban Lukiosz-e a megrendelő. Elfogadhatónak tartja Hausherr feltételezését, de nem tulajdonít neki teljes bizonyosságot. Vö. *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*. Paris, 2004, 108.

le egyik vagy másik fertőző gondolatot, vagy ha nem találtuk volna meg a neki megfelelő, vele szemben álló cáfolatot.”⁷

Mind a megrendelő, mind a kompilátor levelében kettős igény jelenik meg: egyrészt felismerni és világosan leírni a rossz gondolatok mibenlétét, másrészt megtalálni azt a rövid, bibliai eredetű imát, ami gyógymódot, védelmet kínál a kísértés ellen. Ez a kettős kritérium határozza meg az egész könyv struktúráját: egy hosszabb bevezető után közel 500 rövid bekezdés következik, melyekben Evagriosz előbb gondosan bemutatja a rossz gondolat mibenlétét, majd pedig a gondolatra feleletet adó, azzal szemben álló bibliai mondatot. A könyv nyolc fejezete a *Praktikosz*-ból ismert nyolc „általános gondolatot” követi. Alljon itt két példa, hogy lássuk az egyes fejezetek szerkezetét:

Ant. I, 7: A falánkság azon gondolata ellen, mely a hatodik órában az evésre készítet: „Ezt és ezt tegye velem Isten vagy még annál rosszabbat is, ha napnyugta előtt kenyeret vagy bármi mást veszek magamhoz” (2Sám 3,35).

Ant. VI, 8: Az akédia azon gondolata ellen, mely menekülésre készítet az olvás és a lelki tanításokon való elmélkedés elől, s azt tanácsolja, hogy győzzük meg az Urat arról, hogy Lelke által tanítson meg minket az írásokra: „Ennek a törvénynek a könyve legyen minden időben ajkadon; fontolgasd éjjel-nappal, ügyelj, s mindenben ahhoz szabd tetteidet, ami benne írva van. Akkor szerencsés leszel minden vállalkozásodban” (Józs 1,8).

A *Feleselés könyve* egyedülálló a maga nemében, hasonló kézikönyvnek sem a keresztény, sem a pogány irodalomban nincs előzménye, s később is mindössze egy hasonló összeállításról tudunk a monasztikus irodalomban, egy Izajás abba neve alatt fennmaradt, ötödik századi gyűjteményről.

Bár a könyv egyedülálló, a jelenség, a módszer, mely Evagriosz más írásaiban is megjelenik,⁸ nem az ő találmánya. Az egyiptomi szerzetesség irodalmában lépten-nyomon feltűnik, s Evagriosz maga is hivatkozik a mesterekre, akiktől a „feleselést” tanulta. Már az *Antal életében* is azzal találkozunk, hogy a szerzetesek atyja több alkalommal is az írások szavaival űzi el a kísértőt.⁹ Evagriosz a könyvben Antal mellett hivatkozik azokra az atyákra, akik szerzetesi útján nagy hatással voltak rá, így a két Makárioszra és Lükopoliszi Jánosra, akihez egyszer – saját elbeszélése szerint – elzarándokolt.¹⁰ Az ἀντίρρησις jelenléte emellett kimutatható Tabenniszi-

7 *Ep.* 4,1, (Frankenberg 568.). Evagriosz műveire való hivatkozásnál a szokásos rövidítéseket használjuk.

8 Vö. *Pr.* 42 (intézzünk haraggal teli szavakat a démonok ellen az imádság előtt), *Eul.* 19 (mondjuk a Zsolt 69,4 szavait a hiú dicsőség ellen), *Ep.* 25,2 stb.

9 Vö. Athanasius Alexandrinus: *Vita Antonii*, 6,4–5; 9,3; 13,7. A három megjelölt hely közül az elsőt szó szerint idézi Evagriosz az *Ant.* IV,47-ben.

10 Hivatkozás Alexandriai („Városi”) Makárioszra: *Ant.* IV, 23; IV, 58; VIII, 2. Nagy Szent Makárioszra: *Ant.* IV, 45. Lükopoliszi Jánosra: *Ant.* II, 36; V, 6; VI, 16; VII, 19. P. Bernardini felhívja a figyelmet arra, hogy az Evagriosz által említett szerzőkkel kapcsolatban írott forrás nem erősíti meg az ἀντίρρησις használatát, kivéve egyetlen hivatkozást Nagy Szent Makárioszra a *Historia monachorum* görög szövegében (21,3).

ben is, a pakhómiánus szerzetesség gyakorlatában¹¹ Általánosan elterjedt, közös örökségről van tehát szó a negyedik századi szerzetesség életében, olyan gyakorlatról, mellyel mint magától értetődő dologgal éltek az atyák, s amelynek a gyökerei valószínűleg a zsidó hagyományra nyúlnak vissza: a bibliai szövegek, különösen a zsoltárok démonok elleni, exorcisztikus használatáról több szöveg tanúskodik például a qumráni szövegekben.¹²

Az *ἀντίρρησις* mint módszer neve is a Bibliából származik.¹³ A Préd 8,11 görög szövegében az áll, hogy „mivel az ember nem talál kellő gyorsasággal elmarasztaló szót a gonosztevőkkel szemben (*ἀντίρρησις ἀπὸ τῶν ποιούντων τὸ πονηρὸν*), ezért az emberek fiainak szíve tele van rosszakarrattal”. Evagriosz, amikor a módszer lényegét magyarázza, ezt a mondatot idézi, majd hozzát teszi: „Amikor a démonok ránk támadnak, s dárdaikat felénk hajtják, akkor mi az Írásokból vett válasszal fordulunk feléjük, hogy ne maradjanak meg bennünk a tisztátalan gondolatok, s ne hajtsák szolgá sorba a lelkünket azáltal, hogy a bűnt tettekre váltjuk.”¹⁴

Evagriosz sajátossága, érdeme abban áll, hogy másokkal ellentétben, akik csak alkalmazták az *ἀντίρρησις*-t, ő saját korának ismeretelméleti keretében és pszichológia tudásának felhasználásával megpróbálta kidolgozni a zavaró, rossz gondolatokkal való küzdelem elméletét is. A terjedelem nem teszi lehetővé, hogy ezt az elméletet részletesen bemutassuk,¹⁵ elég, ha röviden összefoglaljuk, hogyan működnek a démoni gondolatok, és mire szolgál az *ἀντίρρησις*.

A démonok a tárgyaknak vagy személyeknek olyan, az érzékekből származó képét, lenyomatát jelenítik meg az értelemben (*νῦσζ*), melyek felszítják a szenvedélyeket. Ez részben a képek szenvedélyt hordozó természete részben pedig az értelemben való elidőzésük miatt történik meg. Ha a szenvedélyre hajlamos lélek a szabad akarat révén beleegyezik a kísértésben megjelenő, tiltott élvezetbe, akkor követi el a bűnt. Ennek fényében tehát az *ἀντίρρησις* célja a démonok által sugallt kép, szó, gondolat eltávolítása az értelemről, mégpedig bibliai szavak, képek segítségével. Evagriosz stoikus eredetű lélektana szerint az emberi értelemben egyszerre csak egy

Vö. P. Bernardini: Una pronta risposta al male: l'uso antirretico della Scrittura nel monachesimo egiziano. *Adamantius* 14 (2008), 235–265., 242.

11 Vö. G. Bunge: Évagre le Pontique et les deux Macaire. *Irénikon* 56 (1983), 215–227., 323–360., 329.

12 Vö. A. Guillaumont: *Un philosophe au désert* 250. A szerző qumrani szövegekre valamint az Athanasziosznak tulajdonított *Epistula ad Marcellinum*-ra hivatkozik. P. Bernardini a fent idézett cikkben Origenészt tekinti modellnek a módszer kialakulásában. Vö. P. Bernardini: *Una pronta risposta al male* 238–239.

13 Maga az *ἀντίρρησις* szó előfordul a pogány irodalomban is, többek között Polübiosznál és Gadarai Filodémoszánál, de profán használata és az egyiptomi szerzetességben kialakult jelentéstartalma között nincs kapcsolat. A hivatkozásokhoz lásd P. Bernardini: *Una pronta risposta al male* 235., 4. jegyzet.

14 *Ant. prol.* 2 (Frankenberg 472.).

15 Lásd Baán Izsák: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról*. Budapest, 2005, 25–26.

gondolat lehet jelen, így a gondolatok elvágják (τέμνουσιν) egyik a másikat, ahogyan szegyet szeggel ütnek ki.¹⁶ Ebben az értelemben tehát a kísértő gondolattal szembeállított bibliai idézet nem tesz mást, mint a démonok által sugallt, kártékony, elidegenítő szavak és képek helyére az üdvösség történetéből vett, Istenhez kapcsoló szavakat és képeket helyez. Mindez minél gyorsabban megtörténik, és minél alkalmasabb az Ige a gondolat elűzésére, annál biztosabb a fenyegető veszély elhárítása.

Evagriosz többször felhívja a figyelmet arra, hogy az ἀντίρρησις modelleje magában a Szentírásban keresendő. Egyik levelében Dávidot állítja például a démonokkal vitázó szerzetes elé:

Az értelemnek félelem nélkül kell szembe néznie ellenfelével, ahogyan szent Dávid is megmutatja, amikor mintegy a démonok szájából származó hangokat idézi, majd megcáfolja őket. Mert amikor a démonok azt mondják, „mikor hal meg már, és mikor tűnik el neve?” (Zsolt 40,6), akkor ő így válaszol: „Nem halok meg, hanem élek, és hirdetem az Úr tetteit” (Zsolt 117,17). S ismét, amikor a démonok így szólnak: „Menekülj, és maradj a hegyekben, mint egy veréb” (Zsolt 10,1), ő akkor ezt mondja: „Mivel ő az én Istenem és Megváltóm, az én erős menedékem, ezért nem fogok megrendülni” (Zsolt 31,3). Figyeld meg tehát, hogy a két hang hogyan áll szemben egymással, szeresd a győzelmet, utánozd Dávidot, és ügyelj magadra!¹⁷

Dávid példájánál azonban sokkal kézenfekvőbb magát Krisztust tekinteni a kísértőnek adott rövid, bibliai válaszok mesterének, hiszen Jézus a megkísértés-jelenet újszövetségi leírásaiban mindhárom kísértésre az Írásokból vett szavakkal válaszol. Evagriosz megállapítja, hogy Krisztus, „amellett, hogy egész tanítását ránk hagyta, azt is nekünk adta, amit ő maga tett, amikor megkísértette őt a Sátán”,¹⁸ azaz tőle tanulhatja meg a szerzetes, hogy miként menekülhet meg a próbatételből a bibliai igék segítségével.

2. Az ellentmondás mint bevezetés az imádságba

Most, hogy előttünk áll főbb vonalaiban az, amit ἀντίρρησις-en értett Evagriosz és az egyiptomi szerzetesség nagy része, felmerül a kérdés, hogy mi köze mindennek a szüntelen imához. Ha a szerzetes egyszerűen csak eszközként, mintegy varázsigé gyanánt használja a Szentírás szavait a kísértésből való szabadulás érdekében, ha ahelyett, hogy Istenre figyelne, az ördöggel társalog, vajon jelent-e ez bármiféle lelki előrehaladást? A kérdés nem volt ismeretlen Evagriosz és kortársai előtt sem. Egy arab nyelven fennmaradt evagrioszi töredékben az alábbi olvassuk az ἀντίρρησις-ről:

16 Vö. *Mal. cog.* 7.

17 *Ep.* 11,2 (Frankenberg 574.).

18 *Ant. prol.* 2 (Frankenberg 472.); vö. *Schol. in Ps* 119,7 δ.

Közülünk többek szemében ez a módszer nem megbízható, mert a Gonoszt nem lehet összezavarni egyetlen Ige segítségével. Így aztán az egész napot üres feleslegtel tölthetjük, s közben távol kerülünk az Istennel való beszélgetéstől, mert helyette az Ellenséggel diskurálunk.¹⁹

A szövegben Evagriosz nem önmagában a módszert kritizálja, hanem annak öncélú használatát. A kihívás az ἀντίρρησις-t végző szerzetes számára éppen az, hogy meg tud-e maradni a kísértés idején Isten jelenlétében, sőt, hogy a démonnak adott válasz része lehet-e a szüntelen imának. Ehhez pedig arra van szükség, hogy az ἀντίρρησις-t egy kicsit tágabb összefüggésben lássuk, mégpedig úgy, hogy belehelyezzük a Jézus-ima elődjét jelentő ún. monologisztosz ima gyakorlatába.

A démonoknak adott negatív előjelű válaszadás része a Szentírási igék imádságban történő tágabb értelemben vett használatának, ismételtetésének, mely a megkísértett állapottól függetlenül is a praxis része volt: az egyiptomi szerzetesek gyakorlatában bevett volt, hogy a fizikai munka közben szentírási mondatokat ismételtettek (*meleté*) vagy munkát megszakítva mondtak bibliai eredetű imádságokat.

Maga az *Antirrhetikosz* is utal arra, hogy a módszer túlmutat a démonokkal való meddő vitatkozásán. Bár a rövid fejezetek többsége úgy kezdődik, hogy „a gondolat ellen (ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ)”, a mondatok közel egynegyede a lélekhez (ⲛⲉⲣⲉⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ) vagy az értelemhez (ⲛⲉⲙⲉⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ) szól, míg 44 idézetben – leginkább az erős érzelmi állapottal járó kísértések, mint például a paráznaság vagy az akédia esetében – a szerzetes az Írás szavaival az Úrhoz (ⲛⲉⲙⲉⲛⲁ ⲛⲁⲃⲁⲛⲁ) kiált.

Ezt a fajta biblikus imádságot csak az tudja végezni, a megfelelő Igét az adott élethelyzetben csak az találja meg, aki rendszeresen, meghatározott időben olvassa az Írást, és ismételteti, tanulja, elmélkedik rajta.²⁰ Aki így tesz, az Evagriosz szavai szerint „kincset gyűjt a szívében (ὁ μελέτη τὰς θείας γραφὰς ἐκθησαυρίζων τῇ καρδίᾳ)”,²¹ lelki életének különböző szituációiban képes „rövid és hathatós imádságokhoz folyamodni”,²² melyeket az Írásokból gyűjtött kincsből merít.

Ilyen rövid, biblikus imádságokból több is fellelhető a Pontuszi írásai-ban, mint például az alábbi, szép segélykiáltás, mellyel a szerzetesnek könyvek között kell Istenhez fordulnia: „Uram, Krisztus, megváltásom ereje, fordítsd felém füledet, siess szabadításomra, legyél védelmező Istenem s oltalmam, hogy megmeneküljek” (Zsolt 139,8; 30,3).²³ Hasonló, zsoltárversből származó imádságot találunk az *Antirrhetikosz*-ban a szomorúság gonosz szellemétől megkísértett szerzetes szájába adva: „A lélekhez, aki a

19 J. Muyldermans: *À travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*. Louvain, 1932, 89.

20 Evagriosz több helyütt buzdít az Írások ismételtető tanulására: *Ep.* 4,3; *Virg.* 4.

21 *Eul.* 19, (PG 79, 1120B).

22 *Or.* 98, (PG 79, 1190A).

23 *Mal. cog.* 34, 19-22, (Géhin – Guillaumont 272.); Baán 101.

szomorúság idején az imádságban lelki szavakat kíván találni: Ne hagyj el engem, Uram, Istenem, ne légy tőlem távol, siess segítségemre, üdvözítő Uram!” (Zsolt 37,22–23).²⁴ Ugyanehhez a zsolttárszöveghez írt scholionjában Evagriosz megállapítja, hogy a hármasszövegben (Uram, Istenem, Uram) a Szentháromságot lehet felfedezni, s emiatt ezt a formulát úgy ajánlja, mint „kiváló bevezetést (πρροοίμιον) az imádságba”.²⁵

Mindebből világosan kirajzolódik, hogy a megfelelő szellemben végzett ἀντίρρησις Evagriosz számára semmiképpen sem a Szentírás szavainak meddő ismételtetését jelenti, hanem a lelki előrehaladás fontos eszközét. Általa a szerzetes egyre inkább képes lesz az Írás igéit saját, belső útjának különböző állomásaihoz társítani. A kísértőnek való válaszadásban történik meg valójában a szerzetesi, monasztikus exegézis első és legfontosabb lépése: amikor a remete a saját, konkrét élethelyzetében idézi az Igét a démonoknak, saját lelkének vagy Istennek, ezzel már gyakorlatilag allegorikus-egzisztenciális kulccsal értelmezte is azt.

A Biblia használata a röpimákban vagy az ἀντίρρησις-ben feltételezi és elmélyíti az Írások egyre mélyebb megértését, a holt betű mögött az élő Lélek működésének felfedezését: a bibliai Igék, melyek a szerzetes éppen aktuális helyzetében konkrét jelentéssel telnek meg, arra szolgálnak, hogy a Szentlélek működése által jelenvalóvá tegyék az Igét, Krisztust.

Az elmondottak fényében a *Feleselés könyve* egyáltalán nem idegen test Evagriosz egyébként hangsúlyosan intellektuális írásai és allegorikus bibliai scholionjai között, nagy tévedés volna magyarázat nélküli perikópákból összeállított fércmunkának tekinteni. Kétségre kell vonnunk azt az állítást, mely szerint „az Antirrhethikosz nem feltételezi az Írás egy magasabb szintű jelentésének vagy mélyebb tartalmának megértését”.²⁶ Ennek épp az ellenkezője igaz: a mű és a módszer nem születhetett volna meg az üdvösség történetének belső elsajátítása, interiorizációja nélkül. A szerzetes, aki kézbe veszi a könyvet, már a bevezetőben úgy ismerhet magára, mint „Jézus Krisztusnak, a győzelmes királynak bátor és elszánt harcosa”,²⁷ aki mindjárt a filiszteusok elleni ütközet kellős közepében találja magát: azok ellen a filiszteusok ellen küzd, akik meg akarják akadályozni őt abban, hogy elérje lelki kivonulásának célját, amikor elhagyja Egyiptomot, és a szemlélődés megígért földje felé tart.

Evagriosz az egyiptomi szerzetesség hagyományának megfelelően úgy értelmezi a Szentírást, hogy az ige sosem zárul be abba a történelmi helyzetbe, amelyben született, hanem ehelyett „a Szentlélekben megnyílik a maga

24 *Ant.* IV, 40 (Frankenberg 508.).

25 *Schol. in Ps 37,22* ty, idézi G. Bunge: Evagrius Pontikos: der Prolog des 'Antirrhethikos'. *Studia Monastica* 39 (1997), 77–105., 105.

26 M. W. O’Laughlin: The Bible, the Demons and the Desert: Evaluating the Antirrhethicus of Evagrius Ponticus. *Studia Monastica* 34 (1992), 201–215., 202. „The Ant. presupposes no such insight to another, inner level of meaning, which tends to confirm the assumption that Evagrius derives its form from earlier desert tradition”.

27 *Ant.* prol. 4 (Frankenberg 472.).

mindig aktuális teljességére és Krisztusban való beteljesülésére”. Egy további lépésben ez a „misztikus jelentés személyes szintre kerül, s így belsővé válik. Az imádkozó ezáltal személyesen belép az üdvörtörténet teljességébe”.²⁸

A jól értelmezett *ἀντιρρησις* tehát nem azt jelenti, hogy a szerzetes szóba elegendik a démoni gondolattal, s eközben elfordul Istentől, hanem a pillanatnyi egyensúlyvesztés, fenyegetettség helyzetében az Igébe kapaszkodik, s a bezárulni látszó szituációt, az erőtlenség megtapasztalását a kinyilatkoztatás ígéiben lévő erő segítségével megnyitja felfelé, Isten ereje felé. Ugyanezt a következő módon fogalmazza meg D. Brakke:

Az Antirrhetikosz használata közben az „én” vagy a „mi”, aki éhségéről, féltelméről vagy családi emlékeiről beszél, meg kell, hogy tanulja, hogy a gondolatok, amiket kimondott, valójában nem az „én” vagy a „mi”. S ezzel együtt meg kell tanulnia az Írás szavaival beszélni, mert ezek a szavak ahhoz a Szentháromságához vezetnek, akit a szavak kinyilatkoztattak. Mindaz, amit a szerzetes belső énje (*self*) az Antirrhetikoszban verbálisan kifejezett a lelki vezető előtt, az nem az ő valódi énje volt, hanem éppen annak a fenyegető lehetősége, hogy valódi énjét elveszíti, s szem elől téveszti saját, transzcendens célját.²⁹

A kísértésben való küzdelem, a démonnak adott válasz csak ebben a szellemben lehet előre mutató, csak így vezethet az üdvösségre. Nem elég a Szentírást idézni, arra a szerzetesatyák és Evagriosz tapasztalata szerint a démonok is képesek.³⁰ Aki a megkísértettség ismétlődő tapasztalatán keresztül nem növekszik saját maga és a lelki élet összefüggéseinek ismeretében, az hiába ismételteti a sugalmazott ígéket: a démonok nem fognak hallgatni rá.³¹ Előre haladni egyrészt önmagunk és a belső élet törvényszerűségeinek ismeretében, másrészt pedig a Szentírás mély jelentésének ismeretében: ez az a kettős irányultság, ami az Antirrhetikoszt strukturálja, s ami a *praktikében*, a gyakorlati életben elsajátítható ismeretben, *gnóσις*-ban egybe forr. A szerzetes, aki képes megnyitni életének nehéz helyzeteit az Isten Igéje előtt, s ugyanakkor képes az ígét annak a személyes üdvösségtörténetnek a fényében olvasni, amely az ő életében is valósággá válik és beteljesedik, az kísértésről kísértésre, ígéről ígére haladva egyre közelebb kerül az Istenre való állandó figyelem, a szüntelen imádság állapotához. Istentől kapott, tapasztalatból származó tudása révén egyre inkább képes lesz arra, hogy a

28 G. Bunge: *Evagrius Pontikos* 81.

29 „By using *Talking Back*, the »I« or »we« that spoke of its hunger, its fears and its family memories had to learn that the thoughts it spoke were not »I« or »we«. And in turn, it had to learn to speak instead the words of Scripture, which would direct it to the Trinity that Scripture revealed. What the monastic self in *Talking Back* verbalized to its director was not its self but the haunting possibility of losing its self and falling short of its transcendent goal.” D. Brakke: *Making Public the Monastic Life: Reading the Self in Evagrius Ponticus’ Talking Back*. In D. Brakke – M.L. Satlow – S. Weitzman (szerk.): *Religion and the self in antiquity*. Bloomington, In, 2005, 222–233, 231.

30 Vö. *Ant.* V, 13; *Schol. in Ps* 136,3 β; *Mal. cog.* 33.35, KG VI, 37.

31 Vö. *Mal. cog.* 11; 19.

Szentírás igéi és az emberi élethelyzetek, a bibliai és az egyéni üdvtörténet között hidat verjen nemcsak a saját életében, hanem másokéban is. Így lesz az *ἀντίρρησις*-t kitartóan gyakorló, kipróbált szerzetesből atya, mester, gerón, gnóosztikosz, aki egyaránt jártas az Írásokban és a lelki életben.³²

3. Az ellentmondástól a Jézus-imáig

Az elmondottakból kitűnik, hogy Evagriosz számára az *ἀντίρρησις*, a démonoknak adott válasz, ha a szerzetes helyesen végzi, nem jelenti az Isten jelenlétében való éber figyelem megszakadását, sőt: a Szentírásai igék kimondása, ismétlése révén – még akkor is, ha éppen a démonokhoz intézzük azokat – a jelenlét-vesztés fenyegető veszélye hárul el. Az előadás kezdetén idézett apophtegma hasonlatához visszatérve az Igével való válaszadás nem a fa árnyékából való kilépés és a vadállatokkal való birkózás megfelelője, hanem éppen a fába való kapaszkodás konkrét módja.

Az *ἀντίρρησις* ezzel együtt természetesen nem Jézus-ima, Evagriosz a szentírásai részletek ismételtetését az imádság begyakorlásának, előszobájának tekintette, a démonokkal való vita a *praktiké* része, tehát a lelki élet gyakorlati oldalához tartozik. Számára az „imádság”, a *proszzeukhé* a szavak és képek nélkül történő, Istennel való találkozás megnevezése. Az imádságban előre haladott ember már nem a démonokkal küzd, hanem azzal, hogy hátrahagyjon minden fogalmat, képzetet, szót, és anyagtalanul közeledhessen az anyag és forma nélküli Szentháromsághoz.

Az idő, ami a negyedik század végétől a szorosabb értelemben vett Jézus-ima megjelenéséig telt el, az egységesedés és egyszerűsödés időszaka. Az Evagriosz által felvázolt *ἀντίρρησις* – akármennyire is lenyűgöző az evagrioszi könyv cizelláltsága – végső sorban bonyolult módszer, ami nagy körütekintést és memóriát igényelt. Az ötödik és hatodik században Egyiptomban és a hozzá ezer szálon kötődő Gázában a formulák egyszerűsödésének, egységesülésének lehetünk tanúi, s hozzá kialakul Jézus nevének a negyedik században még ismeretlen tisztelete.

Cassianus például, aki Evagriosz tanítványa köréhez tartozott, s aki nagyon világosan megfogalmazza, hogy „minden szerzetesnek az a célja, hogy állandóan, szakadatlanul kitartson az imádságban”,³³ az ötödik század harmincas éveiben az imádság begyakorlására egyetlen formulát ajánl: „Istennem, hallgass hívásomra, Uram, siess segítségemre!” (Zsolt 69,2). Szokásá-

32 Ugyanezt a következtetést vonja le L. Dysinger: *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford, 2005, 149.: „In comparing the orientation of the *Antirrhetikos* with that of the antirrhetic verses in the *Scholía on Psalms* a progression can be discerned from preoccupation with one’s own spiritual improvement in the former text, to a broader concern for others in the latter.”

33 Johannes Cassianus: *Conlationes* IX, 2. Magyarul: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*. I. kötet. Ford. Simon Árkád. Pannonhalma–Tihany, 1998, 243.

hoz híven polemikus él nélkül, de mégis nagyon céltudatosan teszi helyre a kérdésessé vált gyakorlatot. A *Conlationes* imádságról szóló, tizedik könyvében mintha az evagrioszi *Antirrhētikosz* összetettségére válaszolna, sorolja a kísértéseket, és mindegyikre ugyanazt a zsoltárverset ajánlja gyógyírként:

Ha például a mértéktelenség szenvedélye szorongat, ha olyan ételekre vágyom, amelyek a pusztában ismeretlenek, s ha a sivatag nyomorúságában királyi ételek illata száll felém, s ellenállhatatlan vágy ragad megkívánásukra, olyankor ezt kell mondanom: „Istenem, hallgass hívásomra, Uram, siess segítségemre”. Előfordul, hogy az étkezés megállapított ideje előtt evésre érzek kísértést, vagy csak szívem nagy szomorúságával tudom megtartani az önmehtagadás szokott, méltányos mértékét. Ilyenkor ezt kell sóhajtanom: „Istenem, hallgass hívásomra, Uram, siess segítségemre.”³⁴

Cassianus ezzel az egy szentírási szakasszal mintha összekapcsolná az Ige ismételtetésének kétféle használatát: az Istenre emlékezés és a démonokkal való feleselés korábban megkülönböztetett formáit. Számára a kísértés élethelyzete már egyértelműen a szüntelen imádság tanulásának kitüntetett élethelyzete.

Ha még tovább haladunk az időben, abba a korba, amikor a Jézus-ima mai formája lassan kikristályosodott, akkor már fenntartásokkal is találkozhatunk a démonoknak való ellentmondás kapcsán. A hatodik századi Gázában a szent öregeknek, Barszanúphiosznak és Jánosnak tanítványuk, Dórotheosz a szenvedélyes gondolatok elleni küzdelemmel kapcsolatban teszi fel kérdését, melyből az *ἀντιρρησις*-t érintő bizonytalansága hallható ki. Az egyiptomi származású szent öreg válasza a démonoknak való ellentmondás helyett más utat kínál:

Kérdés ugyanattól ugyanahhoz: Ha szívemben szenvedélyes gondolat támad, akkor milyen módszerrel tudom azt eltávolítani magamtól? Talán mondjak neki ellent? Vagy parancsoljak rá mintegy dühöt keltve magamban ellene? Vagy inkább fussak Istenhez, s tárjam fel előtte képtelenségemet?

János válasza: Testvér, a szenvedélyek gyötrelmek, az Úr pedig nem törölte el ezeket, hanem azt mondta: „Hívj segítségül gyötrelmed napján, én pedig megkönyörülök rajtad, s te magasztalni fogsz engem” (Zsolt 49,15), így hát minden szenvedéllyel kapcsolatban igaz, hogy semmi sem hasznosabb, mint az, ha segítségül hívjuk az Isten nevét. Az ellentmondás pedig nem való minden embernek, csak azoknak, akiknek Isten erre erőt ad, s akiknek a démonok engedelmeskednek (vö. Lk 10,20). Hiszen ha olyan valaki próbálna ellent mondani a démonoknak, akinek nincs erre hatalma, azt a démonok neveltség tárgyává teszik, hiszen úgy akar velük feleselni, hogy közben még a hatalmuk alatt áll. Hasonlóképpen ráparancsolni a démonokra is csak a nagy és hatalommal bíró ember képes. Ki olyat találsz a szentek között, mint Szent Mihály, aki parancsolni tudott az ördögnek? S ő is azért volt rá képes, mert hatalmat kapott hozzá. Nekünk azonban, akik gyengék vagyunk, nincs más lehetőségünk, mint Jézus nevében menedékre lenni. A démonok pedig az Írás

34 Johannes Cassianus: *Conlationes* X, 10 (i. m. 286.).

szerint a szenvedélyek, és el is távoznak tőlünk. Mit akarsz ennél többet? Isten erősítsen meg téged, és növeljen téged az ő félelmében!³⁵

A démonoknak adott válaszok evagrioszi módszerét jól ismerték Gázában, mégsem javasolja a szent öreg a kezdő tanítványnak. Nem csupán arról van szó, hogy a sokféle szentírási hely idézése helyett egyszerűbb Istenhez kiáltani. Próféta János válasza rámutat az ἀντίρροσις háttérbe szorulásának lelki okaira. Az első szerzetesi nemzedékek harcos optimizmusát, az egyiptomi atyák sivatagot meghódítani igyekvő elszántságát néhány évszázad alatt árnyalta a lelki életről szerzett egyéni és közösségi tapasztalatban érlelt realizmus: a kísértés, a démoni gondolatok érkezése alapvetően az emberi gyengeségnek, elégtelenségnek a tapasztalata, melyben a szerzetes valami nálánál nagyobbval kell, hogy megküzdjön. A nem megfelelő lelkülettel nézett ἀντίρροσις-ben megvan az illúzió veszélye, a hiú dicsőségvágy, a saját erőnkben való bizakodás. A gázai atyák szelíd, emberarcú radikalizmusában az emberi természet gyengesége minden esetben Isten erejének megnyilvánulási lehetőségét hordozza magában. Próféta János levele szerint Jézus nevének ereje éppen a tanítvány megkísértettségben, a gyengeségben mutatkozik meg. A fentebb mondottak alapján a másfél évszázaddal korábban élt Evagriosz valószínűleg egyet értene a szent öreggel, csak a név helyett az Ige erejéről beszélné.

A bevezetőben idézett, Törpe János nevéhez kötődő mondásban megjelenő élethelyzettel kapcsolatban tehát az első szerzetesi nemzedékek egyre világosabb belátásra jutottak. Láthattuk, hogy az Evagriosz által részletesen kidolgozott ἀντίρροσις, a démonokkal való vita nem pusztán a támadó „vadállatok” távol tartására szolgált, hanem az Ige allegorikus értelmezése révén a Krisztussal való egység melletti hitvallás is volt egyben. Ennek ellenére az idő múlásával úgymond „kiment a divatból”, szakutcának bizonyult, mégis fontos állomása volt a szüntelen imádság keresésének. Az ἀντίρροσις eltűnésének gyakorlati oka minden bizonnyal a módszer viszonylagos bonyolultságában keresendő: egyszerűbb volt egy pár szavas formulát megjegyezni, mint egy ötszáz fejezetes műben kikeresni az éppen odaillő idézetet. Ennél azonban sokkal fontosabb az a folyamat, melynek során a démoni támadásoknak kitett állapotot – épp az ellentmondás gyakorlása során – egyre mélyebben értette meg a fiatal szerzetesség: Saját gyengeségük tapasztalatában értették meg, hogy a kísértéssel szembeszállni és Istenhez menekülni nem két, egymást kizáró alternatíva. A démonokkal úgy a legegyszerűbb szembe szállni, ha figyelmünket az általuk sugallt gondolatok helyett a felettük győzelmes Úrra, Megváltó Krisztusunkra fordítjuk: ha nem saját erőnkben, okosságunkban bízunk, hanem a gondolatokat mint Babilon gyermekeit a sziklához, Krisztushoz csapjuk, ha Jézus nevét kiáltjuk, és szabadító ereje azonnal megnyilvánul rajtunk.

35 Iohannes Gazaeus: Ep. 304. In Barsanuphe et Jean de Gaza: *Correspondance* II/I (SC 450), 294–296.



A tiszta ima Fogalom- és hagyománytörténet¹

ÖTVÖS Csaba

„Nagy gonddal őrizd a te szívvedet, mert abból indul ki minden élet”
(Péld 4,23).

„Ezért övezzétek fel gondolkodásotokat, legyetek józanok,
mindenestül reméljétek abban a kegyelemben,
amelyet Jézus Krisztus megjelenése hoz nektek” (1Pét 1,13).

I.

A Jézus-imáról író szerzők munkáit olvasva szembesülhetünk azzal, hogy sokan sokféleképpen közelítettek ahhoz a teológiai, spirituális és imádságos tartalomhoz, amelyet a szavak magukban hordoznak.² A különbségek nemcsak a megközelítésekben, hanem a Jézus-imára alkalmazott terminológiában is visszaköszönnek. Olyan alapszavakkal találkozhatunk, mint amilyen például az értelmi ima, a spirituális ima, az apophatikus ima, a szüntelen ima, a belső ima, a szív ima, és ilyen visszatérő terminus a tiszta ima is. Ezek a terminusok gyakran szinonimaként használatosak, keveredhetnek egymással, akár egy-egy szerzőnél is. Joggal vetődhet fel az a kérdés, hogy honnan és miért van ilyen sokféle fogalom a szerzők megállapításaiban, ezek a fogalmak egyetlen imatípusra vonatkoznak vagy különböznek egymástól, és ha van különbség, akkor találhatunk-e valamilyen különbséget a terminusok eredeti jelentése és elterjedt használata között.

Tekintettel ezekre a kérdésekre, jelen előadás a Jézus-ima egyik alapszavának, a tiszta imának a hagyománytörténeti vizsgálatára vállalkozik,

1 Az előadás és a tanulmány elkészülését a PD 112421 sz. pályázat támogatta

2 A hosszúra nyúlt kutatástörténetből érdemes megemlíteni Kallistos atya munkáit, lásd pl. Kallistos Ware: *The Power of the Name. The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*. SLG Press, Convent of the Incarnation, Fairacres, Oxford, 1974, 1986; Hausherr atya munkái közül lásd pl. *The Name of Jesus. The Development of the Jesus-prayer*. Trans. by Charles Cumming. Cistercian Publication, Kalamazoo, 1978; áttekintő jelleggel lásd B. Schmidt: *Das geistige Gebet. Eine Untersuchung zur Geschichte der griechischen Mystik*. Ehrhardt Karras, Halle, 1916.

azért, hogy a korai szövegeket és azok terminológiáját feltérképezve tisztábban láthassuk nemcsak a kezdetet és a korai történetet, hanem mindezzel együtt – amennyire egy kissé hosszabbra nyúlt lábjegyzet erejéből telik – közelebb juthassunk a Jézus-ima gazdagságának megértéséhez is.

Ahhoz, hogy ez a cél megvalósulhasson, jelen előadásban egyetlen szerzőhöz fordulok, és szövegeire támaszkodva arra a kérdésre keresem a választ, hogy mit értett a tiszta ima fogalmán, használt-e más terminusokat, és ha igen, akkor azokat milyen okból és hogyan különböztette meg a tiszta imától. Azért esett Evagrioszra a választás, mert az értelmi ima hagyományának megteremtőjeként is tisztelhetjük, aki – nem melleleg – megalkotta a görög bibliából hiányzó, tiszta ima fogalmát is.³ Tekintettel a magam és az előadás korlátaira, illetve arra, hogy nálam jóval avatottabb szerzők is foglalkoztak és foglalkoznak az értelmi ima kérdéseivel a konferencia előadásaiban, nem célom, hogy Evagriosz imádságról szóló tanítását rekonstruáljam.⁴ Kizárólagosan a tiszta ima fogalmának megjelenéseit és ezek szűk kontextusát igyekszem feltérképezni, hogy az említett kérdésekre az evagrioszi szóhasználat alapján választ keressek. Jelen vizsgálódás közel sem teljes, és éppen korlátaira hivatkozva nem is ígér átfogó képet, de – mindezek ellenére – arra talán elegendő lehet, hogy néhány szövegrészlet segítségével láthatóvá váljon az általuk leírt imádság néhány alapjellemezője, és közben a különbségek tematizálásával és rövid bemutatásával közelebb juthassunk az evagrioszi tanításhoz.

II.

Evagriosz a 4. század szerzetes teológusa.⁵ Az imádságról szóló tanítása egy trilógián nyugszik, amelyhez *A gondolatokról (Peri logiszmon)* és a *Vizsgálódások (Szķemmata)* mellett *Az imádságról (Peri proszeukhēn)* írt fejezetek sorolhatók.⁶ A műfajuk eltér, *A gondolatokról* c. munkája aforizmákat, mondasokat tartalmaz, ehhez hasonló a *Szķemmata*, míg az imádságról írott

3 Evagriosz munkáihoz alapos bevezetővel és angol szövegfordításokkal szolgál pl. R. E. Sinkewicz: *Evagrius of Pontus. The Greek Ascetic Corpus*. Oxford University Press, Oxford, 2003 és A. M. Casiday: *Evagrius Pontikus*. Routledge, London–NewYork, 2006.

4 Ehhez számos kiváló tanulmány és monográfia szolgálhat segítségül. Meg kell említeni pl. Bunge két tanulmánykötetét: *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos*. Luthé Verlag, Köln, 1987, és „In Geist und Wahrheit”. *Studien zu den 153 Kapiteln Über das Gebet des Evagrius Pontikos*. Borengässer, Bonn, 2010.

5 A sivatagi atyák hagyományának, különösen a két Makariosz, az Egyiptomi és az Alexandriai és Lükopoliszi János hatását és jelenlétét az evagrioszi teológiában már vizsgálta a kutatástörténet. Ehhez lásd pl. Bunge atya említett tanulmányait

6 Evagriosz munkáinak trilógiába rendezésének gondolata Steward felvetése volt, amit ma már számos más kutató is átvett, C. Steward: *Imageless Prayer and the*

munka a fejezetek (*kephalaia*) műfaját követi. Az imádságról 153 fejezetből áll, mindegyik egyszerű, világos, rövid és tömör útmutatást fogalmaz meg, középpontjukban az értelem imájára vonatkozó tanításokkal, akár egy jól szerkesztett kézikönyv, amelyek az ima elsajátításához, a nehézségek leküzdéséhez és a tapasztalatok értelmezéséhez adnak hatékony instrukciókat. Mivel ez utóbbi alapvető a jelen elemzéshez, annyit megjegyezhetünk a szövegahagyományról, hogy Egyiptomban, a kelliai monostor cellájában született, valamikor a 380-as évek utolsó harmadában vagy a 90-es években, a nagy trilógiája (a *Praktikosz*, a *Gnosztikosz* és a *Kephalaia Gnosztika*) után.⁷ Az szintén kérdéses, hogy az origenista vita első hullámaint követően ez a mű mikor kapcsolódott Szent Neilosz alakjához,⁸ akinek a neve alatt görögül is fennmaradt. Elterjedését és népszerűségét jól mutatja az a számos kézirat, amelyek szír, arab, etióp, örmény és szláv nyelven őrizték meg a szöveget.

A tiszta ima fogalma

Ha az evagrioszi corpusnak szorosan az imádság teológiájához tartozó említett szövegeiben áttekintjük az imádságra alkalmazott terminológiát,⁹ akkor azt látjuk, hogy megkülönböztethető két nagyobb csoport. Az egyik a hangos imákat foglalja magában, ezek jórészt a páli 1Tim 2,1 felosztáson alapulva lehetnek a kérő ima (*deészisz*), közbenjáró (*enteukszisz*), hálaadó, hitvalló (*ekszagoreuszisz*) és az *antirrészisz* (a cáfoló vagy ellentmondó) imák. Míg a másik csoportba azok az imák sorolhatók, amelyekben a *proszekhé* jelenik meg vagy önállóan, mint az ima (*prosuekhé*), pl. a fejezetek címében, vagy valamilyen szövegszerkezetben: ilyen a spirituális ima (*pneumatiké proszekhé*: 28, 50), igaz ima (65), az ima helye (152), az ima állapota (26), az ima határai, az ima ideje, a szüntelen ima (35), és ide sorolható a tiszta ima (a *kathara proszekhé*) terminusa is.

Az már a felsorolásból is látszik, hogy a tiszta ima fogalma egy olyan imatípushoz tartozik, amely már terminológiai szinten is megkülönböztethető más imádságoktól, és egyetlen imára mutat. Azt megelőlegezhetjük,

Theological Vision of Evagrius Ponticus. *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 173–204.

7 A trilógiák datálásáról megoszlik a kutatók véleménye. A fenti kronológiával szemben, a nagy trilógia későbbi születése mellett érvel pl. Dysinger: i.m. 25–26.

8 A jelen vizsgálódás tárgya miatt érdemes megjegyezni, hogy szent Nilus neve alatt öröklődtek még a fentebb említett szövegekből *A gondolatokról* és *A nyolc gonosz szellemről* c. munkák is. Az imáról szóló munka Szent Neilosz neve alatt kapta helyét a Filokáliában is.

9 Az evagrioszi fogalomhasználat részletes bemutatásához lásd Ch. S. Gombos: *Divine Sovereignty, Divine Providence and Prayer in the Thought of Evagrius Ponticus* (2012): http://ecommons.luc.edu/luc_diss/516. 12–45

hogy ennek az imának a leginkább sajátos jellemzője, amely megkülönbözteti az első csoportba sorolt típusoktól, hogy szavak nélkül történik. Ez a hangos, kimondott szavak nélküli, mondjuk úgy, külső jellemző mellett azonban más feltételek teljesülését is megköveteli az ima végzése.

Mielőtt ezen feltételekhez fordulunk, éppen a terminológia miatt, pontosíthatjuk a korábbi kérdésünket, és a fogalmak listájára visszautalva, a továbbiakban arra keressük a választ, hogy az ima, a *προσευχή* milyen feltételekkel lehet tiszta, van-e olyan követelmény, amely ehhez a típushoz tartozik. Másképp fogalmazva a kérdést, Evagriosznak az imádságról szóló tanításában megkülönböztethető-e egy olyan altípus vagy speciális kategória, amely tiszta imaként van jelen az imádságról szóló művekben.

Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ találjunk, nem kell mást tennünk, mint végigolvasni ezeket a műveket, és összegyűjteni azokat a szövegrészeket, amelyekben a tiszta ima kifejezés megjelenik.

A tiszta ima értelmezései *Αξ* imáról c. fejezetekben¹⁰

Az első, a tiszta ima terminusát hordozó fejezet a 71.: „*Nem tudsz tisztán imádkozni, ha az anyagi dolgok kötöznek és folytonos aggodás gyötör, mert αξ* ima a képzetek eltávolítása.”¹¹

A fejezetben a tiszta ima végzéséhez – és jelen esetben az értelmezéséhez is – szervesen hozzátartozó – voltaképpen – negatív definíciókat olvashatunk, egy tanítást arról, hogy mi az, ami gátolja a tiszta imát. Evagriosz fokozatosan halad az imádság gátjainak felsorolásában, mert említi az anyagi dolgokat, a szüntelen aggodást és a képzeteket. A felsorolással megmutatja az antropológiai tanításának vázát,¹² mert a test, a lélek és az értelem egy-egy betegségét nevezi meg: a hálót, a gyötrődést és végül a képzetek jelenlétét. Ismeretelméletéről azt árulja el, hogy az értelem (a nusz) befolyásáért felelős képzetek nemcsak az anyagi világból érkeznek az érzékszerveken keresztül, hanem a lélekből is (ilyen pl. az idézetben szereplő aggodalom okán az emlékezet). A képzetek eltávolítása az értelem aktivitásának befolyásolását, vagy radikálisabban fogalmazva a megszüntetését jelenti. A terminus, az *αποθεςις* eltávolítást, letevést jelent – ez a fogalom köszön vissza a 2Pét 1,14-ben a földi sátor letevésében is (a liturgiában a *tegyünk felre minden földi dolgot* imádsága). Az *ima a képzetek eltávolítása* mondatrészt, amely maga is egy definíció, vélhetően az órigenészi koncepcióból

10 *Αξ* imádságról görög szövegrészeit Migne kiadása alapján idézem: PG 79, 1165A–1200C.,

11 Οὐ δυνήση προσεύξασθαι καθαρώς, πράγμασι συμπλεκόμενος ύλικοις, και φροντίσι συνεχέσι δονούμενος· προσευχή γάρ εστιν απόθεςις νοημάτων.

12 Evagriosz antropológiájához a fentebb említett monográfiák mellett lásd még pl. K. Corrigan: *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th century*. Ashgate, 2009.

ered,¹³ vagy legalábbis nagy hasonlóságot mutat azzal, ahogy Órigenész fogalmaz *Az imádságról* c. művében (20,2), „*aki nem képmutató, az bemegy kamrájába [...], nem bámészkozik kijelé, hanem az érzékek valamennyi kapuját becsukva imádkozik az Atyához, nehogy elvonják a figyelmét a lelkébe tolatkodó képzetek*”.¹⁴

Az evagrioszi meghatározás alapját az arisztotelészi pszichológia definíciója (*De anima* 407 A7–10 és *De memoria* 450b27–451a7)¹⁵ adja, és értelmezésének nehézsége is ebben a frázisban gyökerezik. A képzetek eltávolítása és elutasítása ugyanis nem egyszerűen a szenvedélyektől mentes képzeteket jelenti (ez jelölheti a természetes kontemplációt), hanem minden gondolat (*logiszmoi*) eltávolítását is, vagyis minden, az emberi megismerő-képesség és a gondolkodás körébe tartozó aktivitás elutasítását.

Ha mindezeket a megjegyzéseket pozitív módon fogalmazzuk meg, akkor juthatunk a tiszta ima elterjedtebb és sokak által ismert összefoglalásához. E szerint a tiszta ima meghaladja a szavak, a képek és minden mentális képzet szintjét. Röviden, a szenvedélyektől, a gondolatoktól és a képzetektől megszabadulva az értelem a teremtményi lét határához érkezik, levetkezi az anyagi létezéssel együtt járó kettősséget és az eredeti, szabad, egyszerű és tiszta állapotában válik képessé a tiszta imára, visszanyerve eredeti állapotát. Ez az állapot egyszerre jelenti azt, hogy az ima az értelem, a nusz útja, Istenhez emelkedése, és azt is, hogy állapota vagy inkább eredendő aktivitása is. Az egység, az egyesülés keretét, alapját és bázisát a kontemplációval azonosított ima, vagy tiszta ima adja.

A 76. fejezetben újra a törekvés nehézségéről olvashatunk: „*Az a mondas a Jelenések könyvében, hogy az angyal veszi a tömjént, hogy a szentek imáihoz adja, az – azt gondolom – az angyal által okozott kegyelemre vonatkozik. Mert elülleti a tiszta ima ismeretét, úgy, hogy ezután az értelem kiállja a hanyagság és az akédia minden zavarát*”.¹⁶

Az idézet első látásra is feltűnő sajátossága, hogy alapját explicit szentírási vers adja. Ez nem szokványos az imádságról írott fejezetekben, ahol jóval gyakoribb az imádság teoretikus megközelítése. Evagriosz a Jel 8, 3 alapján („jött egy másik angyal, [...] sok tömjént kapott, hogy az összes szent imáival együtt tegye az aranyoltárra, amely Isten trónusa előtt állt”) hozza mozgásba tanítását, és exegézisében a szentekkel azonosítja az imádkozókat, a

13 Az órigenészi hagyomány hatásáról, különös tekintettel az imádság koncepciójában betöltött szerepéről, lásd H. Case részletes elemzését: *Becoming One Spirit. Origen and Evagrios Pontikus on Prayer* (2006) http://digitalcommons.csbsju.edu/sot_papers

14 Vanyó L. fordítását idézem (Órigenész: *Az imádságról és a vértanúságról*. Szent István Társulat, Budapest, 1997, 92.).

15 A hivatkozáshoz és a bekezdés befejező mondatához lásd, J. Zecher: *The Symbolics of Death and the Construction of Christian Asceticism. Greek Patristic Voices from the Fourth to Seventh Centuries*. <http://theses.dur.ac.uk/3247/117-118>.

16 Τὸ λέγειν ἐν τῇ Ἀποκαλύψει κομιζεσθαι τὸν ἄγγελον θυμίαμα ἵνα δῶ τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων, οἶμαι τὴν χάριν εἶναι ταύτην διὰ τοῦ ἀγγέλου ἐνεργομένην· γινώσιν γὰρ ἐμποιεῖ τῆς ἀληθοῦς προσευχῆς, ὥστε ἐτάναι λοιπὸν εἰς τὸς παντὸς κλόνου, ἀκηδίας τε καὶ ὀλιγωρίας τὸν νοῦν

szerzeteseket, az angyal által hozott tömjént pedig a kegyelemmel. Ahogy a jánosi versben a szentek imái a tömjénnel válnak égő áldozattá, úgy lehet az angyal által adott kegyelem, az ima ismerete, a tömjén, amivel az imádság eléri célját, az Istenhez emelkedést. Eddig az exegézis. A fejezet második része az ima hatását írja le, a két szenvedély, a hanyagság vagy megvetés (ὀλιγωρία) és az *akédia* legyőzését. Az *akédia* jelentése a kedvetlenség, a levertség és a reménytelenség közös metszetében keresendő, a nyolc gonosz gondolat egyike, a talán legrészletesebben tárgyalt kísértés az evagrioszi teológiában.¹⁷ Ezek ellen lehet hatékony eszköz az értelem kezében a tiszta ima, és ezáltal képes zavartalanul állni a kísértéseket, vagyis birtokolja a kontempláció feltételét, az apátiát, a szenvedélymentesség állapotát.

Éppen ez alapján figyelhetünk fel arra is, hogy a fejezet, miközben az értelem imádságát és annak tisztaságát járja körül, a tiszta ima természetére vonatkozó megállapítást is ad. Ez abban érhető tetten, hogy az emberi erőfeszítés eredményéhez az angyal segítségére van szükség, a cél ismeretét megelőlegezi a küldött, amit a tapasztalat majd megerősít.

Az ima tapasztalatának leírását tartalmazó 73. fejezet szintén használja a tiszta ima fogalmát: „Amikor az értelem tisztán, eltévelyedés nélkül és igazán imádkozik, akkor a démonok már nem balról közelítenek hozzá, hanem jobbról. Suggallják neki Isten dicsőségét, és olyan formát adnak ennek, ami az érzékeknek kedves, úgy, hogy azt gondolja: (az értelem) teljesen elérte az ima célját. Egy tiszteletre méltó és gnosztikus ember ezt úgy magyarázta, hogy ezt a hiú dicsőség szenvedélye okozza, és az a démon, amelyik miután eléri a fej egy helyét, az erek nagy nyomását váltja ki.”¹⁸

A fejezetben újra az értelem tiszta imáját látjuk viszont, és itt megjelenik az is, hogy ez az ima a kontempláció legfelső fokát jelenti. Az eddigi idézetekhez képest új elem, hogy az ima tapasztalata közben felmerülő veszélyre figyelmeztet, amikor a balról és jobbról közelítő démonok megjelenésére utal. Az evagrioszi szimbolika *A gondolatokról* szóló mű 42. fejezete alapján oldható fel. E szerint a léleknek két szeme van. A bal a létezők szemlélésére alkalmas, vagyis a természetes kontempláció szerve, míg a jobb szem a „Szentháromság boldogító fényét szemléli”.¹⁹ A tiszteletre méltó és gnosz-

17 Az akédia fogalmához és evagrioszi koncepciójához lásd pl. J.-Ch. Nault: *Acedia. Enemy of Spiritual Joy. Communio* 31 (2004), 236–258.; A. Crislip: *The Sin of Sloth or the Illness of Demons? The Demons of Acedia in early Christian Monasticism. Harvard Theological Review* 98 (2005), 143–69.; P. Toohey: *Acedia in Late Classical Antiquity. Illinois Classical Studies* 15 (1990), 339–352.

18 „Ἐπὰν καθαρῶς λοιπὸν ἀπλανῶς καὶ ἀληθῶς προσεύχηται ὁ νοῦς τὸ τηρικαῦτα, οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ἀριστερῶν ὑπέρχονται οἱ δαίμονες, ἀλλὰ ἐκ τῶν δεξιῶν ὑποτίθενται γὰρ αὐτῷ δόξαν Θεοῦ, καὶ σχηματισμὸν τινα τῶν τῆ αἰσθήσει φίλων, ὡς δοκεῖν τελείως τετεῦχθαι αὐτὸν τοῦ περὶ προσευχῆς σκοποῦ. Τοῦτο δὲ, ἔφρασε θαυμαστὸς καὶ γνωστικὸς ἀνὴρ, ὑπὸ τοῦ τῆς κενοδοξίας πάθους γίνεσθαι, καὶ ὑπὸ τοῦ δαίμονος τοῦ ἀπτομένου τοῦ κατὰ τὸν ἐγκέφαλον τόπου καὶ φλεψὶ πάλλοντος

19 A szövegrész Baán Izsák fordítása, uő: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról. Szent Maurícus Monostor–L'Harmattan, Bakonybél–Budapest, 2006, 106.*

tikus ember Hausherr feltételezéseit elfogadva²⁰, Lükopoliszi János, akire Evagriosz többször is hivatkozik az *Antirrhetikosz*-ban.

Ezzel a segítséggel oldható fel a fejezetbe foglalt tanítás. Elsőként azt látjuk, hogy az értelem a kontempláció szerve, és azt is, hogy ennek a kontemplációnak két foka van. Ezt fogja át az ima és a kontempláció azonosságáról szóló tanítás, és végül eljutunk a legmagasabb fokra, a tiszta ima céljához, a teóriához, az istenlátáshoz. Ez egy közvetlen, közvetítő nélküli beszélgetés, egység, az anyagtalan értelem és teremtője, az anyagtalan Isten között, az értelem saját, eredendően a teremtett állapotából adódó természetes tapasztalata, Istenhez emelkedése. Ennek a tapasztalatnak az ajándékai a hivatkozott atya jelzői. A *thaumasztosz*, a csodálatra méltó és a *gnosztikosz*, az ismerettel bíró jelzők birtokosa az, aki az istenismeret birtokába jutott, akit néhol teológusnak is nevez Evagriosz.²¹ Másképp fogalmazva az istenismeret, a gnózis foglalata és forrása az imában szerzett/kapott tapasztalat.

Az imádságról írott fejezetek között találunk olyat, ahol további feltételekről ír, és formátlannak, üresnek vagy tudatlannak is nevezi az értelem szükséges állapotát. Fentebb a képzetek eltávolításával azonosította az imát, ebben a fejezetben pedig a démonoknak való kiszolgáltatottságra figyelmeztet. Mert az imában az egység, az unió tapasztalatát fény is kíséri, amely lehet az itt említett Háromság fénye, míg máshol az értelem fényére hivatkozik.²² A démonok ezt a tapasztalatot használhatják ki, a fény káprázatával kísérthetik az értelmet, a hiú dicsőség szenvedélyében megkapaszkodva.

20 Casidey hivatkozik Hausherr megoldására (Casidey: i. m. 236.).

21 A gnosztikus fogalom értelmezéséhez és az evagrioszi koncepcióhoz lásd pl. Bunge atya alapvető cikkét: Origenismus-Gnosticismus. Zum geistesgeschichtliche Standort des Evagrios Pontikos. *Vigiliae Christianae* 40 (1986), 24–54.

22 Annak kérdését, hogy ez a fény az értelem saját fénye vagy a Háromság fénye, Evagriosz nem válaszolja meg egyértelműen. Az előbbire példa a *Praktikosz* 64 (*Gnosztikosz* 45 és *Peri logiszmon* 39), míg az utóbbi magyarázattal az *Antirrhetikosz* prológusában találkozhatunk. Lükopoliszi János, Ammoniosz és Evagriosz kérdésére azt válaszolta, hogy „ezt nem képes az ember megmagyarázni, és az értelem sem lehet megvilágosítva az imádság közben Isten kegyelme nélkül” (*Antirrhetikosz* VI,16, L. Dysingerangol fordítása alapján). A kérdéshez lásd pl. W. Harmless – R. R. Fitzgerald: *The Sapphire Light of the Mind. The Skemmata of Evagrius Ponticus. Theological Studies* 62 (2001), 498–529., a kérdés kontextusához: E. Clark: *The Origenist Controversy*. Princeton University Press, Princeton, 1992, kül. 2. fej.; a kurrens értelmezésekhez: Casidy: *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus. Beyond Heresy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2013, kül. 7.2.3. fejezet

A tiszta ima terminusának egyéb előfordulásai

Az *imádságról* írott fejezetek példái mellett a tiszta ima vizsgálatához más szövegeket is szükséges elemeznünk. Ha az imádság teológiáját hordozó szélesebb corpusra tekintünk, akkor megtaláljuk a tiszta ima fogalmát *A gondolatokról* írott aforizmák és *A nyolc gonosz szellemről* meghatározásai között is. *A gondolatokról* c. munkában olvasható előfordulásokban, hasonlóan a fentebb említett példákhoz, a negatív definíció érvényesül, vagyis minden esetben egy szenvedély, képzet vagy gondolat az, amely kísértésként akadályozza a tiszta ima végzését. Ilyen lehet például a harag (5), a düh (16) és az indulat (46).

Az eddig bemutatott példákhoz hasonlóak olvashatók *A nyolc gonosz szellemről* (*De octo spiritibus malitiae*) c. munkában is.

Van azonban egy olyan aforizma is, amely eltér az eddig bemutatott példáktól. A szomorúságról írott egyik aforizma a következő megállapítást adja: „*A szomorú szerzetes értelme nem irányul a szemlélődésre, s tiszta ima nem száll fel a szívből, ugyanis a szomorúság minden jónak akadály.*”²³

Az idézet jelentése a fentebbi elemzés eredményei után talán már nem szorul magyarázatra, első tagja és a befejezése is tökéletesen illeszkedik az eddig bemutatott szövegrészek tartalmához. A szomorúság kísértő gondolatának negatív hatása mellett látjuk az ima és a szemlélődés azonosítására épülő tanítást. Az, amiért igazán érdekes a többi idézethez mérten is, az a mondat közepén szereplő megjegyzés: „a tiszta ima a szívből száll fel”. Az igaz, hogy az eddigi példákhoz hasonló módon tagadó formában, de mégis felismerhető ez a tanítás. Azt talán nem kell hangsúlyozni, hogy az imádság egy olyan aspektusát tárja elénk, amely Evagriosz meglátásaira kevésbé jellemző és az utána következő generációk számára válik majd kitüntetett jelentőségűvé. A szemlélődés és az ima azonosítása alapvető a Pontoszi teológiájában, az azonban, hogy az imát nem az értelemhez, hanem a szívhez kapcsolja, és ezt teszi a szemlélődés alappontjává, kissé szokatlan megfogalmazás. Azért lehet szokatlannak nevezni, mert ez a megállapítás akár a szív imáját is jelölheti, és ha ez így van, akkor az egyik legkorábbi megfogalmazásával állunk szemben. Nem utal a szó szoros értelmében az értelem szívbe való alászállására, de felvethető, hogy erre vonatkozik a megjegyzés. Ha nem ezt jelenti, akkor pedig nagyon közel jár a szív ima²⁴ teoretikus megalapozásához. Nem a szív szimbólumának felemlegetése miatt különös a szöveg, hiszen ez – idézve az előadás kezdetén említett

23 Baán Izsák fordítását idézem, egy apró változtatással a *proszekukhé* fordításában. In uő: *Evagriosz Pontikosz a gondolatokról*. Szent Maurícusz Monostor–L'Harmattan, Bakonybél–Budapest, 2006, 56.

24 Ehhez lásd a 2. jegyzetet, és áttekintő jelleggel pl. J. A. McGuckin: *The Prayer of the Heart in Patristic and Early Byzantine Tradition*. In P. Allen (szerk.): *Prayer and Spirituality in the Early Church*. 2. kötet. W. Mayer & L. Cross, Queensland, 1999, 69–108.

mottót – természetes és kézenfekvő az ima kontextusában, hanem az, hogy a szemlélődés adta keretben hivatkozik a szívre, ahonnan ez az ima Istenhez indul.

Összefoglalás

Ha megpróbáljuk röviden összefoglalni az evagrioszi tanításról elhangzottakat, akkor azt mondhatjuk, hogy a szerzetes teológus az ima egy nagyon szűk csoportjának megjelölésére használta a tiszta ima fogalmát. Minden esetben a terminus negatív kontextusban jelent meg, mindig valamilyen szenvedély vagy kísértés ellenében használta, az ima végzéséhez szükséges törekvések útba igazításához. A bemutatott fejezeteket összefoglalóan talán jellemezhetjük úgy, hogy segítséget adnak az értelem tiszta imájához. Ez a tanítói, vagy inkább lelkiatyai módszer legjellemzőbben az angyal által adott ismeretről szóló fejezetben vált láthatóvá, hiszen ott már nem az emberi törekvést, hanem az angyali segítséget jelölte meg a tiszta ima ismeretéhez. Ettől az intenciótól kissé eltér a 73. fejezet, mert ez nem az oda vezető útról, hanem az ima tapasztalatának oldaláról láttatja a tiszta imát, de hangsúlyosan az imádkozó értelem hiúságának kísértését kihasználó démoni attack elleni figyelmeztetésként. Utolsó idézetünk pedig, szintén a tiszta ima terminusát használva, és ugyancsak egy kísértő gondolat hatását felemlítve már a szív imához vezető hagyomány első állomásaként értelmezhető.

Mindezek alapján talán árnyalhatjuk azt a fogalomhasználatot, ahogyan Evagriosz az imáról beszélt. Tehetjük azért, mert a tiszta ima terminusát használó szövegcsoporthoz ehhez támasztékul szolgál és általuk kirajzolódik az ima egyik aspektusa, de nem tehetjük azért, mert az idézett szövegek csak egy kis csoportját alkotják annak az imának, amelyet maga Evagriosz is számos más fogalommal jelölt, amikor az értelmi ima tapasztalatáról, nehézségeiről és ajándékairól beszélt. Az eredmények alapján, visszatérve az előadás elején megfogalmazott kérdésre, azt a választ adhatjuk, hogy a terminológiai sokszínűség már a kezdeteknél jelen van, és ebben a kezdetben Evagrioszt nemcsak az értelmi ima teológiájának megalapozójaként, hanem az ima alapszókincsének megalkotójaként is tisztelhetjük.



Isten emlékezete A Jézus-formulák kontextusa és szerepe a gázai monasztikus iskolában

GÖRFÖL Tíbor

A monasztikus irodalom történetének összefüggésében legalább két szempontból meghatározó jelentősége van a ma már többnyire gázai iskolaként emlegetett hatodik századi szerzetesi kultúrának, mindenekelőtt Gázai Dórotheosznak, Barszanuphiosznak és a Próféta melléknevet viselő Ióannésznek: egyrészt meggyőző érvek szólnak amellett, hogy a sivata-gi atyák mondásainak alfabetikus és szisztematikus gyűjteménye egyaránt annak a palesztinai szerzetességnek a körében jött létre,¹ amelynek legje-lentősebb előkészítői közé tartozik a tanítványi körével együtt Szkétiszből a gázai térségbe átköltöző Szilvánosz;² másrészt a kilencedik századi bi-zánci monasztikus reform szellemi atyjára, Theodórosz Sztuditészre „Gá-zai Dórotheosz és lelkiatyái, Barszanuphiosz és Ióannész a jelek szerint nagyobb hatással voltak, mint maga Baszileiosz”,³ ami természetszerűleg szilárd alapot vetett későbbi bizánci karrierjüknek. Ráadásul Dórotheosz katekéziseinek a nyugati szerzetesség körében is számottevő hatástörténe-tük volt (szerepet kaptak a jezsuita képzésben, a trappisták „alapítójának” tekinthető De Rancé apát elkészítette francia fordításukat).⁴ A gázai mo-nasztikus irodalom kevésbé ismert szerzőjével, Szkétiszi vagy Gázai Izajás-sal ellentétben Barszanuphiosz és Ióannész levelei ugyan nem kerültek be a *Philokáliába*, de a gyűjteménybe felvett szerzők néhány helyütt idézik a szövegeiket, sőt bő három évtizeddel a *Philokália* megjelenése után a 11. századra visszanyúló gazdag áthoszi kéziratos hagyomány alapján Szenthe-

1 A jól ismert elgondolás kidolgozója L. Regnault: *Les Apophtegmes des Pères en Palestine aux V^e–VI^e siècles. Irénikon* 54 (1981), 320–330.

2 Lásd erről M. Van Parys: *Abba Silvain et ses disciples. Une famille monastique entre Scété et la Palestine à la fin du IV^e et dans la première moitié du V^e siècles. Irénikon* 61 (1988), 315–331. és 451–480.

3 J. Leroy: *La réforme studite. In Il monachesimo orientale. Roma, 1958, 181–214., 190. (Orientalia Christiana Analecta 153).*

4 A katekézisek nyugati hatástörténetéről tájékoztat J. Pauli: *Menschsein und Menschwerdung nach der geistlichen Lehre des Dorotheus von Gaza. EOS Verlag, St. Ottilien, 1998.*

gyi Szent Nikodémus ki is adta a levelek mintegy nyolcszázötven darabból álló korpuszát.⁵

Ha már a gázai térségbe érkező első észak-afrikai szerzetesek körében is kiemelkedő szerepe volt a „lelkiatyai karizmának”,⁶ a hatodik századra egyenesen a gázai szerzetesség legsajátosabb jegyévé vált az egyéni lelkivezetés és az imádsággal összefüggő kérdésekben nyújtott felvilágosítás: „a gázai spirituális iskola nem azzal tűnik ki, hogy újfajta liturgiát dolgozott ki vagy új szabályokat rögzített az imádság időpontjaival és tartalmával kapcsolatban; e téren az egyéni vezetés és az imádsággal elérhető egyéni átalakuláshoz nyújtott segítség szempontjából tett a legtöbbet”.⁷ Az egyéni útmutatás kitüntetett szerepéhez kapcsolódik a gázai szerzetességnek az az egyedülállóan újszerű vonása, hogy a közösségi életnek több helyütt is kettős vezetése volt. Már a belső élethez adott atyai vezetés észak-afrikai örökségét a palesztinai térségbe átplántáló Gázai Izajásnál is megfigyelhető, hogy a kezdetben még látogatókat fogadó spirituális tekintély idővel mindenkitől elzárkózik az általa alapított koinobionban, és csak egyetlen tanítványán (Izajás esetében Pétroszon) keresztül érintkezik a tanácsát kérőkkel,⁸ a Szeridosz apátsága alatt működő közösségnek pedig, amelyben Dórotheosz az első szerzetesi képzését végezte, már szabályosan a teljesen visszahúzódó Barszanuphiosz és Ióannész volt a tényleges vezetője, maga Szeridosz csupán másodlagos szerepet játszott. Dórotheosz esetében a kettős vezetés „kettős atyasággal” (Regnault) egészült ki, mivel Barszanuphiosz és a Próféta egyaránt gondot viselt a belső fejlődésére. Mindaz, ami általában az imádsággal és sajátosan a Jézus nevét tartalmazó imádsággal kapcsolatban elhangzik a gázai szövegekben, ebbe az egyéni vezetést egészen a szerzetesi közösség tényleges vezetéséig menően kidomborító kontextusba ágyazódik.

A hatodik századi gázai atyák szellemi világát többnyire gyakorlati irányultságúnak szokás elkönyvelni. Valóban igaz, hogy Dórotheosz katekézisei mindenekelőtt a monasztikus erkölcs és a monasztikus életvezetés problémáit boncolgatják, Barszanuphiosz és Ióannész leveleiben viszont találunk Evagrioszra, vagyis a spekulatív monasztikus hagyományra vonatkozó utalásokat, jóllehet az elméleti problémák beható elemzésének vesztélyére és hiábavalóságára figyelmeztető intések kíséretében,⁹ és a két *gerón*

5 J. Chrysavgis: Solitude, Silence, and Stillnes: Light from the Palestinian Desert. In B. Bingaman – B. Nassif (szerk.): *The Philokalia. A Classic Text of Orthodox Spirituality*. Oxford University Press, Oxford–New York, 2012, 262–272.

6 M. Van Parys: *Abba Silvain et ses disciples* i. m. 316.

7 B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky: *The Monastic School of Gaza*. Brill, Leiden, 2006, 158. (Supplements to Vigiliae Christianae 78).

8 D. J. Chitty: Abba Isaiah. *Journal of Theological Studies* 22 (N.S.) (1971), 48–72., 62.

9 Lásd különösen a 600–602. leveleket, amelyekben Barszanuphiosz elítélően nyilatkozik az órigenista spekulációkról (600.), Ióannész azonban a lelki hasznosság mértékében (τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς) jóváhagyja az evagrioszi szövegek olvasását

levelei egyébként is a belső élet kérdéseinek mélyebb, kreatívabb és sokszor meglepőbb taglalásával szolgálnak, mint a tanítvány hatástörténetüket tekintve nagyobb érdeklődést kiváltó beszédei. Az az elgondolás viszont még e tagadhatatlanul meglévő gyakorlati jelleg elfogadása mellett is meddőnek tűnik, mely szerint a gázai szövegekben sűrűn előforduló szív (*kardia*) szó alapján sajátos anti-intellektualizmus mutatható ki Barszanuphiosznál és Ióánnésznél¹⁰ – a levelek szellemi kozmosza ennél azért összetettebb.

Ami magát az imádságról szóló tanítást illeti, ennek konkrét összefüggését a gázai szerzőknél a saját akarat elvetésére és a lelkiatyával szemben tanúsítandó tökéletes bizalomra vonatkozó elgondolások alkotják. A Beersebai Ióánnész apáthoz írt levelek közé tartozó egyik szöveg szerint „Üdvözítőnk legragyogóbb tanítása (ἡ λαμπροτάτη διδασκαλία), hogy »legyen meg a te akaratod«” (C 40), s ennek megfelelően a gázai szövegekben olyan hangsúlyos a saját akarat fokozatos megtagadása és elutasítása, hogy a nagy aszkéták szemében „túlzás nélkül egyenesen ez az út alkotja a kereszténység lényegét”.¹¹ A levelekben több helyütt felbukkan az a kérdés, honnan tudhatja az ember, hogy a saját akaratát vagy Isten akaratát cselekszi-e, és az efféle kérdésekre adott válaszokban az egyéni akarat elvetése rendre összekapcsolódik az alázzal és az engedelmisséggel, amelyek az összes erény kapujának számítanak (C 231). Az engedelmisségről szóló tanítás a legkevésbé sem sematikus, az ember tényleges életállapotával és eredeti rendeltetésével ugyanúgy összekapcsolódik, mint az emberi együttélés elvi és gyakorlati kérdéseivel, és nem utolsósorban krisztológiai vonatkozásai is vannak: az engedelmisség „Isten Fiához tesz hasonlóvá”.¹² Aki valóban üdvözülni akar, annak alázzal, engedelmisségre és önálávetésre kell szert tennie, azaz el kell vetnie a saját akaratát (τὸ κόψαι τὸ ἴδιον θέλημα), és „élni fog” – és mivel nem tudja, hogy mi van a javára és mi a kárára, akkor vet horgonyt az igazságban, vagyis akkor van köze a dolgok valódi természetéhez, ha ahhoz tartja magát, amit az atyák mondanak neki (C 554). A saját akarat később Dórotheoszról is „az ember igazi természetével ellentétes vágyak” számít,¹³ és az első dórotheoszi katekézis maga is a

(602.) (a levelek idézéséül, C rövidítéssel és a levek sorszámanak megadásával, a Sources chrétiennes öt kötetében, François Neyt és Paula de Angelis-Noah gondozásában megjelent szövegkiadás szolgál: Barsanuphe et Jean de Gaza: *Correspondance*: SC 426 [C 1–71] [1997], 427 [C 72–223] [1998], 450 [224–398] [2000], 451 [2001], 468 [2002]).

- 10 F. Neyt: Précisions sur le vocabulaire de Barsanuphe et de Jean de Gaza. *Studia Patristica* 12 (1975), 247–253.
- 11 L. Perrone: The Necessity of Advice. Spiritual Direction as a School of Christianity in the Correspondence of Barsanuphius and John of Gaza. In B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky: *Christian Gaza in Late Antiquity*. Brill, Leiden, 2004, 131–150., 138.
- 12 Κράτει δὲ τὴν ὑπακοὴν τὴν ἀναφέρουσαν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ὁμοίους τῷ Ἰῶ τῷ ὕ Θεοῦ ποιούσαν (C 251; SC 450, 208.).
- 13 T. Špidlík: Le concept de l’obéissance et de la conscience selon Dorothee de Gaza. *Studia Patristica* 9 (1972), 72–78.

lemondásról szól. Az engedelmességnek természetesen régre visszanyúló észak-afrikai hagyományai vannak, amelyeket Izajás határozottan képviselt és radikálisan továbbfűzött Palesztinában (az *Aszketikon* szerint az ember nemcsak a lelkiatyának, de minden felebarátjának is engedelmességgel tartozik),¹⁴ az a határozottság és élesség viszont, amellyel Barszanuphiosz és Ióánnész kiáll a teljes körű önalávetés és önmehtagadás mellett, még így is újszerűnek tekinthető, és megelőlegezi az önalávetésnek azt a későbbi bizánci koncepcióját, amely az engedelmséget a szóbeli utasítások követésén túl az életben adódó minden körülmény elfogadására is kiterjeszti.¹⁵

Nem meglepő, hogy a gázai és a kialakulóban lévő nyugati szerzetesség közös vonásait főként a saját akarathoz és az engedelmességhez fűződő viszonyban jelölték meg,¹⁶ jóllehet magán a keleti monasztikus miliőn belül érdekes eltérések figyelhetők meg ebben a kérdésben. A fiatal Dórotheoszszal szemben az óriási tekintélyű Barszanuphiosz meglepő mértékben teret enged az egyéni szabadságnak. Dórotheosz biztos lehet ugyan abban, hogy Barszanuphiosz „hordozza a terhét” (C 252), azaz belső közösséget vállal a szerzetességre készülő ifjú nehézségeivel, sőt „szövetségnek” (διαθήκη) is nevezi kettejük viszonyát, de annak ellenére, hogy az önrendelkezés hiányával egyenértékű engedelmségre inti (αὐτῆ γάρ ἐστὶν ὑπακοή· τὸ μὴ ἔχειν ἐξουσίαν ἑαυτοῦ), megengedi, hogy tetszése szerint rendezze apró-cseprő ügyeit (C 253). A két *gerón* általánosságban is rendkívül rugalmasan szabta a tanácsait a kérdésfeltevők aktuális állapotához és tényleges képességeihez („recitálj zsoltárokat egy kicsit”, „vizsgáld meg és felügyeld a gondolataidat egy kicsit”: C 85), és inkább tartózkodott a pontos előírások megszabásától. Amikor Dórotheosz az imádság kérdéseit hozta szóba (persze meglehetősen ritkán, hiszen a több mint nyolcan szöveget számláló levelezésben mindössze fél tucat kérdés vonatkozik az imádságra), a mesterei akkor is többféle imaformulát, nem utolsósorban Jézus-formulát ajánlanak a figyelmébe. Maga Dórotheosz viszont már sokkal szűkebbre szabott határok között mozog, amikor saját alapítású kolostorában az engedelmség és az imádság kérdéseiben nyilatkozik. A fiatal Doszitheosznak már csak két imaformulát ad át azok közül, amelyet megismert (a szöveg az egyházi hagyomány átadását jelölő παραδίδοναι igét használja), és miután kezdő szerzetesként maga is azt hallotta, hogy „aki szerzetes akar lenni, annak egyáltalán nem lehet saját akarata” (C 288), végletesnek tűnő en-

14 Lásd erről J. Chryssavgis: Abba Isaiah of Scetis: Aspects of Spiritual Direction. *Studia Patristica* 35 (2001), 30–40.

15 J. Leroy: *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform*. Ford. Mirjam Prager. Styria, Graz–Wien–Köln, 1969.

16 N. Egender: Dorothée de Gaza et Benoît de Nursie. *Irénikon* 66 (1993), 179–198.

gedelmességet vár el a fiatal szerzetestől, aki tökéletes engedelmességénél fogva a szerzetesi tökéletesség mintaképeként jelenik meg.¹⁷

A *Vita Dosithei* más szempontból is tanulságos. Az a két „átadott” formula, amely a szöveg tizedik fejezetében olvasható, egyaránt Jézus-formula („Uram, Jézus Krisztus, könyörülj rajtam”; „Isten Fia, segíts rajtam”), és egyrészt azt biztosítják, hogy folyamatosan megmaradjon „Isten emlékezete”, másrészt a szüntelen imádság zálogát jelentik. Mindkét kifejezés meghatározó jelentőségű a hatodik századi gázai szerzőknél, elsősorban Barsanuphiosznál és Jánosnál, maga Dórotheosz ugyanis inkább szűkszavú az imádsággal kapcsolatban, és csupán egészen alapvető tanácsokkal szolgál e téren.¹⁸ Irénée Hausherr e megjegyzése ellenére is kitüntetett szerepet tulajdonít a *Vita Dositheinek*, mégpedig azért, mert értékelése szerint ebben a szövegben kapcsolódik össze először az a két mozzanat, amely nélkülözhetetlen a tulajdonképpeni értelemben vett Jézus-imához: a Jézus istenfiúságát kifejező név és az irgalomra vonatkozó kérés.¹⁹ A Jézus-ima előkészítői és ösztönzői közé tartozó Diadokhosz Phótikésznél ugyan mind Jézus nevének segítségül hívása, mind az általában Istenre és konkrétan Jézusra való szüntelen emlékezés igen hangsúlyos,²⁰ de egyrészt a *mnémé*nek azt a „sajátos, Istennel telített atmoszférát”²¹ kell megteremtenie, amelyben bármikor felszökkenhet a szóbeli imádság, másrészt a *mnémé* nem kapcsolódik össze az irgalomért fohászzkodó könyörgéssel. Ugyanakkor a jelek szerint Dórotheoszt összekapcsolja a korábbi hagyománnyal az a tény, hogy a belső élet közvetlen és végső célja nem más, mint Isten emlékezete, amihez a szóbeli imádság, és így a Jézus-formulák is csak eszközül szolgálnak.²² Aki átnézi a katekézisek imádsággal foglalkozó (összességében nem különösebben nagyszámú) szöveghelyeit, annak ezen túlmenően talán csak az tűnik fel, hogy a szüntelen imádság (τὸ εὐχεσθαι διὰ παντός) összefonódik az irgalomért könyörgő fohással (II, 38), azaz a katekézisekben is visszaköszön az a kapcsolat, amely a habituálissá vált imádság és az irgalomért való esedezés között figyelhető meg a *Doszitheosz életében*.

17 A *Vita Dosithei* magyarul is olvasható: Baán Izsák (ford.): *Gázai Szent Dórotheosz szerzetesi tanításai*. Jel, Budapest, 2015 (Ókeresztény Örökségünk 20).

18 I. Hausherr: *Noms du Christ et voies d'oraison*. Roma, 1967, 140. (Orientalia Christiana Analecta 157).

19 I. Hausherr: *Noms du Christ et voies d'oraison* i. m. 237.

20 Lásd például a *Capita* 97. fejezetét: Diadoque de Photice: *Oeuvres spirituelles*. Cerf, Paris, 1966, 159. (Sources chrétiennes 5).

21 K. S. Frank: Einführung. In uó (ford.): Diadochus von Photike: *Gespür für Gott. Hundert Kapitel über die christliche Vollkommenheit*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1982, 7–43., 34.

22 I. Hausherr: *Noms du Christ et voies d'oraison* i. m. 239.; igen tanulságosak a *Vita Dosithei* tizedik fejezetének első mondatai: Εἶχεν δὲ αἰεὶ καὶ μνήμην Θεοῦ· ἦν γὰρ παραδοῦς αὐτῷ αἰεὶ λέγειν· Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησον με· καὶ μεταξύ· Ὑἱέ τ οὔ Θεοῦ, βοήθησον μοι. Εἶχεν οὖν πάντοτε ταύτην τὴν εὐχὴν (Dorothee de Gaza: *Oeuvres spirituelles*. Cerf, Paris, 1963, 138. [Sources chrétiennes 92]).

Ehhez képest a két gázai *gerón* leveleiben hallatlanul sokrétű és gazdag (bár igaz, hogy nem összefüggő és végképp nem szisztematikus) tanítás bontakozik ki az imádsággal kapcsolatban, s Jézus alakja és neve szintén sokkal erőteljesebb vonásokkal domborodik ki. E téren érdemes különbséget tenni az imádságra vonatkozó megjegyzések általános összefüggése, az imádság kérdéseiben adott általános útmutatások és az imádság mikéntjét érintő konkrét megjegyzések között: így rajzolódhat ki az az átfogóbb kép, amelyben pontosan megfigyelhető a Jézus-formulák jelentősége és szerepe.

Barszanuphiosz és János levelei megragadóan részletes áttekintést nyújtanak a lelkivezetés monasztikus jellegzetességeiről, s az imádságnak szentelt fejtegetések, mint már szó volt róla, ebbe a kontextusba ágyazódnak. A gázai szerzetesség azt példázza, hogy „az atyai imádság mindenhová elkíséri a tanítványt”, s ezen a viszonyon belül a lelkiatya részéről a szerzetesi hivatás megőrzésének vagy az elkövetett bűnök feldolgozásának feladatához kötődő „teherhordozás” valósul meg, mégpedig „egyszerű és egészen tiszta szeretetből” fakadóan.²³ A fiatal Dórotheosz, akit megkísért a gondolat, hogy idegenbe költözve majd megmenekül, kénytelen tudomásul venni, hogy „Isten keze és az itt élő szentek nélkül” egyetlen évet sem tudna megmaradni a monostorban, s hiába menne el „a föld egyik határától a másikig”, sehol nem találna akkora segítséget, mint a jelenlegi helyén, s „amilyen a horgony a hajónak, olyanok számodra az itt élő atyák imái” (C 259). Ennek az imádság közegében megvalósuló egymásrautaltságnak különleges formáival is találkozhatunk a levelekben. A tanítvánnyal, sőt egyéb pártfogoltakkal vállalt belső egység olyan mélyreható lehet, hogy a két ember lelki fúzióját a *ὁμόψυχος* kifejezés is jelölheti (C 7). Ennél is különlegesebbnek tűnik Barszanuphiosz és János kapcsolata. Az utóbbi egyenesen a János-evangélium kölcsönös szentháromsági inegzisztenciát kifejező fordulataihoz hasonló kifejezésekkel írja le a Barszanuphioszhoz fűződő kapcsolatát, akivel szemben amúgy mindig a háttérbe szorítja magát, ha az imádságot érintő kérdések kerülnek terítékre, s beéri a személyközi problémákkal (a többi szerzetessel vagy az apáttal ápolt viszonytal) foglalkozó kérdések megválaszolásával: „Ha mindannyian egyek vagyunk, ki merem jelenteni, hogy a *gerón* Istenben, én pedig ővele [...]. Tudom, hogy gyenge és a legjelentéktelenebb vagyok, de nem tudok különválni a *geróntól*. Irgalmat gyakorolt ugyanis velem, hogy mi ketten egyek legyünk” (C 305). Ezen a különleges egységen belül Ióannész egy inkább koinobita jellegű hagyomány örököseként nagy gondot fordít a szerzetesi közösség belső viszonyaira, s ennek érdekében kész a feddésre és a tévesnek tartott magatartásformák bírálatára, Barszanuphiosz viszont egy inkább szemianakhoréta hagyomány alapján kevésbé hajlik mások *correctiójára* és véleményezésére, nem lép fel bíráként, s nagyobb bizalmat táplál a pártfogoltak

23 I. Hausherr: *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Roma, 1955, 132. és 142. (Orientalia Christiana Analecta 144).

gondolatainak feltárásából és a szüntelen imádságból fakadó lelkiatyai hozzáállás iránt.²⁴ Az a megállapítás pedig, hogy a nagy *gerón* „a jelek szerint csak ritkán tett lényeges különbséget szerzetesek és laikusok között”,²⁵ azáltal is igazolódik, hogy közéleti-politikai kérdéseket megfogalmazókat is arról biztosítja: nincsenek egyedül az erőfeszítéseikben, mert „sokan küzdenek együtt velük az imáikkal” (C 832).

Ezen az imádsággal átjárt és egybetartott monasztikus miliőn belül természetesen konkrét elképzelések is éltek az imádság mikéntjéért és „mennyiségéért” illetően. Az utóbbi kérdésre bizonyos szempontból egyszerű válaszunk van a gázai atyáknak, követendőnek ugyanis a szüntelen imádság gyakorlatát tartják. Az ekkor már hosszú hagyománnyal rendelkező²⁶ szüntelen imádság eszménye különösebb sajátosságok nélkül testet ölthet abban az útmutatásban, mely szerint az egyedül lévő ember mondjon zsoltárokat és imádkozzon hangosan és a szívében egyaránt, mások társaságában viszont csak gondolatilag (C 710). A szüntelen imádságnak másrészt a démonológia összefüggésében is nagy jelentősége van, hiszen a legkésebb a negyedik századra visszanyúló hagyománnyal összhangban a démonok manipulatív és ellenséges magatartása Gázában is különös erővel jelentkezik az imádság során. A *diaboloszt* azért nevezik *antikeimenosz*nak, mert megpróbál szembehelyezkedni minden jócselekedettel, hangsúlyozza Dórotheosz is: ha valaki imádkozni akar, akadályokat gördít az útjába a rossz gondolatok, a szétszórtság és az akédia révén.²⁷ A gázai atyáknál a démonok a sivatagból a városokba és a városok térségébe is beköltöznek, és már nemcsak az anakhorétákat veszik célba, hanem a koinobionokban és a civil élet közegeiben is támadást indítanak az emberek ellen.²⁸ Ezért emelheti ki a gázai *gerónok* levelezésének utolsó darabja, hogy a szüntelen imádság elejét veszi minden rossznak, mert nem enged teret a sátánnak (C 848). A könnyekkel kísért szüntelen imádság (εὐχὴ ἀδιάλειπτος μετὰ κλαυθμοῦ) idővel véget vet a démonok és a gondolatok ostromának, állítja Barszanuphiosz, aki saját bevallása szerint fiatal korában ötévnyi lankadatlan könyörgéssel végül megszabadult a tisztátalanság démonjának kínzásától (C 258).

24 F. Neyt: Un type d'autorité charismatique. *Byzantion* 44 (1974), 343–361., különösen 358–359.

25 B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky: *The Monastic School of Gaza* i. m. 85.

26 G. Bunge: „Priez sans cesse”. Aux origines de la prière hésychaste. *Studia Monastica* 30 (1988), 7–16.

27 Ἐντικείμενος δὲ λέγεται, ἐπειδὴ εἰς πᾶν πρᾶγμα καλὸν ἐπιχειρεῖ ἐμποδίσαι. Θέλει τις εὐξασθαι; ἐκεῖνος ἀντίκειται ἐμποδίζων διὰ κακῶν ἐνθυμήσεων, δι' αἰχμηλώσεως, διὰ ἀκηδίας (II, 27; SC 92, 189.).

28 B. Bitton-Ashkelony: Demons and Prayers. Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Century. *Vigiliae Christianae* 57 (2003), 200–221.

A szüntelen imádsággal kapcsolatban feltett (meglehetősen gyakori) kérdésekre a gázai atyák olykor olyan válasszal szolgálnak, amelyekben a saját tapasztalat megszerzésének fontossága az egyéni szabadság egészen megdöbbentő hangsúlyozásával jár együtt. Aki eljut a szenvedélymentességre, annak a Szentlélek mindent megtanít, „különösen az imádsággal kapcsolatban” – de addig mégis „mit mondhatnék neked a római épületekről, ha még nem jártál ott”, kérdi Barszanuphiosz (nyilván a saját tapasztalat hiányában reménytelen megértésre célozva) a betegségében aggodalmaszkodó problémákat felvető magányos Andrástól, majd azt a tanácsot adja neki, hogy legyen „olyan, mint az, aki úgy eszik és iszik, ahogyan jólesik neki”, mivel a magányos életűek számára nincsenek szabályok (C 87). Az egyéni szabadságnak kisebb jelentőségű „technikai” részletekben is megvan a helye, például a közös zsoltórozás közben is nyugodtan behunyhatja a szemét, aki így összeszedettebb tud lenni, hiába vált ki a magatartása értetlenkedést a többiekől (C 325). Mindenesetre a szüntelen imádság elengedhetetlen, mert jóllehet „Isten azt akarja, hogy üdvözljünk” (C 199), mi több, „szomjazik arra, hogy lássa az üdvösségünket” (C 261), ennek teljesedéséhez mindent meg kell tennünk, ami a hatalmunkban áll, és főként az „múlik rajtunk, hogy szüntelenül kiáltozzunk” a megmenekülésünkért (C 199).

Ami az imádság mikéntjét illeti, a kisebb jelentőségű technikai részleteken túlmenően a gázai atyák szövegeiben szép és figyelemreméltó szakaszok találhatóak az imádság tökéletességével, a tökéletes imádsággal kapcsolatban. Tökéletes imádságról akkor lehet szó, ha az ember szétszórtság nélkül (ἀρεμβάστως) beszél Istennel, ha az érzékszervi benyomásait és a gondolatait egyaránt egységbe tudja fogni, ha meghal az egész világnak, s ha ily módon az értelem jelen van Isten számára, „örömmel fogadja, hogy megvilágosodik az Úrban”, semmi sem zavarja meg többé az embert, mert többé nem létezik számára a világ és a világ kínálta nyugalom (C 151). A szótlán és néma imádság csak a tökéleteseké, azoké, akik folyamatosan meg tudják őrizni magukban az Istenre irányuló figyelmet (τὴν κατὰ Θεὸν νῆψιν), akiket a szótlán imádság során nem nyel el a belső fantáziaviláguk, hanem éppúgy bátran belevetik magukat a csöndbe, mint a tapasztalt úszók a víz mélyébe, mert tudják, hogy nem nyeli el őket a mélység (C 431).

A hangosan kifejezett, a belsőleg mondott és a tisztán szellemi imádság viszonya nemcsak a *Vita Dositheis*-ben figyelhető meg, ahol betegségében az ifjú már elhagyhatja a – hangosan vagy belsőleg mondott – imádságot, és elegendő, ha egyszerűen megőrzi magában Isten emlékezetét (ma azt mondanánk: megmarad Isten jelenlétének tudatában). Abban a levélben is felmerül a probléma, amely arra a kérdésre válaszol, hogy a közös zsolozsma közben vagy nyilvános helyen hangos szó nélkül Istenhez intézett imádságnak van-e értéke. Válaszában Barszanuphiosz biztosítja a kérdezőt, hogy az ilyen jellegű belső imádság pontosan eleget tesz a Mt 6,6-ban

szereplő intésnek, sőt ha valaki még attól is tartózkodik, hogy tisztán belsőleg szólítsa meg Istent, és csak „emlékezetébe idézi a szívében”, akkor ὀξύτερον, amit tesz. Lucen Regnault pusztán úgy fordítja a helyet, hogy „gyorsabb” ez az eljárás (SC 451, 509.), a levelek teljes gyűjteményének német fordítását elkészítő Eugen Häcki viszont úgy érti a szöveget, hogy az ilyen imádság „mélyrehatóbb”, „lényegre törőbb”, „élesebb”.²⁹ Lehetséges lenne, hogy a belsőleg kimondott szavaktól is tartózkodó, tisztán szellemi imádság lényegre törőbbnek tűnt Barszanuphiosz szemében?

Jóllehet nem egyértelmű, hogy a tökéletes imádságról kifejtett gázai elgondolások mennyit köszönhetnek az imádságról szóló evagrioszi tannak,³⁰ az bizonyosnak tűnik, hogy nehezen minősíthető antievagriánusnak az a szellemiség, amely szerint a végső mérték elérése a szétszórtság és a zaklatottság hiányában jelentkezik, abban, hogy az ember „teljességgel értelem lesz, teljességgel szem, teljességgel élő, teljességgel fény, teljességgel tökéletes, teljességgel isten”, „dicsőséget, világosságot és tökéletességet nyer, és él, mert korábban már meghalt” (C 207). A belső előrehaladás evagrioszi útjához³¹ hasonló fejlődési séma a legkevésbé sem kapcsolódik a tökéletes imádsághoz vezető folyamatról tett gázai kijelentésekhez, de a szókészletben tagadhatatlanul megfigyelhetők rokon vonások.

Az imádságról kifejtett elgondolásoknak Gázában van még egy sajátos vonásuk, amely mindenképpen figyelmet érdemel. A krisztológiai vonatkozásokról van szó. E helyütt elegendő csupán egyetlen szép példa. A 366. levélben János arra figyelmeztet, hogy amint a kertben imádkozó Jézus „látszólag nem talált meghallgatásra”, mert az egész isteni tervnek teljesednie kellett, úgy mi se szomorkodjunk, ha az imádságunk nem talál azonnal meghallgatásra, Isten ugyanis jobban tudja nálunk, hogy mire van szükségünk: ezért legyen Krisztus a minta, amelyet e téren is követünk (C 366). Ez az imádságban tanúsított fenntartás vagy a helyesre és a helytelenre vonatkozó szent bizonytalanság (valószínűleg mindenfajta spiritualitás hitellességi kritériuma) máris átvezet bennünket az imádság mikéntjére vonatkozó konkrét útmutatásokhoz, beleértve a Jézus nevét tartalmazó formulák sokszínű összefüggését is. Mi sem jellemzőbb ugyanis, mint hogy az a levél, amely szerint Isten nevének szüntelen szólítása gyógyszerként hat (τὸ ἀδιαλείπτως ὀνομάζειν τὸν Θεόν, φάρμακον ἐστίν), azzal fejeződik be, hogy a névnek ez a szenvedélyek meggyógyításában megnyilvánuló hatása számunkra nem ismert módon érvényesül (C 424).

29 E. Häcki (ford.): *Schulung des Herzens. Begleitung in ein geistliches Leben nach den Schriften des hl. Barsanuphios und des hl. Johannes von Gaza, 7. Jabrundert*. II. kötet. Beuroner Kunstverlag, Beuron, 2012, 64.

30 Inkább Gázai Izajás hatásával számol F. Neyt: Citations „Isaïennes” chez Barsanuphe et Jean de Gaza. *Le Muséon* 84 (1971), 65–92.

31 J. Driscoll: Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus. *Studia Anselmiana* 115 (1994), 47–84.

Isten neve a gázai atyáknál nem más, mint magának Jézusnak a neve, és ezen a ponton formulák és elképzelések egész sokaságával találkozunk. Önmagában véve könnyen számba vehető, hogy milyen formulák bukkannak fel a szövegekben. A fiatal Dórotheosznak érdemes úgy imádkoznia, hogy „Uram, Jézus, ments meg a szégyenletes szenvedélyektől” (C 255), vagy elég csak úgy fohászzkodnia, hogy „Jézus, segíts rajtam” (C 268). Egy különösen buzgó laikusnak Barszanuphiosz többféle formulát ajánl különböző esetekre: „Uram, Jézus Krisztus, vezess engem a te akaratod szerint” (döntést kívánó ügyekben); „gyógyíts meg akaratod szerint” (szenvedélyek jelentkezésének esetén); „te tudod, mi van a javamra, segíts rajtam gyengeségemben, és akaratod szerint vess véget a kísértésnek” (kísértések idején” (C 438). Hasonlóképpen újszövetségi mondatok is felbukkanhatnak az ajánlott imaformulák között (így például a Mt 8,25 az 567. levélben).

A rövid formulákon kívül azonban többféle elvi kérdés is felmerül Isten vagy Jézus nevének „lehívásával”, megszólításával vagy segítségül hívásával kapcsolatban. Abban még semmi meglepő nincsen, hogy Isten nevének lehívása megsemmisíti az ellenség mesterkedéseit (C 427), és az is érthető, hogy a szenvedélyekkel, azaz a démonokkal folytatott küzdelemben Isten nevének segítségül hívása a leghathatósabb támasz, s mivel a démonokhoz intézett ellentmondás csak a lelkileg nagymértékben felkészülteknek való, a legegyszerűbb, ha a harcban az ember Jézus nevéhez menekül (φυγῆιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ) (C 304). Az már érdekesebb megállapítás, hogy „mindenekelőtt Isten szent nevének szólításán legyünk”, mert a név lehívása magának Istennek a rendjét alakítja ki az emberben és az ember körül: „ahol Isten, ott van minden jó” (C 454). Szintén tanulságosak azok a levelek, amelyekből kiderül, hogy Szeridosz kolostorában elterjedt volt, bár nem esett egyértelmű megítélés alá az „Uram, Jézus Krisztus, irgalmaz nekem” formula imádkozása. Arra a kérdésre, hogy a zsoltárok és a Jézus-formula imádkozása közül melyik az előrealóbb, János csupán azt feleli (jellegzetes gázai nagyvonalúsággal), hogy „egy kissé” mindkettőt gyakorolni kell (C 175).³² Másféle dilemmát fogalmaz meg az a kérdező, aki azt tudakolja, hogy a szorongattatást nélkülöző belső nyugalom állapotában fel lehet-e hagyni Krisztus nevének szólításával. Barszanuphiosz válasza egyértelmű: az efféle nyugalom csupán látszólagos, s ezért soha nem lehet

32 Hogy ez a szemmel láthatóan elterjedt imaforma összekapcsolódott-e olyan technikákkal, amelyek a sok évszázaddal későbbi bizánci gyakorlatban figyelhetők meg (például a lélegzetvételle fordított figyelemmel), az természetesen nem deríthető ki; érdekes viszont, hogy egy helyütt Krisztus „az ég, a föld és minden pnohv Uraként jelenik meg”, s ha Lucien Regnault megoldásától eltérően a *pnoét* nem szellemnek (SC 427, 671.), hanem Eugen Häckivel egyetértve lélegzetvételleknek (*Schulung des Herzens. Begleitung in ein geistliches Leben nach den Schriften des hl. Barsanuphios und des hl. Johannes von Gaza, 7. Jahrhundert.* Beuroner Kunstverlag, Beuron, 2011, 252.) fordítjuk, akkor még egy efféle kapcsolat sem zárható ki; az egész persze így sem több merő spekulációnál.

felhagyni Isten nevének segítségül hívásával, és a szüntelen imádságra vonatkozó parancsolatnak is eleget tesz, aki a név révén imádkozik (C 425).

Mindezek alapján viszonylag világos kép rajzolódik ki arról, hogy milyen szerepük és jelentőségük volt a Jézus-formuláknak a gázai atyáknál. A tökéletes imádsággal és a démonokkal való aktív küzdelem gyakorlatával szemben a Jézus-formulák elsősorban a szüntelen imádság igényének kielégítésére és a szenvedélyek elementáris kezelésére voltak hivatottak.³³ Összességében kijelenthető, hogy annak az eszményi esetben állandósuló állapotnak az elérését szolgálják, amelyet a szövegek *mnémé Theou*-nak, Isten emlékezetének neveznek. Ha pedig a keleti szerzetesség általános szellemisége szerint a „folyamatos imádságnak az imádság és a tevékenységformák egysége alkotja a lényegét”,³⁴ akkor ezt az összképet a gázai szövegek is alátámasztják, mivel azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a konkrét feladatok teljesítése maga is Istenre való emlékezést jelent (a megbízásaidat teljesítve „egész nap Isten emlékezetében vagy, és nem tudod, testvér?” – C 328). A Jézus-formulák a „hétköznapi gyakorlatok” (Irénee Hausherr) jelentik, amelyek a habituális *mnémé* kialakulását szolgálják. Az már más kérdés, hogy ez a *mnémé* miként adhat helyet annak a tökéletes imádságnak, amelyről kivételes esetekben szintén szó esik a szövegekben. Mindenesetre úgy tűnik, hogy az állandó „kiáltás” ettől függetlenül is elvezeti az embert a végcéljához, Isten akaratának teljesüléséhez, ahhoz, hogy amiként „Isten Fia emberré lett értünk, általa mi is Istenné legyünk” (C 199). Az pedig egészen jellegzetesen gázai vonás, hogy János és Barszanuphiosz krisztológiai színezetű kapcsolatával párhuzamba állítható módon magának Barszanuphiosznak a neve is krisztológiai vonásokat ölt: mi más jelenthetne ugyanis az a fiatal Dórotheosznak adott bátorítás, hogy „bármit készülsz tenni, idézd emlékezetedbe Barszanuphiosz nevét, és Isten a tudodra adja, hogy mit kell tenned” (C 326)?

33 Vö. B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky: *The Monastic School of Gaza* i. m. 182.

34 T. Špidlík – M. Tenace – R. Čemus: *Question monastiques en Orient*. Roma, 1999, 204. (Orientalia Christiana Analecta 259).



A Szent Makariosz erényei című mondásgyűjtemény és a Jézus-ima egyiptomi megjelenése

PARLAGI Gáspár

A Jézus-ima kialakulásának története után kutatva¹ hamar két – egymással ellentétes – nézőponttal találkozunk a kérdéssel foglalkozó művekben. Az egyházi hagyomány és a lelkeségi irodalom az imaforma hagyományát minél szorosabban igyekszik a 4–5. századi sivatagi atyákhoz, illetve az ő hagyományukhoz kapcsolni; ugyanakkor a kutatók erős fenntartásokkal kezelik a Jézus-ima korai formáinak kérdését, és inkább csak előzményként tekintenek a korai egyiptomi imaformákra.

Kétségtelen, hogy a szüntelen imádságnak, illetve a rövid, de gyakran ismételt imádságoknak, melyeket a szokásos hosszabb (reggeli és esti) zsoltározások között gyakoroltak az abbák, egyértelmű szövegemlékeit lelhetjük fel a korai egyiptomi anakhóréták hagyományában.² Kiemelhetjük ezek közül az *Apophthegmata Patrum* alfabetikus gyűjteményében Nagy Szent Makáriosznak tulajdonított 19. mondást, ami az imádság rövidségét hangsúlyozza:

Egyesek megkérdezték Makáriosz abbát: „Hogyan imádkozzunk?” Az öreg így szólt hozzájuk: „Nem szükséges sokat beszélni, hanem tárjátok ki kezeteiket, és mondjátok: »Uram, ahogy akarsz és ahogy tudod, könyörülj rajtam!« Ha pedig ellenség támad: »Uram, segíts!« Ő tudja mi kell nekünk, és irgalmát nyújtja nekünk” (*AP Makáriosz 19*).³

Hasonlóképpen fontos témánk szempontjából Ammónasz abba mondanása, ami az alázatosságra és a vámos imájának („Isten, irgalmazz nekem, bűnösnek!” Lk 18,13) folytonos szívünkben tartására buzdít:

Az egyik atya mesélte, hogy Kellionok pusztájában élt egy sokat fáradozó öreg, aki gyékénybe öltözött. Ez eljött Ammónasz abbához. Az öreg látta,

1 Jelen tanulmány az OTKA K 101503 projekt „A misztika fogalmai és hagyományai az európai gondolkodásban” keretében készült.

2 A téma összefoglalását lásd Baán I.: Imádság és imaformák az Apophthegmata Patrumban. In Baán I. – Rihmer Z. (szerk.): *Studia Patrum II. Elmélet és gyakorlat a korai szerzetességben. A Magyar Patrisztikai Társaság II. Konferenciája az ókori kereszténységről.* Szent István Társulat, Budapest, 2007, 19–26.

3 Az Apophthegmata Patrum alfabetikus gyűjteményét (itt és a továbbiakban is) Baán István fordításában idézem. Baán I. (szerk.): *A szent öregek könyve.* Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2001.

hogy gyékényt hord, és azt mondta: „Ebből semmi hasznod nincs.” Megkérdezte őt az öreg: „Három gondolat nyomaszt: Ide-oda bolyongjak-e a pusztaságban, vagy menjek idegenbe, ahol senki sem ismer fel, vagy zárkózzak be egy kunyhóba, senkivel se találkozok, és csak minden másnap egyek?”

Ammónasz abba azt mondta neki: „A három dolog közül egyik sem válik hasznodra. Maradj inkább kunyhódban, egyél minden nap egy keveset, és állandóan legyenek a szívedben a vámszedő szavai! Így üdvözülhetsz” (*AP Ammónasz 4*).

Valamint itt kell megemlítenünk a nagy hatású latin szerzetest, Johannes Cassianust is, aki az egyiptomi anakhorétáktól kapott tanítások összefoglalásában hangsúlyozza a szüntelen imádságnak azt az Izsák abbától kapott tanítását, hogy lehetőleg folyamatosan a 69. zsoltár⁴ első versét („Istenem, jöjj segítségemre, Uram, siess megsegíteni engem!”) kell elménkben forgatnunk.⁵

Jóllehet ezek a tanítások együtt valóban tartalmazzák a Jézus-ima legtöbb jellegzetességét; a Jézus név mégis feltűnően hiányzik belőlük. A kutatók épp ezért óvakodnak attól, hogy a Jézus-ima kifejezést ezekre a korai imaformákra is alkalmazzák.⁶

Ha formai kritériumok alapján akarjuk leírni a Jézus-imát, akkor először a rövid, szüntelen imádság általános gyakorlatát, az ún. *monologisztosz* (egymondatos) imaformát kell meghatároznunk. Ennek – Lucien Regnault nyomán⁷ – négy formális jellegzetességét adhatjuk meg:

1. egyszerű és rövid formula;
2. gyakori, (vagy éppen szüntelen) ismétlése hangsúlyos pont;
3. bűnbánat (πένθος) társul hozzá;
4. gyakorlása során a belső csend keresése is érvényesül.

Hogy ettől eljussunk a Jézus-ima egyértelmű formájáig, ahhoz még egy – egyáltalán nem meglepő – feltételnek kell teljesülnie: a Jézus név is központi, kiemelt szerepet kap benne

Az imaforma legösszetettebb gyakorlatában, a hészükhaszták imamódjában pedig még két további sajátos motívum is szorosan hozzátartozik a Jézus-ima végzéséhez: egyrészt hangsúlyosan vizuális elképzelés nélkül gyakorolják;⁸ másrészt egy sajátos, meditatív légzéstechnika is kapcsolódik hozzá, melyben az imát a lélegzetek ritmusához igazítják.

4 A zsoltárok számozását itt, és a továbbiakban is a Septuaginta (LXX) beosztását követve adtam meg.

5 Cassianus: *Collationes* 10, 10. Magyarul (Simon Árkád OSB fordításában): *Az egyiptomi szerzetesek tanítása I.* Pannonhalma–Tihany, 1998, 285.

6 Pl. I. Hausherr: *Noms du Christ et voies d'oraison.* Roma, 1960, 162–175.

7 L. Regnault: La prière continuelle ‘monologistos’ dans la littérature apophthegmatique. *Irénikon* 47 (1974), 467–493.

8 Ez elsősorban Krisztus alakjának elképzelését tiltja. Egyetlen kivételként az isteni fény látomása az, ami ennek az imának gyakorlása során „megengedett.” A téma elsősorban a 14. századi hészükhaszta viták kapcsán kerül előtérbe. Lásd pl. Baán

A kutatás a Jézus-ima eredetét jellemzően a mediterráneum más vidékein, Hellaszban és Palesztinában szokta keresni.⁹ Eszerint Phótikéi Diadokhosz, Gázai János és Barszanuphiosz, valamint Jóannész Klimakosz alkotná azt a sort, ami mentén kialakul a Jézus-ima végső formája. Bár természetesen mindez nem teljesen független a sivatagi imaformáktól, de a tartalmi-formai szempontból is döntő lépcsőt, Jézus nevének bekapcsolását a szüntelen imádság addigra már létrejött formáiba, a kutatók többsége szerint nem Egyiptom szellemi környezetében lépik meg.

1. A Jézus-ima megjelenése egy egyiptomi mondásgyűjteményben

Az imaforma legegységelműbb nílusmenti megjelenése az egyik leginkább tisztelt egyiptomi szentnek, Nagy Szent Makáriosznak a nevéhez kapcsolódik.¹⁰ A személyéhez kötődő igen gazdag irodalmi hagyomány¹¹

-
- I.: Útkeresés Kelet és Nyugat között. *Vigilia* 68 (2003), online: <http://vigilia.hu/regihonlap/2003/6/baan.htm> (2015. 03. 12.)
- 9 K. Ware: The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai. In C. Jones – G. Wainwright – E. Yarnold (szerk.): *The Study of Spirituality*. New York, 1986, 175–184.
- 10 Hasonnevű kortársától, Alexandria (avagy Városi) Makáriosztól megkülönböztetendő, Egyiptomi vagy Szkétiszi Makárioszként is ismerik. E névazonosság miatt – a megkülönböztető jelzők ellenére – a két abba gyakran összekeveredik a hagyományban. Lásd A. Guillaumont: Le Problème des deux Macaires dans les Apophthegmata Patrum. *Irenikon* 48 (1975), 41–59. és G. Bunge: Évagre le Pontique et les deux Macaires. *Irenikon* 56 (1983), 215–227. és 323–360., 221–222. Bunge egyébként az alábbiakban szereplő hat hely közül, ahol Evagriosz is megjelenik, csupán kettőt köt biztosan Egyiptomi Makáriosz személyéhez: a 3. és 10. mondást. Egyértelműen Városi Makárioszként azonosítja ugyanakkor: a 12. és 13. apophthegmákat (Bunge: i. m. 225–226.).
- 11 Az *Apophthegmata Patrum* kopt verziója 34 (E. Amélineau: *Histoire des Monastères de la Basse-Egypte*. Paris, 1894, 203–239.), a görög alfabetikus gyűjtemény összesen 41 mondást tulajdonít neki (PG 65, 267–281.), így a mondások száma szerint is előkelő helyet foglal el a gyűjteményben. Az egyiptomi szerzetesek közt tett utazások leírásai is megemlékeznek róla. Szerepel a *Historia Monachorum in Aegyptoban* is (E. Schulz-Flügel: *Tyrannius Rufinus: Historia Monachorum Sive De Vita Sanctorum Patrum*. Berlin–New York, 1990, 365–368.), s a *Historia Lausiaca* róla írt fejezete a görög verzió kivül (PG 34, 1043–1066., ami Cszimár Oszkár fordításában immár magyarul is olvasható: Palladiosz: *A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz*. Budapest, 2015, 111–116.) két kopt recenzióban is ismert (M. Chaine: La double recension de l'histoire lausiaque dans la version copte. *Revue de l'Orient chrétien* 25 [1925–26], 232–275.). Mindezekon felül született még egy Thmuiszi Szerapiónnak – Szent Antal tanítványának – tulajdonított átfogó életrajz is róla, ami görög, kopt, szír, etióp és arab változatban is fennmaradt *Szkétiszi Szent Makáriosz élete* címmel (Amélineau: i. m. 46–117. és S. Toda: *Vie de S. Macaire l'Égyptien. Édition et traduction des textes copte et syriaque*. Leiden, 2006, valamint S. Toda: The Greek Life of Macarius the Egyptian: Editio Princeps and Japanese Translation. *Hito-subashi Review of Arts and Sciences* 1 [2007], 265–413., továbbá S. Toda: The Ethiopic Version of the Life of Saint Macarius the Egyptian

egy aránylag egyszerű, X. századi kopt nyelvű kéziratban ránk maradt darabja, a *Szent Makáriosz erényei* című apophthegma-gyűjtemény¹² tartalmazza azokat a – jelen tanulmány végén teljes terjedelmükben olvasható – mondásokat, melyek félreérthetetlenül a Jézus-ima gyakorlatát örökítik meg. Az imamód leírása helyenként olyan részletekbe menő a szövegben, hogy alaposabban szemügyre véve, egyes momentumokban már-már a 14. századi hészükhaszták kiforrott imagyakorlata köszön vissza.

A gyűjtemény Jézus-imához kötődő apophthegmái egy részének¹³ elsődleges célja nem megy túl azon, hogy a Jézus név kiemelt fontosságát hangsúlyozza, de szuggesztív példázatokkal nyomatékosítja annak központi szerepét a lelki életben. Egy helyütt például azt a roppant érzékletes hasonlatot olvashatjuk,¹⁴ hogy Jézus nevét úgy kell a szánkban forgatnunk, mint a korabeli rágógumiként használt gyantát, a *masztixot*, mely megédesíti leheletünket, és felfrissíti bensőnket. Máshol pedig a juh kérődzéséhez hasonlítja,¹⁵ s mintegy a lélek legalapvetőbb, folyamatosan szánkban forgatandó táplálékaként mutatja be Jézus nevének segítségül hívását. Talán ennél is érdekesebb azonban egy beteg szerzetes története,¹⁶ aki „nagyra becsülte a mi Urunk Jézus Krisztusnak üdvös és áldott nevét”. A történetből világos, hogy az öreg elalvás előtt „Jézus Krisztus szent nevének édeségénél” időzött, mintegy félálomban is őt hívta segítségül. Elég egyértelműen párhuzamba állítható ezzel az a – már Phótikéi Diadokhosznál is megjelenő – gyakorlat, hogy ennek az imának kiemelt szerepe van elalvás előtt, illetve az álom közben is:¹⁷ miképp a gyermek is szülőjét, az askéta is Jézus Krisztust szólítja még az öntudatlanság idején is.

Az egyik, Evagriosz Pontikosznak tulajdonított mondás¹⁸ pedig még közelebb visz minket a Jézus-ima gyakorlatának részleteihez. Ebben a csüggedéssel vívódó tanítványának Makáriosz abba egy példázattal ad tanácsot:

and It's Arabic Model. *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences* 48 [2007], 23–42.). Fontos továbbá megjegyezni, hogy a neve alatt fennmaradt, s igen jelentős *Spirituális Homiliák* valódi szerzője sem ő; annak forrásvidékét valójában Szíriában kell keresni. (vö. S. Tugwell: Evagrius and Macarius. In C. Jones – G. Wainwright – E. Yarnold: *The Study of Spirituality*. New York, 1986, 168–175, 173.)

12 A kiadásokra vonatkozó információk a szövegek fordításaival együtt a függelékben találhatóak meg.

13 Válogatásunkban az 1., 2., 4. és 5. mondás.

14 2. apophthegma.

15 4. apophthegma.

16 9. apophthegma.

17 *Fejezetek a lelki életről* 31, 59, 61 (PG 65 1141–1148, 1167–1212.) Kifejtését lásd Ware: i. m. 178–179. illetve Jóannész Klimakosz: *Mennyekbe vezető létra* 15,51 (magyarul: *Létrás Szent János: Mennyekbe vezető létra*. Nyíregyháza, 2014, 117.).

18 8. apophthegma.

Kösd a hajókötelet a cövekhez, és – a mi Urunk, Jézus Krisztus kegyelméből – a hajó átvészeli majd az ördögi hullámokat, a törvénytelen mocsok árját, és e hiábavaló világ sűrű sötéttségét.

Evagriosz kérdésére, hogy hogyan kell érteni a példázatot, először egy meglehetősen általános értelmezési keretet vázol fel, majd meglepő hirtelenséggel tér rá a szüntelen – s talán valamiféle légzéstechnikával is összekapcsolt – ima gyakorlatára:

A hajó a szíved; örködj felette! A kötél az értelmed; kösd azt a mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz! Ő a cövek, ami megfékezi az összes árt és az ördögi hullámokat, amik a szentek ellen támadnak. Mert mi könnyebb, mint *azt mondani a lézésnek megfelelően*: „Uram Jézus, könyörülj rajtam; áldalak téged Uram Jézus!” Ha valaha is elcsüggednél az emberek és e világ csapásai miatt, mondd azt: „Uram Jézus segíts rajtam!”

A kétfajta könyörgés egyrészt nagyon közel van Nagy Szent Makáriosznak az AP hagyományából is ismert, és a bevezetésben is idézett tanításához, másrészt – történetesen akár könnyűnek, akár nehéznek gondolja ezt az abba¹⁹ – a Jézus-ima formulájának a lézéshez kapcsolása meglepően szoros kapcsolatot mutat Jóannész Klimakosznak azzal a megfogalmazásával, hogy a Jézusra való emlékezést mintegy a lélegzetvételhez kell tapasztanunk.²⁰ S bár az általános álláspont szerint Szent Jánosnak ez a gondolata is inkább metaforikusan értendő, s nem egyfajta légzésgyakorlat nyomai érhetőek benne tetten (ami a kutatók többsége szerint csak a 13–14. századtól mutatható ki egyértelmű a görög hagyományban),²¹ a szöveg megfogalmazása ebben az apophthegmában elég konkrét ahhoz, hogy valamiféle konkrét pszichoszomatikus (vagy még inkább szomatopszichikus) gyakorlatot is feltételezhessünk a háttérben.²²

Részben megerősíti ezt a sejtésünket az gyűjteményben ezt megelőző mondás is,²³ ami szintén ezzel az imaformával foglalkozik. Ebben Makáriosz általános tanításaként hangzik fel az alábbi részlet:

Figyelmezz töredelmes szívvel a mi Urunk Jézus Krisztus e nevére, ajkaidról való kiárasztására és magadhoz vonzására. És ne formáld meg őt külső meg-

19 Fordításom ezen a ponton meglehetősen eltér (lényegében szöges ellentéte) mindhárom modern fordító értelmezésétől, akik „Mert nem könnyű azt mondani...”-nak fordítják ezt a szakaszt. A kérdést, és érveimet részletesebben kifejtem a függelékben, az adott mondáshoz fűzött lábjegyzetekben.

20 Jóannész Klimakosz: *Mennyekebe vezető létra* 27, 2, 26 (magyar kiadás: 213.) s a kérdéshez lásd még Nacsinák G.: *Jóga a középkori Európában?* Budapest, 2010, 58–61.

21 Lásd pl. I. Hausherr: La méthode d'oraison des hésychastes. *Orientalia Christiana* 9 (1927), 36., ill. K. Ware: The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai. *Eastern Churches Review* 4 (1972), 14–16., online: <http://www.bogoslov.ru/en/text/2588738.html> (2015.10.12.), továbbá K. Ware: Introduction. In J. Climacus: *The Ladder of Divine Ascent*. Mahwah, 1982, 1–70, 48.

22 Ez már felveti egyébként Ware: *The Jesus Prayer* is (az 54. lábjegyzetben).

23 7. apophthegma.

jelenésében értelmében, hanem az ő megszólítására figyelj: „Uram Jézus, könyörülj rajtam!”

Az előző mondás fényében nem nehéz az „ajkaidról való kiárasztás” és „magadhoz vonzás” kifejezésből is valamiféle légzéstechnikára tett utalást kiolvasnunk.²⁴ A légzés összekötése az imával igen sajátos jellegzetessége a Jézus-ima gyakorlatának, melyet itt a megjelenésben²⁵ való megformálás tilalma is teljessé tesz: már a nem csak formális jellegzetességeiben, de „imatechnikájában” is a Jézus-ima áll előttünk, s fel-felvillannak azok a jellegzetességek, melyeket rendszeres formában elsősorban a későbbi hészükhaszta hagyományból ismerhetünk.

2. A szöveg datálásnak általános kérdései

A szövegek értékeléséhez, és a Jézus-ima történetében elfoglalt helyüknek meghatározásához a mondások datálása igen fontos lenne; de ez sajnos lényegében kivitelezhetetlen feladat. Kutatásunk ezen a ponton némileg körben forgóvá válik: mert bár mi elsősorban a Jézus-ima egyiptomi megjelenési idejének meghatározása miatt szeretnénk megtudni a mondások korát, az erre tett kísérletek többnyire épp a Jézus-ima előfordulása alapján szeretnék datálni a szóban forgó apophthegmákat.²⁶ Gyakorlatilag minden mondást egyedileg kellene datálni, ami természetesen lehetetlenség. Több reménnyel lehet megkísérelni a gyűjtemény összeállítási idejének meghatározását, de abban is sok bizonytalanság marad.

A gyűjtemény létrejöttének *terminus ante quem*je esetünkben gyakorlatilag a kézirat²⁷ keletkezésének ideje, amit a 10. századra tesznek, ekkor már biztosan jelen formájában létezett a kollekció.²⁸ A *terminus post quem* meghatározásában pedig elsősorban a mondásokban elszórt történelmi utalások adhatnak támpontokat. Ezek közül a legkorábbi esemény Szkétisz első fel-dúlása, még konkrétabban Mózes abba halála, amit a – válogatásunkban is szereplő – 10. mondásban jósol meg Szent Makáriosz: ez Kr. u. 407–408-

24 Úgy vélem, hogy ez az értelmezés is teljességgel védhető. Bár kétségtelen, hogy az első ige (**ΧΙΝΒΕΒΙ**) inkább a név kimondását hangsúlyozza (tulajdonképpen – ha nem hangozna túl komolytalannak – a „kibuggyan” szóval adhatnánk vissza hangutánzó jellegét); a párban használt szavak (**ΠΕΚΧΙΝΒΕΒΙ ΜΜΟϚ – ΠΕΚΧΙΝΣΟΚϚ ΨΑΡΟΚ**) oda-vissza irányultságát azonban, különösen az előző mondás ismeretében, nehéz lenne másképp magyarázni.

25 **πρόσωπον**

26 Különösen alapvető – s a témában mindmáig – perdöntő tekintélyként idézik: A. Guillaumont: *The Jesus Prayer Among the Monks of Egypt. Eastern Churches Review* 6 (1974), 66–71.

27 Codex Vaticanus LXIV, fol. 57–112; a *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* adatbázisa szerint: RV.C059.137-149, RV.C064.061-115, RV.C064.116-155.

28 T. Vivian: *St. Macarius the Spiritbearer*. New York, 2004, 26.

ban történt.²⁹ Egy másik apophthegma³⁰ Szkétisz két elnéptelenedéséről beszél: ez a második pusztítás pedig 434-ben söpört rajta végig.³¹ Jó két évszázaddal későbbi eseményt beszél el ugyanakkor az egyik későbbi mondásban³² szereplő *ex eventu* jóslat. Ebben Makáriosz arról jövendöl, hogy a jövőben sok sanyargattatást kell elszenvedniük a szerzeteseknek egy hatalmas király igája alatt. A tanítványok kérdésére, hogy ki lesz az, azt feleli az abba: „Egy félvér izmaelita. Ágyékának nemzedékei Ézsautól valók.” Ez az arab hódításra tett utalás már mindenképpen Kr.u. 640 utánra teszi a gyűjtemény végső redakciójának idejét.³³

Ezekon kívül más fogódzkodót a datáláshoz nem találunk a műben. Annak a máshol jól megfigyelhető tendenciának, hogy a Khalkédóni Zsinat után elburjánzik a monofizita-düofizita teológiai polémia a kopt irodalomban, ebben a gyűjteményben gyakorlatilag nyomát sem látjuk. Vivian következtetése, ami szerint ez annak a jele, hogy a szöveg törzsanyaga még Kr. e. 451 előtt megformálást nyert³⁴ – bár kétségtelenül megfelel minden, a szöveggel komolyabban foglalkozó szakember vágyainak – ebben a formájában elég naivnak tekinthető. Makáriosz, a leginkább alázatosságáról híres szent személye nem kimondottan kedvező táptalaj a polemikus propagandának; ráadásul a polémia hiánya éppúgy jelentheti azt is, hogy oly későn szerkesztették egybe, hogy már nem volt aktualitása a Khalkédóni Zsinattal való vitának (szemben a muszlimokkal való konfliktusokkal, ami a koptok számára mindmáig aktuális maradt).

Sokkal többet tehát annál, hogy a mondásgyűjtemény jelen formájában valamikor a VII. század közepe és a X. század között születhetett, felelősen nem lehet mondani. Ez persze a benne szereplő mondások korábbi eredetét sem zárja ki, de messzemenő következtetéseket erre a feltételezésre nem lehet alapozni.

29 D. J. Chitty: *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. New York, 1966, 66.

30 Amélineau: i. m. 136–137.

31 Chitty: i. m. 68. Mindkét eseményhez a részleteket lásd még H. G. Evelyn-White: *The Monasteries of the Wadi'n Natroun II. The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*. New York, 1973², 154–155., 160.

32 Amélineau: i. m. 172–174.

33 Kérdés marad, hogy a „félvér” kitétel ez esetben mit jelenthet. Ha ironikus utalás az Egyiptomot elfoglaló „Amr ibn al-’As bizonytalan származására – amit a síta hagyomány jegyez fel róla: pl. *Nahj al-Balaghah* 179. <https://ia902205.us.archive.org/7/items/NahjulBalagha-PeakOfEloquence/Nahjul-Balagha.pdf> (2015.12.10.), az további érdekes – ám jelen sorok szerzőjének kompetenciáját messze meghaladó – kérdéseket vethet föl a szöveg eredetével kapcsolatban.

34 Vivian: i. m. 26–27.

3. Egy kelliiai felirat a Jézus-imáról

Annak, hogy a Jézus-imával kapcsolatos, fentebb elemzett mondásokat általában későinek tartják, s bennük a Jézus-ima megjelenését külső – tehát Egyiptomon kívüli – forrásoknak tulajdonítják,³⁵ legfőbb oka egy aló-egyiptomi szerzetesi központból, Kelliából származó felirat (ill. annak értelmezése), mely a régészeti kontextus alapján a VII. közepe és a VIII. század közepe közti időszakra datálható.³⁶ Egy szerzetes – aki a cellában talált többi felirat tanúsága szerint is kiemelt szerepet tulajdonított Jézus nevének – azt a tanítást örökölte meg, hogy mit kell tenni, ha a démonok egy sajátos imaformával kapcsolatosan kísértésbe viszik az aszkétát. A feliratról olvasható szöveg így szól:

Azt mondta egy [...] „Ha a démonok (egy gondolatot) vetnek ránk³⁷, azt mondván: »Ha folyton azt kiáltod: Uram Jézus! Nem imádkozol sem az Atyához; sem pedig a Szentlélekhez.« Mi ugyanis tudjuk, hogy ez a másik (ellen)vetésük, és hogy ez a Gonoszhoz tartozik, aki a legkiválóbbra³⁸ (?) is (kísértést) vetett, minthogy kérdezősködésbe kezd (és) gúnyolódik azokkal, akik Jézus nevében vannak, hogy elpusztítsa azokat, akik hisznek az ő nevében. Ők semmit sem tudnak. Ámde mi tudjuk, hogy ha Jézushoz imádkozunk, akkor vele az Atyához is imádkozunk, és az Atya Szentlelkéhez is. Ugyanis egyáltalán nem az történik, hogy felosztanánk az isteni és szent Háromságot, hanem helyes (ez) az ima. Ha azt mondjuk »a Krisztus Jézus,« azt mondjuk »az Atyaisten Fia,« (és) azt mondjuk »a Krisztus Jézus Atyja.« És bármely imádságot befejezván azt mondjuk, hogy »a te egyszülött Fiad, a mi Urunk Jézus Krisztus által.«³⁹

Guillaumont értelmezése szerint itt valójában egy aktuális polémia transzcendens köntösbe öltöztetéséről van szó.⁴⁰ A démonok eszerint azoknak a szerzeteseknek a megjelenítői lennének, akik, mint újítást, elutasították az „Uram Jézus!” formula folyamatos imádkozását, vagyis a Jézus-ima gyakorlását. Azon túl, hogy ez az érv önmagában is túl hipotetikus, egy másik – már 1985-ben megjelent, ám mindeddig nem sok figyelmet kapott – kopt szöveg önmagában is megkérdőjelezi Guillaumont következtetésének erős értelmezését. Mindenképpen érdemes röviden kitérnünk a Fehér

35 Kimondottan ezen apophthegmákkal foglalkozott: Guillaumont: *The Jesus Prayer* 66–71.

36 Guillaumont: *The Jesus Prayer* 70–71. és uő: Une inscription copte sur la ‚Prière de Jésus‘. *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), 310–325.

37 Szó szerint, ám kissé nehézkesen: „ellenünk vetik, azt mondván” – s így nincs szükség a „gondolatot” kiegészítésre sem.

38 ΠΑΝΧΡC – ΠΑΥΚΡΑΤΙCΤΟC vagy ΠΑΥΚΡΑΤΗΣ – „legkiválóbb, legerősebb”

39 A szöveg forrása: A. Guillaumont: Une inscription copte sur la ‚Prière de Jésus‘. *Orientalia Christiana Periodica* 34 (1968), 310–325., ill. fontos kiegészítések találhatóak: R. Kasser: La ‚prière de Jésus‘ Kelliote réexaminée en quelques points. *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996), 407–410.

40 Guillaumont: *The Jesus Prayer* 71.

Kolostor apátjának, Senutének e fontos, ámde a mi témánk szempontjából kissé elhanyagolt írására.⁴¹

4. Senute: *Contra Origenistas* – „új” forrás a Jézus-ima eredetéhez⁴²

Ebben a Fehér Kolostorból származó, s valamikor a IV. Egyetemes Zsinatot megelőzően keletkezett szövegben⁴³ már egyértelműen jelen van a Jézus név folytonos segítségül hívása. A vonatkozó részletek teljes terjedelmükben a függelékben olvashatóak, de érdemes ezen a ponton is szó szerint idéznünk a műből:

Áldott vagy te Isten(em) és a te áldott Fiad, mert neved egy az ő nevével annak ajkán, aki szembeszáll azokkal, kik ezt az új istentelenséget hirdetik. Ez gazdagsága és reménye az ő bemenetelében: „Isten”, kijövetelében: „Jézus”, mielőtt elalszik: „Isten”, mikor fölkel: „Jézus”, miközben áldást mond: „Isten”, mikor imádkozik: „Jézus”. Hogy ne időzzek tovább ennél: Világos, hogy mikor azt mondjuk „Jézus”, az egylényegű Háromságot nevezzük meg. [...] Keressétek e szavak teljességét, s megtaláljátok azokat ajka(i)tokon és fiaitok ajkán.

Mikor ünnepeltek és örvendeztek, (mondjátok ezt): Jézus!

Mikor szenvedtek és szomorkodtok: Jézus!

Mikor kacagnak a kisluk s a kisleányok: Jézus!

41 Guillaumont fent idézett írásait (különösen az összefoglaló jelleggel, angol nyelven írt cikkét) széles körben ismerik és idézik. Ezzel szemben a most következő Senute szakaszok fontosságára a Jézus-ima szempontjából szinte csak A. Grillmeier (*Das „Gebet zu Jesus” und das „Jesus-Gebet”. Eine neue Quelle zum „Jesus-Gebet” aus dem Weiben Kloster. In After Chalcedon. Studies in theology and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his seventieth birthday.* Louvain, 1985, 187–202.) figyelt fel. Lényegi következtetéseit idézi Orosz A.: Szabad-e Jézushoz imádkozni? *Vigilia* 62 (1997), 571–582. (online: http://www.szerzetes.hu/system/files/szovegtar/2013/orosz_szabad3.pdf [2015.01.27.]), aki már nagyon korán felfigyelt erre a szövegre, azonban akkor még kiadatlanak vélte az eredeti művet. Jómagam is az ő inspirációjára kezdtem a kérdéssel foglalkozni, melyet ez úton is hálásan köszönök! Jóllehet Grillmeyer később máshol is megismétli tézisést, s ez utóbbi írása végül angolul is megjelent (A. Grillmeier: *Christ in christian tradition.* 2. kötet. London, 1996, 187–189.), mindez máig nem nagyon került be a Jézus-ímával foglalkozó szakirodalomba.

42 A mű címét még T. Orlandi: *Shenute Contra Origenistas.* Roma, 1985 kiadása alapján idézem. Az azóta megjelent szakirodalom már új címen, s meglehetősen nagy intezitással foglalkozik a szöveggel, lásd pl. J. A. Timbie: Reading and Re-reading Shenoute’s I Am Amazed. In J. Goehring – J. A. Timbie (szerk.): *The World of Early Egyptian Christianity.* Washington, DC, 2007, 61–71., S. Emmel: *Shenoute’s literary corpus.* II. kötet. Louvain, 2004, és S. Emmel: Theophilus’s Festal Letter of 401 as Quoted by Shenute. In Fluck (szerk.): *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause.* Wiesbaden, 1995, 93–98., ez azonban az itt közölt szakaszok olvasatát nem érinti.

43 Emmel: i. m. 648.

Akik vízben kelnek át, (mondják ezt): Jézus!
Akik barbárok elől menekülnek: Jézus!
Akik vadállatokat és félelmetes dolgo(ka)t látnak: Jézus!
Akik fájdalmakban és betegségekben (gyötrődnek): Jézus!
Akiiket fogságba vetnek: Jézus!
Akieknek ítéletét kiforgatják és akivel szemben igazságtalanok: Jézus!
Minden(t) annak nevében (tegyenek) aki ajkaikon van; ő a megváltásuk és az életük: ő és Atyja.⁴⁴

E két szakaszból is nyilvánvaló, hogy legalábbis Felső-Egyiptomban már az 5. század közepén is jelen volt a Jézushoz intézett, gyakorlatilag a Jézus név ismétléséből álló imádság. A felsorolásból pedig – amellett hogy kétségtelen retorikai értéke is van – látható az is, hogy minden élethelyzetre kiterjeszti az imaformát, és ezzel gyakorlatilag szüntelen ismétlésére szólít fel. Jól látható továbbá, hogy szükségesnek érzi ennek az imaformának a teológiai alátámasztását is; ennek legfőbb alapját pedig a Fiú istenségében találja meg:

„Hallgassátok csak Szent János apostolt: „Ő az igaz Isten és az örök élet” (1Jn 5,20); 953 s Szent Tamás apostol is azt mondja: „Én Uram, és Istenem” (Jn 20,28). 954 Ha pedig neked magadnak is Urad és Istened, miért ne imádkoznál hozzá?”⁴⁵

Másik érve pedig épp abban áll, hogy a Jézus név segítségül hívásával „*az egylényegű Háromságot nevezzük meg.*”⁴⁶ Ám hogy ez nem jelenti a másik két isteni személy belemosását Jézus személyébe, hogy nem valami sajátos szabellianizmust hirdet, azt is hangsúlyozza: „*Világos tehát, hogy a Fiút szólítván a Szentháromságot nevezzük meg; csak hogy az Atyát Atyaként, a Fiút Fiüként, és a Szentlelket Szentléleként.*”⁴⁷

Ha összevetjük Senute teológiai érveit a fent idézett, évszázadokkal későbbi kelliai felirat szövegével, az is látható, hogy gyakorlatilag ugyanaz az érvelés köszön vissza az utóbbiban is:

„...tudjuk, hogy ha Jézushoz imádkozunk, akkor vele az Atyához is imádkozunk, és az Atya Szentleléhez is. ... Ha azt mondjuk »a Krisztus Jézus,« azt mondjuk »az Atyaisten Fia,« (és) azt mondjuk »a Krisztus Jézus Atyja.«”

Világos tehát, hogy Guillaumontnak nincs igaza abban, hogy a Jézus-ima ellen, mint valami egész Egyiptomban új jelenség ellen léptek volna fel

44 T. Orlandi: *Shenute Contra Origenistas*. Roma, 1985 könyvének a Corpus dei Manoscritti Copti Letterari oldalán közzétett (<http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl/testi/sheori/indice.html>, 2012.8.23., az oldal azóta a <http://www.cmcl.it> címről érhető el) kritikai kiadása alapján: 903–906; 940–949.

45 *Contra Origenistas* 952–954.

46 *Contra Origenistas* 906, 932.

47 *Contra Origenistas* 935. Ez a teológiai körütekintés nem jellemző minden Jézus-imával foglalkozó szövegre. A *Vertu* 44-ben; az öregnek megjelenő Krisztus szájaiba adott mondás például elméletileg megenged – legalábbis nem zár ki – egy effajta „szabellianus” olvasatot.

Kellia idősebb szerzetesei. Nem teljesen lehetetlen azonban, hogy az anakhóréták elzárt világában fennmaradhatott egy órigenista csoport, akik nyilvánvalóan ellenezhették a Jézushoz intézett imádságot.⁴⁸ Ha tényleg a szerzetesi közösség valós személyeit kell keresnünk e démoni ellenvetés mögött – amiről koránt sem vagyok meggyőződve – úgy talán egy ilyen csoportot feltételezhetünk mögötte. Kétségtelen azonban, hogy ekkorra Egyiptomban már régen jelen volt a Jézus-ima gyakorlata, s hogy – épp e Senute helyek alapján – könnyen lehet, hogy forrásvidékét is érdemes erre keresnünk.

5. Összegzés

Tanulmányom elsődleges célja az volt, hogy megismertethessem a magyar olvasókat is a Jézus-ímával kapcsolatos kopt szövegekkel. Ugyanakkor e szövegek vizsgálata során több, a Jézus-ima történeti hagyományát is érintő kérdést is szemügyre vettünk. Azon túl, hogy a szüntelen, meditatív ima (a *monologisztosz* imaforma) már a legkorábbi atyák idejétől, a 4. századtól kezdve jelen volt az egyiptomi remeteközösségekben, láthattuk azt is, hogy Senute személyében már az 5. századból is van olyan közösségi vezető, aki a Jézus név folyamatos fohászként való ismétlését is fontosnak tartja, s teológiai érvekkel is igyekszik megvédelmezni. Ezeknek az érveknek időben távoli, de egyértelmű visszhangja az, ami a kelliai közösségben is felbukkan valamikor a hetedik centenárium körül, s amelyet sokáig a Jézus-ima első egyiptomi megjelenésének tartottak. Mindezek tükrében – jóllehet a Szent Makariosz erényei című apophthegma-gyűjtemény Jézus-ímával kapcsolatos mondásainak pontos datálásáról le kellett mondanunk – érdemes kiemelnünk, hogy fő forrásszövegünkben két olyan mondást is találunk (melyek legkésőbb valamikor a 8–10. században már közkézen forogtak), ami valamiféle szomatopszichikus technikát kapcsol ezen imádság gyakorlásához.⁴⁹ Ugyanakkor fontos azt is hangsúlyozni, hogy szövegeink leginkább az ima szüntelenségét nyomatékosítják. A légzés elsősorban a legkézenfekvőbb szünet nélkül végzett testi tevékenység példajaként kerül be a szövegekbe, és csak másodlagosan kapcsolódik ehhez valamiféle meditációs technika. A hangsúly a testi élethez nélkülözhetetlen levegővétel, és a lelki élethez éppoly nélkülözhetetlen imádság közvetlen párhuzamba állításának szuggesztív képén van.

48 Az órigenisták (Órigenész nyomdokán) határozottan tiltották, hogy az Atyán kívül bárki máshoz imával forduljon az ember. E a tiltás magára Krisztusra is vonatkozott: pl. „soha többé ne imádkozzunk semmiféle teremtményhez, még Krisztushoz sem, egyedül a mindenség Atyjához...” *Az imádságról* 15, 1. In Vanyó L. (ford.): *Órigenész: Az imádságról és a vértanúságról*. Budapest, 1997, 79–80.

49 Ezen technikák lehetséges keleti gyökereire nem tértünk ki, arról – a Jézus-ima történetének áttekintésével együtt – kiváló összefoglalást olvasható magyarul is: Nacsinák G.: i. m.

I. Függelék
Szent Makáriosz erényei
(részletek)

Megjegyzések a fordításhoz

A *Szent Makáriosz erényei* c. mondásgyűjtemény anyagának fordításhoz alapvetően Amélineau szövegkiadását⁵⁰ vettem alapul, az ebben sajnos lépten-nyomon előforduló pontatlanságok korrigálásához pedig Tim Vivian javításait⁵¹ követtem. Munkám során rendszeresen egybevettem a magyar szöveget a már létező modern fordításokkal. Amélineaunak a szövegkiadás mellett hozott – kicsit elnagyolt – fordításán túl, a Regnault által újrarendelt és javított francia szöveget,⁵² valamint Vivian – olykor erősen értelmező – angol fordítását⁵³ használtam; de alapvetően tőlük függetlenül dolgoztam, így gyakran meglehetősen eltértek az ő megoldásaiktól. Ezekhez külön megjegyzéseket csak azon helyeknél fűztem, ahol ez az eltérés kimondottan ellentmondást jelent, illetve jelentősen befolyásolja az interpretációt, vagy a szövegből levonható következtetéseket. A bibliai idézeteket összevettem az Újszövetség bohairi fordításával is, ahol ennek argumentatív szerepe volt, ott Horner kiadásából idéztem.⁵⁴ Az apophthegmák számozásához minden esetben megadtam Amélineau kiadásának oldalszámait is.

Céлом volt a lehető leghívebben visszaadni az eredeti szöveg jelentését, és egyben megőrizni jellegzetességeit is. Ahol ez a kopt és a magyar nyelv különböző sajátosságai nem tették lehetővé, ott ezek filológiai igényű jelzéseitől eltekintettem, de reményeim szerint ezek a fordítás szöveghűségét érdemben nem befolyásolják.⁵⁵ A történet továbblendítésére használt kötőszócskák fordításáról, kihagyásáról, vagy betoldásáról gyakran stilisztikai szempontok alapján döntöttem, és olykor a magyarban zavarónak tűnő szóismétlések elkerülése miatt – külön jelzés nélkül is – rokon értelmű

50 E. Amélineau: *Histoire des Monastères de la Basse-Egypte*. Paris, 1894, 118–202.

51 T. Vivian: *The Virtues of Saint Macarius, The Manuscript, and Amélineau's Text. Coptica* 1 (2002), 69–76.

52 L. Regnault: *Les sentences des pères du désert. Troisième recueil et tables*. Sable-sur-Sarth, 1976, 139–194.

53 T. Vivian: *St. Macarius the Spiritbearer*. New York, 2004, 81–149.

54 G. Horner: *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic*. 4 kötet. London, 1898–1905.

55 Ilyen például az egyes és többes szám használata és állítmányi egyeztetése; illetve egyes esetekben a kopt circumstantialis fordítása. Ha a magyar mondatfűzést nagyon nehézkessé tette volna az alárendelő szerkezet használata, akkor inkább laza mellérendelő formaként fordítottam. Hasonlóképp a gyakorlatilag jelzői szerepet betöltő rövid (valódi és virtuális) relatív mellékmondatokat is jelzőként magyarítottam.

szavakat használtam. Minthogy a mű bevallott célja a lelkesítés „azon nagy kegyelmekért, amiket Isten tett az ő szentjeinek;” az ehhez illő emelkedett hangnemet olykor tudatos archaizálással próbáltam meg visszaadni. Lehetőség szerint ugyanakkor igazodtam a magyar nyelven megjelent szerzetesi irodalom bevett szóhasználatához.

Nagy Szent Makariosz erényei

1.⁵⁶

Egy testvér megkérdezte tőle: „Atyám! Igazíts el engem az édeshez és a sóshoz tartozó dolgokkal kapcsolatban!”⁵⁷ Azt mondta neki Makariosz abba: „Azt mondják a kisgyermekről, hogy ha az édesanyja ledobja őt a földre, egy édes dolgot ad a kezébe, hogy azt nyalogassa, és ne zavarja⁵⁸ édesanyját. A zavarást a bűnhöz és a gyönyörhöz hasonlítják. Az édes dolog pedig a mi Urunk Jézus Krisztus, az áldott név, az igazgyöngy. Meg van írva ugyanis a szent evangéliumban, hogy »hasonló a mennyek országa egy kereskedőhöz, aki drágaköveket⁵⁹ keresett: miután talált egy nagyon értékes ékkövet, elment, és eladta amije volt, és megvette azt« (Mt 13,45–46). Ami az övé volt: szívének vágynai, melyeket maga mögött hagyott; és a drágakövet akarta, ami pedig a mi Urunk, Jézus Krisztus, »a királyok királya, s az uralkodók uralkodója« (1Tim 6,15).”

2.⁶⁰

Poimén abba azt mondta: „Egyszer, mikor néhány testvérral Makariosz abba mellett ültem, azt mondtam neki: »Atyám, mit kell tennie az embernek, hogy életet szerezzen magának?« Az öreg azt mondta nekem: »Emlékszem, ifjúkoromban atyám házában megfigyeltem az öregasszonyokat és a fiatalokat, amint a szájukban tartva rágtak valamit – nevezetesen masztixot⁶¹ – hogy az nyálukat és szájuk rossz szagát édessé tegye, meg-

56 Amélineau: i. m. 132.

57 A kérdés nyilvánvalóan utalás Jak 3,11-re: „Vajon a forrás egyetlen nyílásból ömleszt-e édeset és sósat?” (a görög szöveg szerint: keserűt – vö. Horner, 1. kötet, 18.).

58 Az itt (és a következő mondatban) szereplő **ΧΕΛΜΙ** szó jelentése kicsit bizonytalan. W. E. Crum (*A Coptic Dictionary*. New York, 2000, 516b) is csupán e két előfordulását hozza, s annyit ad meg jelentésként: „valami kártékony(?)”; valamint – szintén kérdőjellel – a **ΖΑΛΜΙ**, „trágya” szóhoz (670b) irányít át. A kontextus azonban sokkal valószínűbbé tesz, egy „nyugtalanság, zavar” jelentést. Megkockáztatom, hogy esetleg a **ΚΩΛΕΜ**, „sürgöt” (104b) szóval állhat kapcsolatban.

59 A bohairi Újszövetség következetesen drágakőnek fordítja a görög μαργαρίτης „gyöngy” szót (pl. Horner, 1. kötet, 46., 113.); s ez a tendencia a szahidiben is megfigyelhető.

60 Amélineau: i. m. 133–134.

61 **μαστιχη**: az – elsősorban Kiosz szigetén termesztett – Pistacia Lentiscus gyantája, melyet ragasztóanyagként, füstölőként és orvosi célokra egyaránt használnak az ókortól fogva.

édesítse, és lehűtse májukat és egész bensőjüket. Ha ez a testi dolog így megédesíti azokat, akik rágiák és csócsálják azt, akkor mennyivel inkább az élet eledele, a megváltás forrása, az élő vizek kútja, minden édességnek édessége, a mi Urunk Jézus Krisztus! Ha az ő dicső és áldott nevét meghallják szánkból a démonok, füstként enyésznek el. Ez az áldott név – ha ragaszkodunk hozzá, és szánkban forgatjuk – felfedi nekünk az értelmet,⁶² fogathajtóját a léleknek és a testnek, kiűz minden gonosz gondolatot a halhatatlan lélekből, és mennyei dolgokat nyilatkoztat ki neki. Leginkább ő, aki a mennyekben van, a mi urunk Jézus Krisztus, „a királyok királya és az uralkodók uralkodója,” (1Tím 6, 15) ad mennyei jutalmat⁶³ azoknak, akik teljes szívükből keresik őt.«” Amikor Poimén abba meghallotta ezeket tőle, – akiről Krisztus tett tanúságot (mondván): „Makáriosz, az igaz ott áll ma az én ítélőszékemnél”, – könnyek közt vetették magukat⁶⁴ a lába elé. És miután imádkozott felettük, elbocsátotta őket, és ők dicsőítették a mi Urunkat, Jézus Krisztust.

3.⁶⁵

Evagriosz abba megkérdezte Makáriosz abbát – miközben ott ült mellette Poimén abba és Paphnutiosz abba – az igaz és igazságos tanítvány is – a döntés⁶⁶ tisztaságáról. Azt mondta nekik Makáriosz abba: „A döntés tisztasága ez: az ember ezer aranyat⁶⁷ ad saját akaratóból, döntése szerint, és annyit tesz az neki, mint egy garas.⁶⁸ Ha egyetlen garas által megszerzik a döntését, megadja a száz arany⁶⁹ veszteséget is, a döntés ereje miatt.” Ők erre megkérdezték tőle: „Miféle ez a mondás?” Azt mondta nekik Makáriosz abba: „Keressetek és lássatok; vizsgáljátok meg ezt a mondást!” Átgondolták, és igaznak találták, amit mondott. Miután pedig bocsánatát kérték, imádkozott felettük, és elbocsátotta őket, ők pedig dicsőítették a mi Urunkat, Jézus Krisztust.

4.⁷⁰

Megkérdezte továbbá tőle a testvér: „Melyik tevékenység a legjobb az aszketikus gyakorlatban⁷¹ és az önmegtartóztatásban?” Ő válaszolt, s azt mondta neki: „Áldott az, akit úgy találnak majd, hogy szüntelenül a szív

62 νοῦς

63 βραβεῖον – „versenydíj”

64 A szöveg itt többes számra vált: nyilván a többi jelenlévővel együtt.

65 Amélineau: i.m. 137–138.

66 προαίρεσις

67 νόμισμα

68 ὀβολός

69 λογροσι = ὀλοκόπτινος

70 Amélineau: i. m. 152–153.

71 πρακτικόν

töredelmében tartja a mi Urunk Jézus Krisztus áldott nevét. Bizony nincs más tevékenység az egész aszkézisben, ami annyira jó lenne, mint ez az áldott eledel, ha minden időben azon kérődzöl, miként a juh. Az is viszsza-kérődzöl és édesnek találja a takarmány ízét, míg nem az beér a legfelsőbb részeibe,⁷² édességet és kövérséget visz bele, beleinek és egész belsejének hasznára. Hát nem látod ábrázata⁷³ szépségét, miközben a szájában lévő édes takarmánnyal van tele a pofája⁷⁴? Ez történjen velünk is; és a mi Urunk Jézus Krisztus legyen kegyes hozzánk az ő édes és kövér neve által!”

5.⁷⁵

Egy testvér megkérdezte Makáriosz abbát: „Mondd el a magyarázatát annak a mondásnak, hogy »szívem elmélkedése⁷⁶ előtted van« (Zsolt 18,15).” Azt mondta neki az öreg: „Nincs jobb elmélkedés a mi Urunk Jézus Krisztusnak eme üdvös és áldott nevének, ha az folyton bensődben van, amint írva van: »mint fecske, úgy fogok szólani, és mint a galamb fogok elmélkedni«⁷⁷(Iz 38,14). Így tesz Isten szolgája is, ha a mi Urunk Jézus Krisztus üdvös nevének birtokában van.”

6.⁷⁸

Azt mondta Evagriosz abba: „Meglátogattam Makáriosz abbát, és mondtam neki: »Mondj egy ígét, hogy éljek!« Azt mondta nekem: »Ha mondok neked egyet, meghallgatod és megteszed majd azt?« Azt feleltem neki: »Hitem és szeretetem nincs rejtve előtted.« Erre azt mondta nekem: »Bizony hiányt szenvedünk az erény ékességében. Ámde te jó vagy; ha leveted magadról e világ rétorikájának büszkeségét, és felöltöd a vámos alázatosságát (Lk 18, 9-14), élni fogsz.« Mikor ezeket elmondta nekem, minden gondolatom széthullott. Bocsánatát kértem, ő pedig imádkozott felettem és elbocsátott. Elmentem, s közben így vádoltam magamat, mondván: »Nincsenek elrejtve gondolataim Isten embere, Makáriosz abba előtt.« És mindig mikor találkoztam vele, reszkettem e képességétől, amit megtapasztaltam,⁷⁹ és alázatomban szolgált ez nekem.”

72 szó szerint: „szívének a veséibe”

73 szó szerint: „állkapocs, pofa”

74 A kopt itt csak visszautaló névmást használ a(z) egyébként többes számú) **ογοχι** „pofa, állkapocs” jelentésű szóra, amit fentebb ábrázatnak fordítottam.

75 Amélineau: i. m. 153.

76 μελέτη

77 ὡς χελιδών, οὕτως φωνήσω, καὶ ὡς περιστέρα, οὕτως μελετήσω (LXX)

78 Amélineau: i. m. 157.

79 szó szerint: „hallottam tőle”

7.⁸⁰

Azt mondta a nagy Makáriosz abba: „Figyelmezz töredelmes szívvel a mi Urunk Jézus Krisztus e nevére, ajkaidról való kiárasztására és magadhoz vonzására. És ne formáld meg őt⁸¹ külső megjelenésében⁸² értelmében, hanem az ő megszólítására figyelj; »Uram Jézus, könyörül rajtam!« Így könnyedén⁸³ megláthatod istenségének nyugalját magadban; s ő kiűzi a benned lakó szenvedélyek sötétségét, s megtisztítja a belső embert Ádám paradicsomi tisztasága szerint. Ez az áldott név az, amit János evangélista úgy hívott: a „világ világoossága” (Jn 8, 12), édesség, mellyel nem lehet betelni, s az élet igaz elegele.

8.⁸⁴

Azt mondta Evagriusz abba: „Elcsüggedve a gondolatoktól és a test szenvedélyeitől meglátogattam Makáriosz abbát. Azt mondtam neki: »Atyám! Mondj egy ígét nekem, hogy éljek!« Azt felelte nekem Makáriosz abba: »Kösd a hajókötelet a cövekhez, és – a mi Urunk, Jézus Krisztus kegyelméből – a hajó átvészeli majd az ördögi hullámokat, a törvénytelen mocsok árját, és e hiábavaló világ sűrű sötétségét.« Erre azt kérdeztem tőle: »Mi a hajó, mi a hajókötel, és mi a cövek?« Azt felelte nekem Makáriosz abba: »A hajó a szíved, őrködj felette! A kötel az értelméd,⁸⁵ kösd azt a mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz! Ő a cövek, ami megfékezi az összes árt és az ördögi hullámokat, amik a szentek ellen támadnak. Mert mi könnyebb, mint azt mondani a légzésnek megfelelően:⁸⁶ »Uram Jézus, könyörül rajtam; áldalak téged Uram Jézus!« Ha valaha is elcsüggednél⁸⁷ az emberek és

80 Amélineau: i. m. 160.

81 Regnault jelentősen enyhíti tiltást: „ne le grave pas seulement en apparence dans ton esprit” (Regnault: i. m. 170.), ami azonban szerintem egyáltalán nem indokolt. Nem látom okát annak, hogy az imperativus után használt tagadott coniuctivus jelentését, miért gyengíti annyira, hogy „ne csupán” értelmet ad neki.

82 $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$

83 szó szerint: „egy nyugalomban”

84 Amélineau: i. m. 160–161.

85 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$

86 Mivel – a Jézus-ima szempontjából – különösen fontos helyről van szó; fontos megjegyezni, hogy fordításom meglehetősen eltér mindhárom modern fordítótól. A **ΟΥ ΓΑΡ ΕΘΜΟΤΕΝ ΕΧΟΣ** szerkezetet Amélineau, Regnault, és Vivian is „Mert nem könnyű azt mondani...”-nak fordítja; nyilván a görög $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ szintagmát látva benne. Jóllehet, a kopt nyelv átveszi ezt, de – legalábbis az általam vizsgált esetekben – csupán tagadó szerkezetek előtt alkalmazza (pl. NHC V 1,4:15; V 4,59:6; VII 2,60:36). Jóval gyakoribb azonban, hogy az **ΟΥ** megmarad eredeti kopt kérdőszóként a **ΓΑΡ**-ral együtt is. Az itt szereplő „Mert mi könnyebb, azt mondani...” szerkezetnek három olyan előfordulása is van a kopt Újszövetségben, ahol betűről-betűre megegyezik az itt szereplő formával: Mt 9,5; Mk 2,9; Lk 5,23 - **ΟΥ ΓΑΡ ΕΘΜΟΤΕΝ ΕΧΟΣ** (Horner, 1. kötet, 60, 300.; 2. kötet., 66.).

87 Ez a szakasz Amélineaunál hiányzik, csak Vivian javításai közt érhető el (Vivian: *The Virtues* 73.). Ugyanakkor ő az itt „elcsüggednél”-nek fordított **ΕΚΖΕΧΖΩΧ** helyett **ΕΚΖΕΗΖΩΗ** szóalakot ad meg, ami nyilvánvalóan elírás.

e világ csapásai miatt, mondd azt: „Uram Jézus segíts rajtam!”⁸⁸ És folytatja: »A hal nyeli a hullámokat, de kelepcébe fog esni, bár ezt még nem tudja. Mi pedig, kitartva a mi Urunk Jézus Krisztusnak e megváltó nevében, partot érünk. Ő – azok által, amiket megtesz nekünk – az orránál fogva kelepcébe ejti az ördögöt;⁸⁹ mi pedig meg fogjuk tudni erőtlenségünket, mert a mi Urunk, Jézus Krisztusé a segítség.«⁹⁰

9.⁹⁰

Azt mondta Makáriosz abba: „Meglátogattam egy öreget, aki épp betegen feküdt. Az öreg nagyra becsülte a mi Urunk Jézus Krisztusnak üdvös és áldott nevét. Mikor pedig az egészsége felől érdeklődtem, örömmel mondta nekem: »Az élet eledelénél és a mi Urunk Jézus Krisztus szent nevének édességénél maradván, elragadtattam az álom édessége által. És egy látomásban megláttam Krisztus királyt egy názáreti⁹¹ alakjában, s ő háromszor azt mondta nekem: „Nézd, nézd, én vagyok az, és nincs más rajtam kívül.”⁹² Én pedig oly nagy örömmel ébredtem fel, hogy el is feledkeztem a fájdalomról.«⁹³

10.⁹³

Pambó abba azt mondta: „Elhatároztam szívemben, hogy még egyszer, míg a testben lakom, megcsókolom Makáriosz abba, a lélekhordozó kezeit. Mikor pedig délre Mózes abba barlangjához értünk,⁹⁴ ott találtam Mózes abbánál Poimén abbát és Evagriosz abbát, a bölcsét, valamint Khroniosz abbát és két másik testvért is velük. És mikor rájuk találtam, ők is épp ugyanazon tanakodtak, ami miatt magam is útra keltem. Miután a nap lenyugodott, égzengés, villámlás, sűrű sötétség és nagyon erős szélvihar támadt; és mi kétségben voltunk azt illetően, hogy megkapjuk és élvezzük-e még valaha a szent lélekhordozó, a nagy Makáriosz abba áldását. Azt mondta valaki közülünk: »A Szentlélek, a Vigasztaló, aki Makáriosz abbában lakozik, jelet fog adni nekünk, és elvezet minket hozzá békességben.« És mind a heten továbbmentünk, majd megálltunk és imádkoztunk. Volt

88 A kétfajta könyörgést érdemes összevetni a bevezetőben idézett *AP Makáriosz 19*-el, mint lehetséges forrással is.

89 Vö. Jób 40,26 (LXX)

90 Amélineau: i. m. 163.

91 **ΝΟΥΝΑΖΩΡΕΟΣ** (Ναζωραῖος) – Lévéen, hogy a kódexben szereplő írásforma teljesen megfelel a diftongusok összevonódásával kialakuló kiejtésnek (αι→ε); teljesen valószínűtlen egy nazír (Ναζιραῖος) olvasat, ahogy Vivian fordítja (Vivian: *St. Macarius* 120.).

92 Vö. MTörv 32,39; Iz 44,6; 45,5.18.21–22; 46,9; Mk 12,32.

93 Amélineau: i. m. 185–187.

94 A többesszám használata egyértelmű, de nehezen magyarázható: Feltételezve, hogy Mózes abba is otthon volt; csak úgy jön ki a történetben szereplő hét személy, ha Pambó egyedül kelt útra.

egy szekerce Makáriosz abba sziklájának szemöldökfáján, és íme, mi megláttunk egy tűzoszlopot: ott állt felette, sugárzón és igen fényesen, az égig emelkedvén fel. S ahogy tovább mentünk, velünk együtt lassacskán a tűzoszlop is egyre lejjebb ereszkedett. Mikor pedig elértük Szent Makáriosz abba szikláját, alábukott, s mi megláttuk az ő lakhelyét belülről, tűzként izzani. S mikor bezörgettünk az ajtón, előjött a szent. Amint megláttuk a fényességet az arcán, leborultunk a földre, és szent lábait csókoltuk. Miután felemelt bennünket, szívélyesen üdvözölt mindannyiunkat. Imádkoztunk, majd leültünk, s beszélgettünk az Isten szerinti előrehaladás dicsőségéről, valamint a helyes életmódról, s a szkétiszi szerzetesi élet felállításáról. Ezek után Makáriosz abba megszólalt, s azt mondta: »Testvéreim! Hetetek közül egy küzdelemben, mártírként fejezi be (életét), s vele együtt hét másik testvér is hasonlóképp.« Mózes abba pedig azt felelte erre: »Emlékezz meg rólam Atyám, hogy beteljesedjen rajtam a Megváltó ígéje: „Mind, ki kardot fog, kard által pusztul el.” (Mt 26,52) Ez hát a remény, ami elé nézek.« Mindezek után leborultunk, áldását vettük, és imádkozott felettünk a szent öreg. Elbocsátott minket, és mi elmentünk, és dicsőítettük az Istent a beszélgetésért, amiben részünk volt, a látványért, amit láttunk, és lelkesedtünk azon nagy kegyelmekért, amiket Isten tett az ő szentjeinek.”

11.⁹⁵

Evagriosz abba megkérdezte Makáriosz abbát, mikor néhány más testvér társaságában ott ült mellette: „Hogyan találja meg a Sátán mindazokat a gonosz gondolatokat, melyeket a testvérekre vet?” Azt monda neki Makáriosz abba: „Az, aki a kemencét hevíti, ha sok tüzelő kerül a kezébe, nem habozik beledobni azokat. Hasonlóképp maga az ördög – aki szintén valamiféle fűtő – sem habozik, hogy mindenki szívébe dobjon mindenféle gonosz tüzelőjéből. Ezek a tisztátalanságok. De íme, a víz eloltja a tüzet, és győzedelmeskedik a tűz erején. Ugyanígy az Oltalmazó, a mi Urunk Jézus Krisztus segítsége, és a kereszt legyőzhetetlen ereje – ha eléjük teszszük erőtlenségünket, – a Sátán gonoszságának minden ágát kiszárítják bennünk; lángra lobbantják, és forrásba hozzák szívünket a Lélekben, és a mennyei és örömteli tűzben.”

95 Amélineau: i. m. 195.

12.⁹⁶

Azt mondta továbbá Evagriosz abba: „Egyszer meglátogattam Makáriosz abbát a forrás idején, amikor szinte égtem a szomjúságtól. Azt mondtam neki: »Nagyon szomjazom atyám!« Azt felelte nekem: »Legyen elég neked az árnyék! Sokan vannak úton, látom, hogy szinte égnek, s ők nélkülözik még az árnyéket is.« Ezek után az erényekről beszélgettem vele. Azt mondta nekem: »Gyermekem, én valóban eltöltöttem húsz évet úgy, hogy nem teltem el kenyérrrel, sem vízzel, sem álommal; hanem épp csak a falnak támaszkodtam, míg szunnyadtam egy keveset.«”

13.⁹⁷

Azt mondta Evagriosz abba: „Egyszer mikor néhány testvérrel Makáriosz abbánál ültem, ő a Szentírás gondolatairól beszélt velünk. Megkérdeztem az öreget: »Mit jelent ez a mondás az evangéliumban: „Annak, aki a Szentlelket káromolja, nem bocsátanak meg, sem ebben a világban,⁹⁸ sem az eljövendőben” (Mt 12, 32)?« Az öreg azt felelte nekem: »Ez nyilvánul meg minden bűnös kívánságban, amik az embert érik;⁹⁹ ha nem erősíti meg magát reménységben és szilárd hitben, miként az evangéliumokban az Úr mondja: „ha hitetetek lenne (akkora) mint egy mustármag, azt mondván ennek a hegynek, hogy »Menj át innen oda!« az odamenne, és semmi sem lenne lehetetlen számotokra” (Mt 17, 20). Ha egy ember életének elejétől a végéig bűnben élt, s az ilyen azt mondja szívében: „Ha megtenném is, hogy visszatérek Istenhez, ő nem bocsátana meg nekem, sem nem fogadna engem magához;” akkor ő valójában káromolja a Szentháromság erejét, helyt ad magábara Sátánnak. És bűne megbocsáthatatlan, hacsak nem fordul teljes szívvel a bűnbánat felé. De ilyen az is, aki testi betegségben szenved. Ha nem veti reményét a magasságból jövő segítségbe, mint Jób és a béna,

96 Amélineau: i. m. 195–196. Ez a mondás gyakorlatilag Evagriosz: *Praktikosz* 94-nek a parafrázisa (A & C. Guillaumont: *Évagre le Pontique: Traité pratique ou le moine II.* [Sources Chrétiennes 171]. Paris, 1971, 698–699.), és valószínűleg eredetileg Alexandriai Makáriosz lehetett a benne szereplő abba (Guillaumont: *Le Problème* 51–52.). Városi Makáriosz ugyanis híres volt kemény aszkéziséről és szigorúságáról. Lásd ehhez az AP Makáriosz 21, melyben kimondottan konfliktusba kerül Egyiptomi Makarioossal, ugyanis túl szigorú ket vétkező testvérrel szemben: kiközösíti őket, de erre válaszul Egyiptomi Makáriosz őt közösíti ki, s csak komoly bűnbánat után bocsát meg neki.

97 Amélineau: i. m. 200–202.

98 A *νῦν αἰῶν* tükörfordításaként itt a **ΠΑΙΕΝΕΖ** szerepel: valójában inkább – a magyarban kicsit körülményesen hangzó – „mostani/ezen világekorszak” jelentésben.

99 Ez a szakasz meglehetősen homályos. A szöveg valamelyest kiegészítésre szorul, de igyekeztem elkerülni a túlzottan értelmező fordítást. Talán annyi megjegyzést lehetne hozzá tenni: Ez (ti. a káromlás veszélye) megnyilvánul minden... Vö. „It is clear that if a person does not possess strong hope and firm faith every time he has a sinful desire, as the Lord...” (Vivian: *St. Macarius* 147.); illetve „Cela est évident dans tout manquement peccamineux qui surviendra à l’homme, si celui-ci n’est pas affermi...” (Regnault: *Les sentences* 190.)

akkor valójában ő is káromolja a Szentháromság erejét, továbbá helyt ad magában Sátánnak. Bűne megbocsáthatatlan, ítélete az örök Tartaroszba veti, és „a külső sötétségre, a helyre, ahol lesz majd sírás és fogaknak csikorgatása” (Mt 8. 12). Ámde mindezek bűnbánata csupán kiköpött nyál az irgalom kincseinek, a mi Urunk Jézus Krisztus könyörületének mélységeivel szemben. «

Miután Makáriosz abba, az igaz ezeket mondta nekünk, nagy buzgóság és szellemi öröm vett erőt rajtunk, és olyanná lettünk mintha magát Krisztus királyt látnánk, amint közöttünk áll és biztat minket. Mindezen étellel és lelki orvossággal teli ígék után, amiket ő mondott nekünk, mivel a nagy Makáriosz abbában lakozó Vigasztaló¹⁰⁰ szájából hallottuk ezeket, arcra borultunk, s szent lábait csókoltuk, és ő imádkozott felettünk. És mi elmentünk tőle, és hálát adtunk, s dicsőítettük a mi Urunkat, Jézus Krisztust.”

II. Függelék

Senute: *Contra Origenistas* (részletek)^{101a}

1.

⁹⁰¹ Áldott vagy te Isten(em); dicsőség néked és a te áldott Fiadnak, a te világotól s minden benne lévőőtől. ⁹⁰² Áldott vagy te Isten(em); dicsőség néked mindenteremtényedtől, néked, és a te áldott Fiadnak, mert a tieid az övék, s ami az övé az tiéd. ⁹⁰³ Áldott vagy te Isten(em) és a te áldott Fiad, mert neved egy az ő nevével annak ajkán, aki szembeszáll azokkal, kik ezt az új istentelenséget hirdetik. ⁹⁰⁴ Ez gazdagsága és reménye az ő bemene- telében: „Isten”, kijövetelében: „Jézus”, ⁹⁰⁵ mielőtt elalszik: „Isten”, mikor fölkel: „Jézus”, miközben áldást mond: „Isten”, mikor imádkozik: „Jézus”. ⁹⁰⁶ Hogy ne időzzek tovább ennél: Világos, hogy mikor azt mondjuk „Jé- zus”, az eglényegű Háromságot nevezük meg.

2.

⁹³² Ahogyan már mondtam, mikor a Fiút nevezük néven, a Szenthá- romságot hívjuk (segítségül). ⁹³³ Halld az Urat; amint megparancsolja ta- nítványainak, hogy „menjete, tanítsatok minden népet, megkeresztelven őket az Atya és a Fiú és a Szentlélek nevében!” (Mt 28,19) ⁹³⁴ Az Apostol pedig szintúgy: „Krisztusban keresztelkedtetek meg” (Gal 3,27). Továbbá

100 Παράκλητος

101 A fordításhoz T. Orlandi: *Senute Contra Origenistas*. Roma, 1985. könyvének a Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (CMCL) oldalán közzétett kritikai kiadását vettem alapul: <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl/testi/sheori/indice.html> (2012.8.23.), az oldal azóta a <http://www.cmcl.it> címről érhető el.

máshol (azt írja), hogy „megkeresztelkedtek az Úr Jézus Krisztus nevében” (≈ApCsel 8,16).⁹³⁵ Világos tehát, hogy a Fiút szólítván a Szentháromságot nevezzük meg; csak hogy az Atyát Atyaként, a Fiút Fiúként, és a Szentlelket Szentlélekként.⁹³⁶ Ne vizsgálódjunk tehát most tovább ezután.⁹³⁷ Mert „ki kutatja ki az ő útjait?” (Jób 36,23) – amint írva van.⁹³⁸ Ne figyelj hát most e hamis tanítók szavára!⁹³⁹ Ezek ugyanis azok, akikről írva van, hogy „sokan vannak, akik nem engedelmessé válnak, a fecsegők és a csalók” (Tit 1,10).⁹⁴⁰ Keressétek e szavak teljességét, s megtaláljátok azokat ajka(i)tokon és fiaitok ajkán.⁹⁴¹ Mikor ünnepeltek és örvendeztek, (mondjátok ezt): Jézus!

⁹⁴² Mikor szenvedtek és szomorkodtok: Jézus!

⁹⁴³ Mikor kacagnak a kisfiúk s a kisleányok: Jézus!

⁹⁴⁴ Akik vízen kelnek át, (mondják ezt): Jézus!

Akik barbárok elől menekülnek: Jézus!

⁹⁴⁵ Akik vadállatokat és félelmetes dolgo(ka)t látnak: Jézus!

⁹⁴⁶ Akik fájdalmakban és betegségekben (gyötrődnek): Jézus!

⁹⁴⁷ Akiket fogságba vetnek: Jézus!

⁹⁴⁸ Akiknek ítéletét kiforgatják és akivel szemben igazságtalanok: Jézus!

⁹⁴⁹ Minden(t) annak nevében (tegyenek) aki ajkaikon van; ő a megváltásuk és az életük: ő és Atyja.

⁹⁵⁰ Egyáltalán el tudnám-e mondani mindazt, amit azok, akik Istent és az ő Krisztusát szeretik minden tevékenységük reményében – különösen pedig imáikban – szoktak mondani?⁹⁵¹ Avagy: ha egy az Istenünk és egy az Úr, Jézus; miért ne imádkoznál hozzá?

Ó hitetlen zsidók szíve, s más efféle hozzátok hasonló eretnekek, akikhez ti is hasonlók vagytok, ugyanazon tévelygő szellemben lévén!⁹⁵² Hallgassátok csak Szent János apostolt: „Ő az igaz Isten és az örök élet” (1Jn 5,20);⁹⁵³ s Szent Tamás apostol is azt mondja: „Én Uram, és Istenem” (Jn 20,28).⁹⁵⁴ Ha pedig neked magadnak is Urad és Istened, miért ne imádkoznál hozzá?



Nonnosz abbá¹ és a szívimádság

PERCZEL István

Moszkhosz Szent János, a *Lelki virágoskert* szerzője feltehetően a kilikiai Aigeiában született, valamikor Jusztinianosz uralkodása idején (talán 550 körül, vagy korábban). Palesztinában ismerkedett meg a szerzetességgel.² Szophroniosz, későbbi jeruzsálemi pátriárka az ő tanítványa volt, és talán Szent Maximosz is, vagy ha nem, akkor Szophronioszon keresztül hatott János Maximoszra.³ János valamikor a hatodik század második felében kezdte szerzetesi pályafutását Szent Theodosziosz monostorában, Palesztinában. Onnan Szent Kharitón Lavrájába⁴ ment Pharanba, a Sinai-félszigetre, ahol tíz évig maradt, s ahol Szophroniosz csatlakozott hozzá.⁵ Egy ideig Szent Szabasz Lavrájában is élt. II. Tiberiosz császár idején (578–582) János és Szophroniosz Egyiptomba ment, majd kis időre visszatértek Palesztinába. 590 körül János ismét a Sinai-félszigetre költözött, és körülbelül tíz évet töltött ott, majd a palesztinai Új Lavra⁶ szerzetese lett.⁷ A 603-

- 1 Az abbá arámi szó, jelentése „atya”. Használata elterjedt a görögben is. A nagy tiszteletben álló szerzeteseket szólították így.
- 2 Moszkhosz Szent János kronológiájához ezt a művet használtam: Phil Booth: *Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. University of California Press, Berkeley, 2014), 44–46.
- 3 A *Lelki virágoskert* Bevezetője, amelynek valószínűleg Szent Szophroniosz a szerzője, tizenkét tanítványról beszél, akik egyike volt Szophroniosz. Csak sejthető, hogy ezek közé tartozott Szent Maximosz is. A Bevezető kiadása: Hermann Usener: *Der heilige Tychon*. Teubner, Leipzig–Berlin, 1907, 91–93., 93.
- 4 „A lavra olyan szerzetesközösség, amelynek tagjai különálló cellákban éltek, a hét nagy részét magányban töltötték, de szombaton és vasárnap összegyűltek a közös imádságra, és hogy ételt vigyenek magukkal a következő hétre. A lavra két elemből áll: egyik a központi terület, ahol a templom és a gazdasági épületek találhatóak, a másik pedig a szerzetesek celláinak együttese. Az apát vagy szerzetesfőnök általában a központi területen élt a lavra gazdasági igazgatójával (görögül *oikonomosz*) és valószínűleg néhány más szerzetessel együtt, akiknek munkájára ott szükség volt. Ezek közé tartozott a lavra papja és a gyengélkedő vezetője. A többi szerzetes, akiket »cellalakóknak« (görögül *kelliótai*) hívtak, a központi terület körül lakott” (Y. Hirschfeld: *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*. Yale University Press, New Haven–London, 1992, 18.
- 5 Moszkhosz János: *Lelki virágos mező* 40; PG 87/3, 2893D.
- 6 Az Új Lavra a Vádi Dzsihárban, Tekoától 2,5 km-re fekszik. Maradványait Yitzhar Hirschfeld fedezte fel 1982-ben.
- 7 Bevezető a *Lelki virágoskert*hez, Usener: i. m. 91.

as perzsa támadás elől János és Szophroniosz Antiokhiába, onnan pedig Alexandriába menekült, ahol Alamizsnás Szent János pátriárka udvarában éltek, és az ő teológiai tanácsadói voltak, majd Alexandriából Cipruson és Észak-Afrikán át Rómába, ahol János feltehetőleg 634-ben meghalt.⁸ Műve, a *Lelki virágoskert (Pneumatikon leimonarion)* életrajzi Bevezetője szerint, amelyet alighanem Szophroniosz írt, János vándorlásai során történeteket gyűjtött a szent emberekről, majd halála előtt a gyűjteményt átadta a Bevezető szerzőjének, aki azt könyvbe rendezte, és kiadta.⁹

A *Virágoskert* szövegének máig nincs kritikai kiadása. A *Patrologia Graecá*-ban hozzáférhető szöveg, Cotelier kiadása, hozzáadásokat, változtatásokat tartalmaz. Általában jobb szöveget ad Ambrogio Traversari 15. századi latin fordítása, amely egy firenzei kéziratot fordít.¹⁰ A műnek létezik egy modern angol fordítása John Wortley-től, amely a Cotelier kiadás alapján készült, valamennyire Traversari latin szövegének figyelembevételével.¹¹

A *Lelki virágoskert* semmi egyéb, mint anekdoták sorozata. Habár úgy tűnik, hogy az anekdoták egyetlen célja épületes történetek megőrzése, átadása, a mű történeti adatok, sőt egészen meglepő történeti adatok tárháza, bár ebből a szempontból nem nagyon aknázták ki eddig. Ezt viszont alighanem annak tudhatjuk be, hogy a szentek életrajzait, de még inkább a hagiográfiai anekdota-gyűjteményeket nem szokás történeti forrásként kezelni. Mégis, talán a legfontosabb mű, amely történeti szempontból vizsgálja a *Virágoskertet*, Philip Booth nemrég, 2014-ben megjelent könyve, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity* (University of California Press, Berkeley, 2014).

A jelen tanulmány alaposan átdolgozott és kiegészített részlet egy nagyobb írásból, amelyet angolul jelentettem meg Szent Maximosz Miatyánk-kommentárjáról, és arról, mit tudhatunk meg a kommentárból Szent Maximosz viszonyáról a hatodik század közepén „órigénizmus” név alatt elítélt szerzetesmozgalomhoz.¹² A kutatás ürügyét az szolgáltatta, hogy Szent Maximosznak Krisztus két akaratáról szóló tanítását kortárs ellenfelei, akik Krisztus egyedüli akaratát tanították, az órigenizmussal hozták összefüggésbe. E miatt fontos volt kideríteni, mit gondolhatott Szent Maximosz

8 Usener: i. m. 92. Phil Booth szerint János és Szophroniosz Cipruson volt 620-ban, ahol részt vettek Alamizsnás Szent János temetésén, majd onnan mentek Észak-Afrikába és Rómába (Booth: i. m. 101–111.).

9 Usener 92.

10 Booth 91–92.

11 *The Spiritual Meadow (Pratum Spirituale)* by John Moschos (also known as John Eviratus). Introduction, translation and notes by John Wortley. Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1992.

12 I. Perczel: Saint Maximus on the Lord's Prayer. An Inquiry into His Relationship to the Origenist Tradition. In A. Lévy – P. Annala – O. Hallamaa – T. Lankila (szerk.) D. Kaley közreműködésével: *The Architecture of the Kosmos. St Maximus the Confessor – New Perspectives*. Luther-Agricola-Society, Helsinki, 221–278.

és köre, Szent Szophroniosz és Moszkhosz Szent János a hatodik század palesztinai „órigenista” szerzeteseiről, akiket 553-ban a konstantinápolyi ötödik egyetemes zsinat platonizáló eretnekeként ítélte el. Így bukkantam rá a *Virágoskert* néhány történetileg rendkívül érdekes anekdotájára, amely eddig mintha elkerülte volna a kutatók figyelmét.¹³ Írásomat most egyetlen anekdota köré szeretném építeni, amelyben egy szent szerzetes a szívimádságot gyakorolja egy közelebbről meg nem nevezett palesztinai monostor templomában. Azt próbálom kideríteni, ki volt ez a szerzetes, és milyen szövegösszefüggésben érthető az anekdota.

A. Nonnosz abbá: egy palesztinai szent, aki a szívimádságot gyakorolta

Az anekdota csodás történeteket mond el egy bizonyos Nonnosz abbáról. A szöveg a szövegkritikusok szerint Moszkhosz Szent János eredeti művéhez tartozik, és nincs jelentős szövegváltozás Cotelier görög szövege és Traversari latin fordítása között. Az anekdota a 104-es számot viseli.

1. Moszkhosz Szent János: *Lelki virágoskert*, 104. anekdota (PG 87/3, 2961–2962):

Szent atyánk Theodosziosz koinobionjában,¹⁴ Theodosziosz abbá, aki Kapi-tuliasz püspöke lett, a következő történetet mesélte el Nonnosz abbáról: „Egy éjszaka, mielőtt még megütötték volna a szimandront¹⁵ az éjszakai virrasztásra, amikor még az ágyamban feküdtem, hallottam, hogy valaki szelíd, nyu-

13 A 4. és a 104. anekdotára Panaghiotis Tzamalikos talált rá, aki érintőlegesen említi azokat: P. Tzamalikos: *The Real Cassian Revisited. Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*. Brill, Leiden–Boston, 2012), 67–68. Tzamalikos félreolvasta és félreértelmezte mindkét anekdotát, ami azonban semmit se von le a felfedezés értékéből. Tzamalikos javasolta először, hogy a 104. anekdota Nonnosz abbája azonos lehet a Szküthopoliszi Cirilltől ismert órigenista Nonnosz abbával. Ezt azonban adottnak vette, holott korántsem az. A jelen tanulmány egyebek között éppen azt szolgálja, hogy ezt az azonosítást igazolja. Ezen kívül Tzamalikos a 4. anekdota történetet előadó Leontiosz abbát, aki az Új Lavra szerzeteseinek 555-ben történt kiűzéséről beszél, tévesen azonosította Bizánci Leontiosszal, aki 544-ben halt meg.

14 „A koinobion olyan monostor, ahol a szerzetesek közösségben élnek, közös napi ima-, munka- és étkezési renddel. A koinobionok általában négyzet alakú, fallal körülvett építmények, méretük erősen eltérő lehet. A kisebb koinobionok későrómai mezőgazdasági villákra emlékeztetnek annyiban, hogy egy zárt udvar köré épültek, amely levegőt és világosságot szolgáltatott az építménynek, és egyesítő szerepe volt. Ezzel szemben a nagy koinobionok kisebb városokra emlékeztettek, mindent tartalmaztak, ami csak fennmaradásukhoz szükséges volt, így műhelyeket, szeretetházakat és kórházakat.” (Hirschfeld: *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* 33.).

15 A szimandron egy falap, amelyet a közös imádság előtt fakalapáccsal ritmusosan vernek, így hívva a szerzeteseket imára.

godt hangon ismételteti: „Uram irgalmazz!” Miután ötszázszor számoltam az „Uram irgalmazz!”-t, meg akartam tudni, hogy ki az, akit hallok. Cellám ablakán keresztül benéztem a templomba, láttam az öreget térdre borulva, és egy csillagot a feje felett, amely megvilágította számomra, hogy ki az az öreg.” Ugyanannak a koinobionnak egy másik öreg szerzetese mesélte el nekünk ugyanarról az Nonnosz abbáról a következőket: „Egy nap, mielőtt még megütötték volna a szimandront, kimentem a cellámból, odamentem a templomhoz, és látom, hogy az öreg a templom előtt áll, két kezét kiterjeszti az ég felé, és imádkozik. Kezei úgy ragyogtak, mint tüzes lámpások. Megijedtem, és eltávoztam.”

Első pillantásra mindez nem több mint két kegyes történet egy egyébként ismeretlen palesztin szerzetesről, akinek szentsége nyilvánvalóvá lesz két másik szerzetes számára. Érdekes adalék, hogy Nonnosz abbá, ha nem is Jézus nevével imádkozik, de az „Uram irgalmazz!” imádságot ismételteti éjszakánként a monostor templomában vagy a templom előtt, ebben áll lelki gyakorlata. A történet tehát a szívimádság gyakorlatáról tanúskodik a VI. századi palesztin szerzetességben.

Mégis, egészen új megvilágításba kerül az anekdota, ha meggondoljuk, hogy Moszkhosz Szent János palesztinai tartózkodása előtt egyetlenegy híres Nonnosz abbá élt Palesztinában, nevezetesen az Új Lavra órigenista eretnekként elítélt palesztin szerzeteseinek lelki vezetője, aki valamikor 547 táján halt meg. Jellemének és működésének képét Szküthopoliszi Cirill, az antiórigenista küzdelem krónikása festette meg sötét színekkel Szent Szabasz és Szent Küriakosz életrajzaiban. Íme, két történet Szküthopoliszi Cirilltől:

2. Szküthopoliszi Szent Cirill: *Szent Szabasz élete*, 36. fejezet. In E. Schwartz (szerk.): *Kyrrillos von Skythopolis*. Texte und Untersuchungen 49, 2 (1939), 124., 25–29. sor:

Amikor Agapétosz átvette az Új Lavra irányítását (514/515-ben), ott talált négy szerzetest, akit az igen egyszerű lelkű Pál fogadott oda be, mert nem ismerte fel, hogy kik ők. Ezek a szerzetesek titokban sugdosták egymásnak Órigenész tanításait. Köztük az első egy palesztin ember volt, akit Nonnosznak hívtak. Ő kereszténynek tette magát, és jámborságot színlelt (χριστιανίζειν προσποιούμενος καὶ εὐλάβειαν ὑποκρινόμενος), de az istentelen pogányok, zsidók és manicheusok tanításait vallotta, nevezetesen Órigenész, Didümosz és Evagriosz mitikus doktrínáit a preegzisztenciáról.

3. Szküthopoliszi Szent Cirill: *Szent Küriakosz élete*, 13. fejezet. In *Kyrrillos von Skythopolis*, 230., 26. sor–231., 2. sor:

Nonnosz volt az, aki mindezt a konkolyt elvetette (Mt 13,25–29), és aki az összes baj oka lett. Megragadta az alkalmat, amelyet atyánk, Szabasz halála (532. december 5-én) kínált számára, és zavaros iszapos vizet adott inni a felebarátainak (Hab 2,15 a LXX szerint). Ebben segítőtje, védelmezője és társa Bizánci Leontiosz volt. Először az Új Lavra okosabb, pontosabban szólva

oktalanabb (τοὺς λογιωτέρους, μᾶλλον δὲ ἀλογωτέρους)¹⁶ szerzeteseit vonta be tisztátalan eretnekségébe, de nem elégedett meg ezekkel, hanem megkísérelte a romlást átadni a Pusztaság többi monostorának is.

Ezek szerint tehát Nonnosz volt a kor legveszélyesebb eretnekeinek tekintett órigenisták szellemi vezetője. Alakja újra meg újra feltűnik Szent Cirill szerzeteséletrajzaiban, és csak kicsit kevésbé fekete az ördögnél. Hatása óriási, akár még arra is képes, hogy császári döntéseket tegyen semmissé Palesztinában, mint azt a következő történet is mutatja. A történet 543-ban játszódik, azután hogy Órigenészt és mindazokat, akik őt „védelmezik” (értsd: az „órigenistákat”), egy császári rendelet elítélte, amelyet a konstantinápolyi Allandó Zsinat jóváhagyott, és amelyet a birodalomban minden püspöknek és szerzetes elöljárónak alá kellett írnia:

4. Szküthopoliszi Szent Cirill: *Szent Szabasz élete*, 86. fejezet. In *Kyrrillos von Skythopolis*, 196., 12. sor–197., 2. sor:

Miután az Órigenészt elítélő rendeletet kihirdették Jeruzsálemben az ötödik indiktion február hónapjában, atyánk, Szabasz elszenderedésének tizenegyedik évében,¹⁷ az összes palesztinai püspök és a pusztaság elöljárói aláírták ugyanazt a rendeletet az egy Sándor, Abilé püspöke kivételével. Ekkor Nonnosz, Péter, Ménasz, János, Kallisztosz és Anasztasziosz, valamint az eretnekség többi vezetője megneheztelt, elszakadt az egyetemes közösségtől, elhagyta az Új Lavrát, s a Síkságon¹⁸ rendezkedett be. Amikor ennek híre eljutott Konstantinápolyba – addigra Euszebiosz papasz elszenderedett, és Leontiosz is meghalt –, ahol Kappadókiai Teodor uralta a <császári> palotát, Teodor magához hívatta a Szent Feltámadás templom apokrisziarioszait,¹⁹ és dühösen közölte velük: „Amennyiben Péter pátriárka²⁰ nem tesz szóbeli nyilatkozatot az atyáknak, és nem hozza vissza őket a saját lavrájukba, néhány napon belül lefokozom püspöki rangjából.” Ekkor Nonnosz a mondott, Hólyagnak nevezett Teodor tanácsára ezeket írta az érseknek:

16 Szó szerint: „tanultabb, pontosabban szólva ostobább”, de ez nem érzékelteti a *logiosz/alogosz* szójátékot.

17 Az indiktion a római hivatalos időszámítás, az adózás alapja, tizenöt éves ciklusokban mérik, mindig szeptember 1-től augusztus 31-ig tart. Ez esetben az ötödik indiktion: 541. szeptember 1. és 542. augusztus 31. közötti év. Ámde Szent Szabasz 532. december 5-én halt meg, és így a halálát követő 11. év: 542. december 6. és 543. december 5. közötti év. Úgy tűnik, egy számítási hiba miatt mindazon esetekben, amikor Cirill a Szent Szabasz halálát követő éveket próbálja összefüggésbe hozni az indiktionnal, számítása egy évet csúszik. Ezért itt 543 februárjáról van szó.

18 A Síkság: Palesztinának a tenger felé eső része. Tehát Nonnosz és társai elhagyták a Júdeai Pusztaságot, és a Síkságon alapítottak ideiglenes közösséget.

19 A Szent Feltámadás templom: a Szent Sír templom Jeruzsálemben, amely Krisztus sírja és a Golgota köré épült. *Apokrisziariosz*: szó szerint „válaszadó” (*apokriszisz*: „válasz”), „Felelős”, egy-egy egyházi hatóság képviselője Konstantinápolyban. A Szent Feltámadás apokrisziarioszai a jeruzsálemi pátriárkát képviselték a császári udvarban.

20 Péter volt ekkoriban a jeruzsálemi pátriárka, és egyben az órigenista-ellenes párt vezetője.

„Kérjük szentségedet, hogy valamiféle mérsékelt szóbeli nyilatkozattal kezelje lelkünket. Jelentse ki egyetemes érvénnyel, a legnagyobb buzgalommal a következőket: »Töröltessék el, és máris eltöröltetett az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében minden, az Istennek nem tetsző egyházi átok!« Ezt a nyilatkozatot mi elfogadjuk még akkor is, ha nem egészen pontos.»

Amikor az érsek megkapta ezt a levelet, először nem volt hajlandó a kért nyilatkozatot megtenni, mert bajkeverésnek és jogtalannak ítélte, ámde látván a Hólyag intrikáit, és meggondolván, hogy időt kell nyernie, magához hívatta Nonnoszt és társait, és magánkörben megadta nekik a kért nyilatkozatot. Ennek birtokában visszatértek az Új Lavrába.

Nonnosz tehát Cirill szerint tanítványa és szövetségese, Teodor útján tett szert befolyásra a császári udvarban, és hatalomra Palesztinában. Teodor, akit Cirill csak csúfnevén Hólyag (Aszkidasz) Teodorként emleget (talán kis termete és nagy hasa miatt hívták így? *aszkosz, aszkidasz*: kis tömlő, hólyag), az Új Lavra szerzetese volt. Valamikor 536 előtt Konstantinápolyba ment, ahol egy zsinaton, 536-ban a Júdeai Pusztaság szerzeteseit képviselte. Ott Euszebiosz papasznak, a Hagia Szófia templom kincstárnokának (*keimélarkhész*) támogatásával püspöki rangot kapott, a kappadókiai Kaiszareia névleges székhelyével, de Konstantinápolyban tartózkodott az Állandó Zsinat tagjaként, és Jusztinianosz császár legfontosabb, szinte teljhatalmú tanácsadója lett. 542/543-ban, amikor Órigenészt Jusztinianosz rendeletben ítélte el, az Állandó Zsinat tagjaként Teodor is aláírta a határozatot, de befolyását arra használta fel, hogy lehetővé tegye Nonnosz abbanak és körének, hogy továbbra is nyíltan hirdethessék az úgynevezett „órigenista” nézeteket, amelyek középpontjában az értelmek (*noesz*) születés előtti preegzisztenciája és a „mindenek helyreállításáról” (*apokatasztaszisz*) szóló tanítás állt.

E szerint az eszes lényeket (*ta logika*) eredetileg egyetlen testetlen lényekben (*henaszban*) teremtette az Isten, amelyben mind őt szemlélték, mint „mezítelen (vagyis testetlen) értelmek” (*noesz gymnoi*). Ámde „tútelítődtek” a szemlélődéstől, elfordultak az Istentől, és elkezdtek a „rosszabb” (*to keiiron*) felé mozogni, amelyet ez által az akarati mozgásuk által hoztak létre. Egyetlen értelem (*musz*) maradt csak mozdulatlan, és őrizte meg a tiszta szemlélődést. Mivel az értelmek centrifugális mozgása a végtelenbe tartott, hogy megállítsa ezt, ez az értelem megteremtette a testi világot, amelyben mindegyik „bukott” értelem más-más testet kapott: azokból, akik csak kicsit távolodtak el, angyalok lettek, akik nagyon, démonok, és akik csak mértékkel, azokból emberi lelkek, akik megszületnek itt a földön. A hűséges értelem lett a többiek királya, és az Isten Felkentje: a Krisztus, aki mindvégig megőrizte az Isten Igével betöltött egységét, és elvállalta, hogy társai megváltására a földön megszülessék a názareti Jézusként. A testet öltés megfordította a folyamatokat, megszilárdította az angyalokat, akik többé már nem bukhatnak el, elővételezte a feltámadást, amely Krisztus második eljövetelekor, az idők végén következik majd be, és Krisztus meg-

mutatta azt az állapotot, amelyben minden eszes lény lesz az idők végén: lényegi és személyes egységben az Isten Igével. Mindenek beteljesedése majd az lesz, amikor a feltámadott test is felszívódik a lélekbe, a lélek az értelemben, és az értelem az Istenben: ekkor majd helyreáll a teljes egység a testetlen lényegben (*henaszban*), amikor eltörlődik minden negativitás a teremtett világban.

Valahogy így rekonstruálható az órigenista tanítás az elítélő határozatok alapján, ami még nem jelenti azt, hogy ez a rekonstrukció híven mutatja be az „órogenisták” filozófiai és teológiai nézeteit. Az igazi nézetek rekonstruálására itt nem is vállalkozom, csak annyit jegyeznek meg, hogy még a fent olvasható, az elítélő dokumentumok alapján készült rekonstrukció sem valamilyen dogmatikus, az egyházi tanítást felülíró elméletre, hanem inkább egy keresztény platonikus mítoszra utal, amelynek filozófiai tartalma nem azonnal érthető.

Mindemellett fontos tudni, hogy az órigenizmus/antiórogenizmus vita középpontjában már a 4. század vége óta a test szerepe állt. Azok, akiket rendszeresen az „órogenizmus” vádjával illettek, az embert nem test és lélek együtteseként, hanem az Isten szemlélésére hivatott tiszta szellemi lényként, a testet csak ruhaként magára öltő „meztelen értelemként” határozták meg, akinek hivatása visszatérni az Isten testetlen szemléléséhez. Ezért is vezették be az *apokatasztaszisz*, a „mindenek helyreállítása” fogalmát, amely szerint a test sem marad meg örökké a feltámadás után, nem mintha ismét elpusztulna, de mert a testetlen lélek magához hasonítja, miközben a lélek azonosul az értelemmel, és az értelem az Istennel. Velük szemben az antiórogenisták sokkal nagyobb szerepet tulajdonítottak a testnek, úgy tartották, hogy az embert az Isten eleve a hús-testben teremtette, hogy ezt a testet nyerjük vissza a feltámadásban, és hogy a feltámadás utáni állapot nem dinamikus, hanem állandó, a test-lélek összetétele mindörökké megmarad, a lélek mindig is együtt marad az anyaggal. Ennek a filozófiai különbségnek volt a következménye az is, hogy a testben elkövetett bűnököt büntető poklot az antiórogenisták örökre fennállónak hitték, míg az „órogenisták” úgy tartották, hogy mint minden, a testhez kötődő valóság, a pokol is múlandó, és egyetlen szerepe a lelkeket megszabadítani a hústest emlékeitől, hiszen minden bűn eredete az, hogy a lélek túlzottan kötődik a testhez.

Még egy tanúsággal rendelkezünk Nonnosz abbáról, amely szintén eltér Szküthopoliszi Cirillétől, mégpedig a fent említett Bizánci Leontiosztól, Nonnosz lelki gyermekétől. Leontiosz *A nesztorianusok és entüekbiánusok (értsd miáfiziták)*²¹ ellen írt krisztológiai értekezésében beszél egy „jámbor és isteni férfiról”, akitől polemikus értekezésének alapötletét vette:

21 Manapság nem illendő az Alexandriai Szent Cirill teológiáját szigorúan szó szerint követő anti-kalkhedóni teológusokat és Egyházakat monofizitának nevezni, ami merő gúnynév, és olyan tanítást tulajdonít e teológusoknak, amelyet azok sohase vallottak. É szerint Krisztusnak csak egyetlen (*moné*) isteni természete (*phüszisz*) volna, holott az anti-kalkhedóniak csak Szent Cirill tanítását („Az Ige egy megtestesült

5. Bizánci Leontiosz: A nesztorianusok és eutükhianusok ellen, Nonnosz abbá egy logionja. PG 86/1, 1273C–1276A:

Nesztoriosz emberimádatának és Eutükhész képzelődésének (doketizmusának), pontosabban mindkét képzelődésnek a tanítványai – hiszen helyesen nevezte őket így egy jámbor és isteni férfiú, aki ellentétes doketistáknak (ἐναντιοδοκῆται) hívta őket – egyfelől az istenséget, másfelől viszont az emberséget tekintik merő képzelődésnek a Megváltóban, de mindegyik a maga módján. Az egyik (vagyis a nesztorianusok) a jóakaratot és a méltóságot vezeti be a képzelt istenség helyén, a másik (a miafiziták) meg a kimondhatatlan testet helyettesíti be a mi természetünk helyére, s így jól hangzó nevekkal és tetszetős kifejezésekkel, mint rákent színekkel próbálják meg ellentétes, de egymással egyenlő mértékű istentelenségük csúfságát megszüpíteni.

Ez a férfiú tehát a nesztorianusokat és a miafizitákat „ellentétes doketistáknak” (ἐναντιοδοκῆται) nevezte, értve ezen, hogy amiként a régi gnosztikus doketisták Krisztus megtestesülését és testi halálát is merő látszatnak és színlelésnek tartották, az „ellentétes doketisták” közül az egyik Krisztus emberi természetét tartja látszatnak (ezek a miafiziták), a másik viszont Krisztus isteni természetét (ezek a nesztorianusok). A „jámbor és isteni férfiú” személyét a mű egyik kéziratának marginális megjegyzése azonosítja: „itt Nonnosz abbáról beszél”.

Láthatólag ismét csak Nonnoszról és köréről van szó akkor is, amikor Leontiosz elbeszéli, hogy szerzetessége kezdetén egy titkos nesztorianus körhöz csatlakozott, akik azt tanították, hogy a kalkhédóni egyház eukarisztiáját el lehet fogadni, de a miafizitákét nem, és hogy a kalkhédóni egyházon belül kell terjeszteni a betiltott nesztorianus tanítást. Ámde szerencséjére Leontiosz „isteni férfakkal” találkozott, akik nemcsak hogy „megtisztították lelkének szemét” az eretnokség „cspíjájától, de egyben szent fényvel töltötték el azt az isteni bölcsességű férfiak könyveinek segítségével, ahonnan megtanulták az igazságot és a többi erényt, ekként megtisztítva” Leontiosz „kezét és értelmét”.²² A szövegösszefüggésből sejthető, bár nem tudható, hogy „az isteni bölcsességű férfiak” Órigenészt és Evagrioszt, az „órigeniszták” tanítóit jelentik, míg az „isteni férfiak”, akik megtisztították Leontiosz szemét” az eretnokségtől, Nonnoszt és körét. Az is látható, hogy Nonnosz abbának óriási tekintélye volt a maga körében, és szent tanítónak tartották, miközben az antiórigenista Círill számára Nonnosz csak kicsit kevésbé fekete, mint maga az ördög.

Ha tehát hihető, hogy Moszkhosz Szent János anekdotája erről a Nonnosz abbáról szól, akkor ez különös fényt vet az egész órigenista vitára és az órigenizmus elítélésére. Arra utal, hogy a vitáról a legnépszerűbb forrás, Szküthopoliszi Szent Círill szerzeteséletrajzai alapján alkotott ké-

természete” – *mia phüszisz tu logu szeszarkomené*) próbálták a lehető legnagyobb következetességgel követni. Innen a ma használt „miafizita” elnevezés.

22 Uo. III, 1. PG 86/1, 1360 AB.

pünk egyoldalú, hogy a vita szereplőinek megítélése nem volt egyértelmű a Nagyegyházon belül sem, és hogy Moszkhosz Szent János és tanítványai, Szent Szophroniosz és Hitvalló Szent Maximosz, valamint forrásaik, mint például Theodosziosz abbá, Kapituliasz későbbi püspöke, valami egészen mást gondoltak az „őseretnek” órigenistákról. Talán nem is tekintették őket sem eretneknek, sem „origenistának”, ráadásul Nonnosz abbát Moszkhosz János olyan szentként mutatja be, mint aki a szívimádságot gyakorolta, s így jutott el a szentség magaslatára. Ha nem tévedek, ez a történet ráadásul a szívimádság gyakorlásának egy egészen korai példája.

No de honnan tudhatjuk, hogy az anekdota valóban erről a Nonnosz abbáról szól, nem pedig egy másik hasonló nevű, különben teljesen ismeretlen szerzetesről? Nos, ezt egészen biztosan nem tudhatjuk, viszont minden okunk megvan rá, hogy így gondoljuk. A továbbiakban ezeket az okokat veszem sorra.

B. A történet szöveggörnyezete:

B.1. Nonnosz abbá monostora

Az „origenista” Nonnosz abbá Szküthopoliszi Cirill fent idézett tanúságai alapján az Új Lavra szerzetese volt, ahová annak második apátja, az Egyszerű Pál fogadta be 514 előtt. Nonnosz kisebb megszakításoktól eltekintve ott is maradt egészen valamikor 547 februárja előtt bekövetkezett haláláig.²³ Lehetséges-e tehát, hogy az anekdoták valaki másról szólnak, esetleg Szent Theodosziosz koinobionja egy szerzeteséről, hiszen az első történetet Szent Theodosziosz koinobionjában mondja el egy szerzetes, akit szintén Theodosziosznak hívnak, és a második történet is ebből a koinobionból származik. Így értette ezt Yizhar Hirschfeld, a júdeai monostorok nagy kutató régésze, amikor azon elmélkedett, hogyan volt lehetséges, hogy valamelyik cellából, amely Hirschfeld szerint a templomot körülvevő épület második emeletén lehetett, a megfigyelő láthatta, mi történik a templomban.

6. Yizhar Hirschfeld: *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* 176.

Moszkhosz egyik története említ egy szerzetest, aki ablakából látta, hogy mi történik a templomban. Cellája valószínűleg a templom ablakaival volt egyenvalban, amelyek általában a második emeleten voltak (bár az is lehetséges, hogy a templom belseje a bejárat felől, vagy egy alacsonyabb ablaksoron keresztül volt látható).

23 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabaszi élete*, 87. fejj., 195., 26. sor–196., 2. sor; *Szent Küriakosz élete*, 15. fejj., 231., 27–31. sor.

E magyarázat azért nem meggyőző, mert nehéz volna megtalálni azt a szöveget, ahonnan valaki, aki a monostor második emeletén lakik, a templom vele egy szinten lévő ablakain keresztül láthatná, mi történik a templom földszintjén. Hirschfeld érezte is magyarázata gyöngeségét, alighanem ezért tette hozzá, hogy a templom belseje talán „a bejárat felől vagy egy alacsonyabb ablaksoron keresztül volt látható”. Ez ismét csak nem valószínű, hiszen a templomok világításához a magasban lévő ablaksort használták.

Valószínűbb magyarázatnak tartom, hogy a két szerzetes, aki Szent Theodosziosz monostorához tartozott, amikor Moszkhosz Jánosnak elmesélte a két történetet, korábban, még 547 előtt az Új Lavra szerzetese volt, és a történetek onnan származnak. Maga Hirschfeld volt az, aki feltárta az Új Lavra maradványait a Vádi Dzsihárban, a Júdeai Pusztaság egy mély völgyében, és ott cellákat talált a vádi meredek oldalában.²⁴ A cellák ablakaiból, felülről lefelé tekintve, alighanem látni lehetett, mi történik a templomban. S hogy ezek az öreg szerzetesek, akik látták az 547-ben elhunyt Nonnosz abbát, és találkoztak Moszkhosz Jánossal is, aki valamikor az 560-as években kezdte meg szerzetesi pályáját Palesztinában, miért Szent Theodosziosz monostorában beszélték el neki a történetet? Nos, az Új Lavra hatvan szerzetesét 555 februárjában elűzték lavrájukból, az Új Lavrát megbízható szerzetesekkel telepítették be, a megbízhatatlanokat pedig elosztották a jól ellenőrizhető monostorokba, lavrákba, mindenek előtt az antiórigénizmus fellegváraiba, a Nagy Lavrába (illetve Szent Szabasz Lavrába) és Szent Theodosziosz koinobionjába. Moszkhosz Jánosnak, aki éppen Szent Theodosziosz monostorában kezdte meg szerzetesi életét, elsősorban itt volt alkalma olyan öreg szerzetesekkel találkozni, akik még ismerték az Új Lavra Nonnosz abbáját.

B.2. Moszkhosz Szent János és az Új Lavra szerzetesei

Még közelebb kerülünk a Nonnosz abbáról szóló történet megértéséhez, ha elolvassuk néhány más anekdotát is, amely egyértelműen az 553-as eretneküldözések által „órigénistának” minősített palesztinai szerzetesekről szól. Ezekből egyértelmű, hogy Moszkhosz Szent János sem eretneknek, sem „órigénistának” nem tartotta őket, sőt, mély rokonszenvet érzett irántuk. erről tanúskodik a következő anekdota is.

24 Vö. az Új Lavra térképe: Hirschfeld: *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* 27.

7. Moszkhosz Szent János: *Lelki virágokkert*, 4. anekdota (PG 87/3, 2855/56 BC.)

A PG görög szövegének fordítása	Ambrogio Traversari latin szövegének fordítása
<p>Leontiosz abbá, szent atyánk Theodosziosz koinobionjából a következő történetet mondta el nekünk. „Az Új Lavra szerzeteseinek elkergetése után odamentem, és abban a lavrában éltem. Egy vasárnap lementem (a központi területre),²⁵ és beléptem a templomba, hogy a szentáldozást magamhoz vegyem. Amikor beléptem, egy angyalt láttam az oltár jobb oldalánál állni. [...] fogott el²⁶ és eltávoztam. Ekkor egy hangot hallottam: »Attól az időtől kezdve, hogy ezt az oltárt felszentelték, azt a feladatot kaptam, hogy ott álljak mellette.«”</p>	<p>Leontiosz abbá, szent atyánk, Theodosziosz koinobionjának <i>apátja</i> a következő történetet mondta el nekünk. „Azután, hogy a Lavrának nevezett új monostor szerzeteseit elkergették, <i>mert a hitetlenek elüldözték őket (ab infidelibus persecutionem passi)</i>, odamentem, és abban a lavrában éltem. Egy vasárnap lementem a templomba, hogy magamhoz vegyem a szentáldozást. Amikor beléptem, egy angyalt láttam az oltár jobb oldalánál állni. <i>Nagy félelem</i> fogott el, és eltávoztam. Ekkor egy hangot hallottam <i>a mennyből</i>, amely ezt mondta: »Attól az időtől kezdve, hogy ezt az oltárt felszentelték, azt a feladatot kaptam, hogy folytonosan ott álljak mellette.«”</p>

Az itt elbeszélt történetet 555. február 21. utánra keltezhethetjük,²⁷ amikor az antiórigénista Eusztokhosz jeruzsálemi pátriárka elűzte az Új Lavra szerzeteseit, majd a Nagy Lavrából, Szent Szabasz közösségéből hatvan szerzetest, és a Júdeai Pusztaság többi monostorából ismét csak hatvan szerzetest telepített oda. Ez igen jelentős esemény és hatalmas sokk volt a palesztinai kalkhedóni hitű szerzetesek életében. Elvileg feltételezhetnénk,

25 Az Új Lavra a Vádi Dzsihárban épült, kb. 600.000 m²-en szétszórt területen, főként a központi területtől északra a hegyoldalon. Ahhoz, hogy a templomot elérje, a szerzetesnek le kellett ereszkednie a völgybe. Vö Y. Hirschfeld: *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* 26–27.

26 A görög szöveg ezt mondja: καὶ ληφθεὶς ἀνεχώρησα. Csábító lenne ezt így fordítani, és a fordítók valóban így fordítják “áldoztam, és eltávoztam” (“having communicated I retired”: Wortley), de a passzív ληφθεὶς valójában nem értelmezhető így. Valójában itt egy lacuna van, amelyet Traversari fordítása alapján egészíthetünk ki: καὶ ληφθεὶς <φóβω μεγάλῳ> ἀνεχώρησα: „nagy félelem fogott el, és eltávoztam”.

27 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabasz élete*, 90. fejezet, 200., 1–3. sor. A keltezéshez vö. F. Diekamp: *Die Origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil.* Aschendorff, Münster, 1899, 13.; E. Stein: *Cyrille de Scythopolis. A propos de la nouvelle édition de ses œuvres. Analecta Bollandiana* 62 (1944), 169–186., 174–176.

hogy a történetet elbeszélő Leontiosz egyike volt az „ortodox monostorokból” betelepített százhusz szerzetesnek. Szküthopoliszi Cirill, az anti-órigenisista párt krónikása úgy ünnepli ezt az eseményt, mint az órigenisták fölött aratott végső győzelmet, amely megszabadította a közösséget a pusztító romlástól.²⁸ Valószínűbb azonban, hogy Leontiosz 563/564 után költözött az Új Lavrába, amikor fordult a kocka, Jusztinianosz lefokozta Eusztokhioszt, és a helyébe az Új Lavra korábbi szerzetesét, Makárioszt nevezte ki, aki rövid időre már korábban (551-ben) is betöltötte a jeruzsálemi pátriárka tisztjét, de órigenizmussal vádolták, és két hónap után lefokozták.²⁹ Hitvalló Theophanész krónikája szerint Eusztokhiosz pontosan e miatt az agresszív cselekedete miatt vesztette el a székét, és így került a helyére vissza Makáriosz:

Eusztokhiosz, amikor Jeruzsálembé ment, Apollinariosz, Agathón és Makáriosz iránt érzett gyűlöletétől hajtva elűzte az Új Lavra szerzeteseit, órigenizmussal vádolva őket. Ezért később lefokozták, és Makárioszt visszahelyezték a székébe. Makáriosz volt Jeruzsálem püspöke másodszor is, négy éven át.³⁰

Apollinariosz alexandriai pátriárka volt 551 és 569 között. Kinevezését Kappadókiai (Hólyag) Teodornak, Nonnosz abbá tanítványának és Jusztinianosz teljhatalmú tanácsadójának köszönhette. Agathón vagy Agathosz Apollinariosz testvére volt. Eusztokhiosz eredetileg az alexandriai patriarkátus gazdasági igazgatója (*oikonomosz*) volt, de Agathón, amikor Apollinariosz képviselőként 551-ben Jeruzsálembé ment, bebörtönözte, mert állítólag hibát talált a számadásaiban. Eusztokhiosz azonban a tetőn keresztül kiszabadult a börtönből, és Konstantinápolyba utazott, ahol találkozott egy antiórigenisista küldöttséggel, amely elérte, hogy Jusztinianosz lefokozza Makárioszt, és helyébe Eusztokhioszt nevezze ki. Adataink szerint azonban Makáriosz nem négy, hanem tíz évig uralkodott, 574-ben bekövetkezett haláláig. Az órigenizmus gyanúja miatt kinevezése előtt elítélte ezt az eretnekséget.

Egy biztos, sem az anekdota Leontiosz abbája, sem Moszkhosz János, sem Hitvalló Theophanész forrása nem osztozik Szküthopoliszi Cirillnek az Új Lavra szerzetesei iránt érzett gyűlöletében és megvetésében. Sőt, az angyal, akit Leontiosz az oltár jobb oldalán lát, kinyilatkoztatja számára, hogy ő folyamatosan ott állt az oltár felszentelésétől fogva. Cirill elbeszélése szerint az Új Lavrát 507-ben építette hatvan szerzetes, aki fellázadt Szent Szabasz ellen. Szent Szabasz azonban kiterjesztette hatáskörét a lázadókra,

28 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabasz élete*, 90. fejezet, 199., 17. sor–200., 16. sor.

29 Az események rekonstrukciójához vö. Diekamp: *Die Origenistischen Streitigkeiten* 28–30. Makáriosz első pátriarkátusát Diekamp 552-re keltezi. A hatodik századi órigenizmus történetéről szóló készülő monográfiámban (*Origenistes ou théosophes ? Histoire politique et doctrinale d'un mouvement du 6^e siècle*) az eseményeket másként rakom össze, és Makáriosz pátriarkátusát egy évvel korábbra keltezem, mint Diekamp.

30 Hitvalló Theophanész *Krónikája*, kiadta Carl de Boor, 242., 27. sor–243., 1. sor. Az 563/564-es dátumhoz vö. Diekamp: *Die Origenistischen Streitigkeiten* 29–31.

fejlesztette a lavrát, és bevonta az általa alapított szerzetesközösségek hálózatába.³¹ Később a lavra Nonnosz abbá tevékenységének köszönhetően az iszokhrisztosz órigenisták főhadiszállásává vált. Cirill szerint az Új Lavra első apátja, Szabaita János közvetlenül 514-ben bekövetkezett halála előtt megjövendölte, hogy a közösség eretnekségbe fog esni, és hogy emiatt elüldözik majd őket a lavrából:

Íme, eljön majd az idő, amikor e hely lakói *felmagasztalják magukat*, megtagadják az igaz hitet, de felfuvalkodásuk *megaláztatik* (Mt 23,12), és örülségük miatt kiűzik őket innen.³²

E hagiográfiák rejtett nyelvében minden egyes szó jelentéssel terhes. Szabaita János prófécijája Krisztus szavai köré épül: „*aki felmagasztalja magát, megaláztatik*, és aki megalázza magát, felmagasztaltatik” (Mt 23,12). Az Új Lavra szerzetesei „felmagasztalták magukat”, mert merész metafizikai spekulációkba bocsátkoztak, és talán azért is, mert Bizánci Leontioszon és Kappadókiai (Hólyag) Teodoron keresztül hatalmi pozíciókhoz jutottak Jusztinianosz udvarában. Spekulatív filozófiájukat Cirill hitehagyásként és eretnekségként értelmezi, és pártja, a szabaita szerzetesek el is érték, hogy az „órigenistákat” elítéljék az 553-as ötödik egyetemes zsinaton.³³ Cirill mindenütt hangsúlyozza a spekulációk tisztátalan és profán természetét. „Zavaros sáros víznek” (ἀνατροπή θολερός: Hb 2,15 [LXX]),³⁴ „tisztátalan eretnekségnek” (μιαρὰ αἰρέσις),³⁵ „Órigenész pusztításának” (ἡ Ὀριγένους λύμη),³⁶ „az eretnekség pusztításának” (ἡ τῆς αἰρέσεως λύμη),³⁷ „gonosz konkolyoknak” (τὰ πονηρὰ ζιζάνια: Mt 13,25–40),³⁸ „istentelenségnek” (ἀσέβεια)³⁹ nevezi.

Szemben mindezzel, az angyal kinyilatkoztatása láthatólag azt jelenti meg Leontiosznak, hogy az Új Lavra oltárát soha semmi nem szennyezte

31 Vö. Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabasze élete*, 36. fej., 122–125.

32 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabasze élete*, 36. fej., 122–125.

33 Diekamp szerint (i. m.) az elítélő határozatot a zsinat megnyitása előtt egy nem hivatalos ülésen hozták meg, és ezt az egyébként teljesen megalapozatlan vélekedést ismétli máig az egész szakirodalom. *Origenistes ou théosophe?* című készülő monográfiámban egybehangzó források elemzésével bizonyítom, hogy az órigenizmus elítélése a zsinat második összejövetelén, a krisztológiai kérdések megtárgyalása után történt.

34 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabasze élete*, 83. fej., 188., 17. sor: „zavaros sáros vizet adtak inni felebarátjuknak”.

35 *Szent Szabasze élete*, 83. fej., 188., 19. sor és *Szent Küriakosz élete*, 14. fej., 230., 32. sor.

36 Uo. 188., 2. sor.

37 Uo., 36. fej., 125., 1. sor.

38 Uo., 36. fej., 125., 4. sor.

39 Uo., 86. fej., 193., 20. sor: az órigenisták nyíltan és elrejtve is hirdették *istentelenségüket*; 87. fej., 195., 12–13. sor: az Új Lavra szerzetesei féltek az órigenista *istentelenség* által képviselt politikai hatalomtól; uo. 196., 1. sor: Nonnosz, az órigenista „*istentelenség* tábornoka” stb.

be vagy profanizálta attól fogva, hogy 507-ben felszentelték, és így az Isten kegyelme sohasem hagyta el a lavrát. A hagiográfia jelképes nyelvén ez annyit tesz, hogy az Új Lavra szerzetesei sohasem voltak eretnekek, és hogy kiűzetésük bűnös cselekedet volt. A *Virágoskert* 10. anekdotája hasonló történetet beszél el egy bizonyos Barnabás nevű remetéről, aki oltárt állított és szentelt fel a barlangjában. Amikor megbetegedett, át kellett költöznie a Tornyok Lavrájába,⁴⁰ és helyét a barlangban egy másik remete foglalta el. Ez a remete az oltár mellett egy angyallal találkozott, aki szinte ugyanazokkal a szavakkal fordult hozzá, mint a másik angyal Leontioszhoz: „Én az Úr angyala vagyok, és attól az időtől fogva, hogy ezt <az oltárt> felszentelték, Isten maga bízta rám az őrzését.”⁴¹ Láthatólag Moszkhosz János hagiográfiájának nyelvén az, amikor az Isten egy angyalát állítja egy oltár mellé, hogy azt őrizze, az oltár felszentelőinek ortodoxiáját és szentségét tanúsítja. Ekként a 4. anekdota olvasható Szküthopoliszi Cirill narratívája burkolt cáfolataként is, s ez a benyomásunk csak erősödik, ha Ambrogio Traversari fordításában olvassuk, amely a firenzei kézirat szövegét tükrözi. E változat szerint az Új Lavra szerzeteseit „a hitetlenek üldözték el”. A hitetlenek, *infideles*, alighanem a görög ἀσεβεις fordítása, amelyet fentebb mindenütt „istenteleneknek” fordítottam. A kifejezés ebben a szövegösszefüggésben a Szküthopoliszi Cirill által megénekelte szabaita szerzetesekre, és mindenekelőtt a szerzetesek kiűzetését elrendelő Eusztokhiosz pátriárkára vonatkozik. Ezért is gondolom, hogy az anekdota Eusztokhiosz lefokozása és az „origenizmussal” vádolt Makáriosz második patriarkátusa idejére keltezhető. Amennyiben rekonstrukcióm, miszerint Traversari *ab infidelibus* a görög ὑπὸ τῶν ἀσεβῶν fordítása, megállja a helyét, akkor ez a kifejezés egyben erőteljes polemikus tartalmat is hordoz, hiszen Cirill saját pártjának teológiáját „igaz hitnek” (ὀρθὴ πίστις)⁴² és „kegyességnek” (εὐσεβεία)⁴³ nevezi, miközben az „origenisták” tanítását „istentelenségként” (ἀσέβεια) ítéli el.⁴⁴ Ha tehát elfogadjuk Traversari fordításának és a firenzei kéziratnak a tanúságát, azt mondhatjuk, hogy szemben Cirillel

40 A Tornyok Lavrája Jerikótól keletre, a Jordán völgyének nyugati oldalán, kicsivel a Holt Tenger felett épült, ma a ciszjordániai palesztin terület ʿAin Hadzsla területén található (vö. <http://www.lasapienzatojericho.it/padis/component/content/article/38-sites/77-025-ain-ajla-area-monastery-of-the-towers-pyrgoi>).

41 PG 87/3, 2859/2860 B.

42 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Küriakosz élete*, 14. fejezet, 231., 7–8.

43 Szküthopoliszi Cirill: *Szent Szabaszesz élete*, 32. fejezet, 118., 14–15. sor: „Atyánk, Szabaszesz az Egyház hagyományát követve igazul és kegyesen elvetette” a Kelmefestő Péter által a Háromszorszent Énekhez „hozzáadott formulát”; 38. fejezet, 126., 12. sor: „a kegyesség tanítása” (a nesztorianusok ellen); 86. fejezet, 193. 24–25. sor: az origenisták „összeverték néhányat az ortodox atyák közül, és háború indult a kegyes szerzetesek ellen”; 87. fejezet, 195., 24. sor: az origenisták kiűzték „a kegyesség gyermekeit” a Nagy Lavrából; 90. fejezet, 200., 3–4. sor: az Új Lavra szerzeteseinek elűzésével „véget ért a kegyesség elleni háború (ὁ κατὰ τῆς εὐσεβείας πόλεμος)”.

44 Vö. fentebb, 34. jegyzet.

Moszkhosz János ugyanazokról az eseményekről beszélve felcseréli a kifejezések jelentéstartalmát, és az antiórigenistákat nevezi „istenteleneknek”. Egyébként az anekdota szövegéből világosan látható, hogy a firenzei kézirat szövege sokkal jobb, mint a *Patrologia Graeca* kiadása. A „nagy félelem fogott el” szövegváltozat csak Traversari fordítása alapján rekonstruálható, a PG szövege viszont hiányos, bár ez elkerülte a modern fordítók figyelmét.

B.3. Moszkhosz Szent János az antiórigenista Eusztokhiosz és az órigenista Makáriosz pátriárkákról

Az antiórigenista Eusztokhiosz pátriárkát, aki az Új Lavra szerzeteseit órigenizmus vádjával a császári csapatokat segítségül hívva elüldözte, a *Lelki virágoskert* csak egyszer említi, a 8. anekdotában.

8. Moszkhosz Szent János: *Lelki virágoskert*, 8. anekdota (PG 87/3, 2857–2858)

A PG görög szövegének fordítása	Ambrogio Traversari latin szövegének fordítása
<p>Volt egy öreg a Tornokok Lavrájában, akit Mürogenésznek hívtak, aki annyira szigorú életet élt, hogy vízkóros lett. Folytonosan ezt mondogatta az öregeknek, akik jöttek, <i>hogy gondoskodjanak róla</i>: „Imádkozzatok értem, Atyák, hogy a belső emberem ne kapjon vízkórt. Én azt kérem az Istentől, hogy sokáig megmaradjak ebben a betegségben.”</p> <p>Amikor <i>Eutükhiosz</i> jeruzsálemi érsek hallott Mürogenész abbáról, küldeni szeretett volna neki a szükségleteire szolgáló dolgokat, de az <i>soba semmit nem fogadott el tőle</i>. [...] ⁴⁵ <i>hogy</i>: „Imádkozz értem, Atyám, hogy megmeneküljek az örök büntetéstől!”</p>	<p>Volt egy öreg <i>ugyanott</i>, a Tornokok Monostorában, akit Mürogenésznek hívtak, aki annyira szigorú életet élt, hogy vízkóros lett. Folytonosan ezt mondogatta az öregeknek, akik eljöttek, <i>hogy meglátogassák</i>: „Imádkozzatok értem, Atyák, hogy a belső emberem ne kapjon vízkórt. Én azt kérem az Istentől, hogy sokáig megmaradjak ebben a betegségben.”</p> <p>Amikor <i>Eusztokhiosz</i> jeruzsálemi érsek hallott Mürogenész abbáról, küldeni szeretett volna neki a szükségleteire szolgáló dolgokat, de az <i>nem volt hajlandó soba semmit elfogadni tőle</i>. <i>Csak azt az üzenetet küldte neki</i>, <i>hogy</i>: „Imádkozz értem, Atyám, hogy megmeneküljek az örök büntetéstől!”</p>

A görög szöveg itt egyértelműen romlott. Nem volt Jeruzsálemnek Eutükhiosz nevű érseke, a szöveg egyértelműen Eusztokhioszról szól, akit

45 A görög szöveg itt hiányos, a hiány a latin alapján pótolható.

Eutükhiosz konstantinápolyi pátriárkával (uralkodott 552 és 565, majd ismét 557 és 582 között) kever össze. A latin alapján viszont úgy tűnik nekem, hogy Eusztokhiosz ajándékait a szent Mürogenész abbá nemcsak önsanyargatásból utasítja vissza, hanem azért is, mert nem akar közösködni vele semmiben.

Egészen más hangulatot keltenek, ámbár ellentmondásosak az órigenezizmussal vádolt Makáriosz pátriárkáról szóló anekdoták. A 19. anekdota egy „legelő aszkéta” kísértését meséli el (a „legelők” olyan egyedül lakó remeték voltak, akik csak a szabadban található növényeket ették, ami különösen szigorú aszkézist jelentett a Júdeai Pusztaságban).

9. Moszkhosz Szent János: *Lelki virágoskert*, 19. anekdota (PG 87/3, 2865-2866.)

A PG görög szövegének fordítása	Ambrogio Traversari latin szövegének fordítása
<p><i>A Legelő</i> Illés abbá mesélte el nekünk a következő történetet: „Volt egy idő, amikor a Jordán vidékén egy barlangban laktam, mivel nem vállaltam a közösséget Makáriosz <i>abbával</i>, Jeruzsálem püspökével. Egy nap a hatodik óra körül, amikor a hőség tetőfokára hágott, valaki kopogtatott a barlang ajtaján.</p> <p>Kimentem, ott egy nőt láttam, és megkérdeztem tőle: »Te mit csinálsz itt?« Így válaszolt: »Abbá uram, én is ezt az életformát folytatom, körülbelül <i>egy mérföldre</i> a barlangodtól lakom egy kis barlangban.« Meg is mutatta nekem a helyet déli irányban. Azután ezt mondta: »Amint ezen a pusztaságon jöttem keresztül, megszomjaztam a nagy hőség miatt. Kérlek, légy irántam szeretettel, és adj nekem egy kis vizet!« Elővettem a vizeskorsómat, és inni adtam neki. Ő kiitta, és elbocsátottam.</p>	<p>Illés abbá mesélte el nekünk a következő történetet: „Volt egy idő, amikor a <i>szent</i> Jordán vidékén laktam egy barlangban <i>az Eunuchok Monostora</i>⁴⁶ közelében, mivel nem vállaltam a közösséget Makárioszszal, Jeruzsálem püspökével. Egy nap a hatodik óra körül, amikor a hőség tetőfokára hágott – <i>mivelhogyan augusztus havában voltunk</i> – valaki kopogtatott a barlangom ajtaján.</p> <p>Kimentem, ott egy nőt láttam, és megkérdeztem tőle: »Te mit csinálsz itt?« Így válaszolt: »Atyám, én is <i>ugyanazt</i> az életformát követem, mint te, körülbelül egy <i>kőhajításnyira</i> tőled van a barlangom.« Meg is mutatta nekem a helyet déli irányban. Azután ezt mondta: »Amint ezen a pusztaságon jöttem keresztül, megszomjaztam a nagy hőség miatt. Kérlek, légy irántam szeretettel, és adj nekem egy kis vizet!« Elővettem a vizeskorsómat, és inni adtam neki. Ő kiitta, és elbocsátottam.</p>

46 Az Eunuchok Monostorát Anicia Juliana konstantinápolyi patriciusnő eunuchai számára alapította Szent Szabasz 530 körül Jerikó közelében (vö. Szküthopoliszi Círill: *Szent Szabasz élete*, 69. fejj., 171.).

<p>Azután hogy elment, az ördög harcot keltett bennem miatta, és gondolatokat sugallt. Ez hatalmába kerített, már nem bírtam elviselni a hevületet, úgyhogy fogtam a botom, és kimentem a barlangból akkora hőségben, hogy a köveket is áttüzesítette, és elindultam felé, hogy a vágyamat betöltssem. Körülbelül egy sztadionnyira voltam még tőle,⁴⁷ amikor a vágytól felhevülve magamon kívül kerültem, és láttam, hogy megnyílik a föld, és elnyel engem. Ott rothadó holttesteket láttam szétszórva, amelyek elképzelhetetlenül erős bűzt árasztottak, majd egy szentséges kinézetű embert, aki mindezt megmutatta nekem, és így szólt hozzám:</p> <p>»Lásd, ez egy nő teste, ez egy férfié. Élvezd bármelyiket kedvedre vágyad mértékében. Látod, hogy e miatt a gyönyör miatt mennyi munkád vész kárba? Lásd, miféle bűn által akarjátok megfosztani magatokat a mennyek országától! Jaj <i>az emberi természetnek! Egyetlen pillanat kedvéért minden fáradozásodat hiábavalóvá akarod tenni?</i>«</p> <p>Én meg összeestem a nagy bűztől. Akkor odajött a szentséges kinézetű, aki megjelent nekem, felsegített, és <i>megszüntette a bennem dúló háborúságot</i>, én pedig visszamentem a cellámba, hálát adva az Istennek.»</p>	<p>Azután hogy elment, az ördög harcot keltett bennem, <i>tiszátalan</i> gondolatokat sugallva iránta. Mint-hogy ez hatalmába kerített, és már nem bírtam elviselni a vágy hevét, fogtam a botom, és kimentem a barlangból akkora hőségben, hogy a köveket is áttüzesítette, és elindultam felé, hogy <i>ocsmány</i> vágyamat betöltssem. Körülbelül egy sztadionnyira voltam a barlangjától, amikor a vágy hevétől perzselve <i>váratlanul</i> magamon kívül kerültem, és láttam, hogy megnyílik a föld és engem elnyel a hasadék. Ott rothadó holttesteket láttam heverni szétszórva, amelyek elképzelhetetlenül erős bűzt árasztottak, és egy tiszteletre méltó kinézetű férfit, aki mindezt megmutatta nekem, és így szólt:</p> <p>»Lásd, ez egy nő teste, ez egy férfié, <i>ez egy gyereké</i>. Élvezd bármelyiket kedvedre, amennyire vágyad kívánja. Lásd, hogy e gyönyör kedvéért mennyi munkádat dobtad sutba! Lásd, miféle bűn által akarjátok megfosztani magatokat a mennyek országától! Jaj <i>az emberi nyomorúságnak! Egy pillanatnyi gyönyör kedvéért mennyi munka bérétől estél el!</i>«</p> <p>Én meg összeestem a nagy bűztől. Akkor odajött hozzám a tiszteletre méltó férfi, aki megjelent nekem, és felsegített. Én pedig visszamentem a cellámba, hálát adva az Istennek.»</p>
--	---

A két változat érdekes összehasonlítást kínál. Mutatja, hogy a firenzei kéziratot követő Traversari-fordítást nem lehet egyértelműen az eredeti szövegnek tekinteni. Inkább arról van szó, hogy az anekdoták több változatban terjedtek. A szövegvariánsok változatossága általában is jellemző

47 Egy sztadion = 117,6 m.

a hagiográfiai szövegekre. Itt a görög és a latin szöveg egyaránt tartalmaz olyan elemeket, amelyek a másiktól hiányoznak. A latinból értesülünk arról, hogy Illés abbá barlangja az Eunuchok Monostora közelében volt, hogy a kísértés augusztus havában történt, és itt olvasunk a nők és férfiak testén kívül gyerekekéről is, hogy a kísértés perverzítése tökéletes legyen. Viszont a görögből tudjuk meg, hogy Illés abbá „leelő” szerzetes volt, ez a változat hívja Makárioszt, Jeruzsálem püspökét „abbának”, ami az élet-szentségre utal, és mindenképpen feltételezi az ortodoxiát, és csak itt olvasunk arról, hogy az angyal végül megszünteti Illés abbá testi háborgását.

Mindkét változatból nyilvánvaló azonban, hogy a legszigorúbb aszketikus életet élő szerzetes ellenállhatatlan testi kísértését egy bűn előzi meg: elutasítja a szentségi közösséget Makáriosszal, aki az Új Lavra szerzetese volt, Kappadókiai (Hólyag) Teodor jelöltje a jeruzsálemi érsek rangjára, és akit órigenizmus vádjával fokoztak le 551-ben, de visszakerült a helyére 563/564-ben az antiórigenista Eusztokhiosz bukása után, miután elítélte az órigenista tanokat. A történet egyebek között azt sugallja, hogy mindazok, akik Makárioszt elutasítják, bajba kerülnek.

Ámde még többet is megérthetünk, ha érzékenyek vagyunk az anekdota jelképes tartalmára. Ebben a szövegösszefüggésben a test romlandóságát és értéktelenségét, a testi bűn iszonyatát bemutató élmény egyben arra is hivatott, hogy megértesse Illés abbával, melyik a helyes tanítás a testről: az, amit az órigenizmussal vádolt, de a tételes órigenizmust elutasító Makáriosz abbá képvisel. És valóban, mint a következő anekdotából kiderül, Moszkhosz Szent János allegorikus nyelvében a paráznság gyakran az eretnesség metaforája.

10. Moszkhosz Szent János: *Lelki virágoskert*, 96. anekdota (PG 87/3, 2953-2956.)

A PG görög szövegének fordítása	Ambrogio Traversari latin szövegének fordítása
<p>Ezt a történetet is mesélték róla [Patrikiosz abbáról] hogy volt itt [Theodosziosz monostorában] egy másik öreg, nemzetiségére nézve arab, akinek a neve Julianosz volt, és vak volt. Ez a Julianosz abbá egyszer megbotránkozott Makáriosz jeruzsálemi érseken, és elutasította a vele való szentségi közösséget. Mármost egy napon ezt az üzenetet küldte Julianosz abbá Simeon abbának, aki a Csodálatos Hegyen lakott (ez a hegy kilenc mérföldre van Antiokhiától): »Vak vagyok, nem tudok elmenni sehova, és nincs senki, <i>aki gondoskodnék rólam</i>, viszont nem vagyok hajlandó elfogadni a szentségi közösséget Makárioszal. Ámde üzend meg nekem, Atyám, mit kell tennem azzal a testvérral, aki paráználkodott, és azzal, aki vele fölesküdt?»</p> <p>Simeon abbá ezt az üzenetet küldte Julianosz abbának: »Ne menj el onnan, és ne akarj elszakadni a szent Egyháztól, mert nincs is annak semmi baja a mi Urunk Jézus Krisztus, az Isten Fia kegyelme által! Ámde tudd meg, testvérem, hogy ha <i>valaki felajánlja <az eukarisztiát></i> a ti koinobionotokban, van ott egy Patrikiosz nevű öreg. Ez az öreg a szentélyen kívül áll, mindenképpen alacsonyabb <helyzetben>, a templom nyugati falánál. De ő is mondja a felajánlás szent imáját, és <az Isten> neki tudja be a szent felajánlást.«</p>	<p>Ezt a történetet is mesélték róla. hogy volt itt egy másik öreg, nemzetiségére nézve arab, akinek a neve Julianosz volt, és vak volt. Ő egyszer megbotránkozott Makáriosz jeruzsálemi érseken, és elutasította a vele való szentségi közösséget. Mármost egy napon ezt az üzenetet küldte Julianosz abbá Simeon abbának, aki a Csodálatos Hegyen lakott (ez a hegy kilenc mérföldre van Antiokhiától): »Vak vagyok, nem tudok elmenni sehova, és nincs senki, aki <i>segítene nekem</i>, viszont nem vagyok hajlandó elfogadni a szentségi közösséget Makárioszal. Ámde közöld velem, Atyám, mit kell tennem azzal a testvérral, aki paráználkodott, és azzal, aki esküvel kötötte magát hozzá?»</p> <p>Simeon abbá így válaszolt Julianosz abbának: »Ne menj el onnan, és ne szakadj el a szent Egyháztól, mert nincs is annak semmi baja a mi Urunk Jézus Krisztus, az Isten Fia kegyelme által! Ámde tudd meg, testvérem, hogy <i>ha valaki eretnekségekbe esik</i> a ti koinobionotokban, van ott egy Patrikiosz nevű nagy öreg. Ez az öreg a szentélyen kívül áll, mindenképpen alacsonyabb <helyzetben>, a templom nyugati falánál. Ő is mondja a felajánlás szent imáját <i>mindenkéért</i>, és <az Isten> neki tudja be a szent felajánlást.«</p>

Ez tehát egy újabb történet egy szerzetesről, aki nem volt hajlandó szentségi közösségre lépni Makáriossal. A vak Julianosz ír a Csodálatos Hegyen lakó Simeon abbának, és panaszkodik, hogy vaksága és elhagyatottsága miatt nem tudja elhagyni Theodosziosz monostorát, bár nagyon szeretné ezt megtenni, mert ő nem hajlandó elfogadni a közösséget Makáriossal. Egyben rejtélyes kérdést tesz fel, aminek jelentése csak az anekdota folytatásából, pontosabban a latin változatban olvasható folytatásból lesz valamelyest érthető: „Mit kell tennem azzal a testvérral, aki paráználkodott, és azzal, aki esküvel kötötte magát hozzá?” A „testvér, aki paráználkodott” láthatólag valaki, aki eretnokségbe esett, és aki „esküvel kötötte magát hozzá”, alighanem valaki olyan, aki közösségben van a másikkal. Láthatólag Julianosz nem fogadta el a monostorban bemutatott eukarisztikus áldozat érvényességét, mert Makárioszt eretneknek tartotta.

Válaszában Simeon figyelmezteti Julianoszt, hogy ne távozzék onnan, és ne gondolja azt sem, hogy az Egyház nem tiszta (eretnokségbe esett). Ez nemigen jelenthet mást, mint hogy az Egyház fejét, Makáriosz jeruzsálemi pátriárkát nem helyes eretneknek tartani. Ha viszont mégis lenne valaki, aki eretnokségbe esnék a monostorban – ez a latin szöveg változata, amely itt láthatólag eredetibb, mint a görög –, arra ott van Patrikiosz abbá, aki csendben mondja a felajánlás áldozatát, miközben mindenkinél alacsonyabb helyzetben van, de az Isten neki tudja be az eukarisztikus áldozat felajánlását. Hogy milyen eretnokségre gondolt Julianosz abbá, azt nehéz kitalálni, de mert Makárioszt mint órigenistát ítélték el, Julianosz abbá fenntartásainak alighanem közülük volt az órigenizmushoz.

Az is látható ebből az anekdotából, hogy a parázناسág valóban az eretnokség szinonimája Moszkhosz Jánosnál, ami úgy érzem, igazolni látszik az előző, 19. anekdota testi kísértésére adott megfjétesemet.

C. Összefoglalás

Tanulmányomban Moszkhosz Szent János egy anekdotájától indultam el, amelyben két szerzetes, aki meglesi egy harmadik szerzetes, egy bizonyos Nonnosz abbá éjjeli imádságát, bizonyosságot nyer Nonnosz szentségéről. Annak igyekeztem utána járni, hogy ki volt ez a Nonnosz, akit az anekdota úgy mutat be, mint aki a szívimádság és az aszkézis útján szellemi magasságokba emelkedett, hiszen a hatodik században egyetlen híres Nonnosz abbá élt Palesztinában: az, akit az antiórigenista küzdelmek krónikása, Szküthopoliszi Szent Cirill a fő órigenista eretnekként, minden rossz szerzőjeként és kitalálójaként mutat be.

Az anekdota körüljárását azzal kezdtem, hogy összegyűjtöttem az órigenista Nonnoszra vonatkozó tanúságokat; nemcsak a negatívakat Szküthopoliszi Cirilltől, de pozitívakat is a szintén órigenista hírében álló Bizánci Leontiosztól, akinek krisztológiai értekezései meghatározó szerepet

töltöttek be a bizánci teológia kialakulásában. Ez után röviden elemeztem, hogy melyik helyszínek felelhet meg az anekdota, hiszen a történetileg ismert Nonnosz abbá szinte egész szerzetesi életét az Új Lavrában töltötte attól kezdve, hogy valamikor 507 után odakerült, egészen 547 körül bekövetkezett haláláig.

Ez után vizsgáltam azokat az anekdotákat, amelyek az Új Lavrát, illetve Jeruzsálem két egymást váltó és egymásnak ellenszegülő pátriárkáját, az antiórigenista Eusztokhioszt és az órigenizmussal vádolt Makárioszt említik. Makáriosz először 551-ben volt pátriárka két hónapig, de Jusztinianosz lefokozta, és helyébe Eusztokhiosz, az antiórigenista párt jelöltje került. Eusztokhiosz leghíresebb cselekedete az volt, hogy 555-ben, az ötödik egyetemes zsinat antiórigenista határozatait követően a császári csapatok segítségével elűzte az órigenizmus főhadiszállásának számító Új Lavra szerzeteseit, és a lavrát százhusz megbízhatónak számító szerzetessel népesítette be. 563/564-ben azonban minden megváltozott, Eusztokhioszt Jusztinianosz lefokozta, és Makáriosz visszakerült a jeruzsálemi trónra, ahol 574-ig uralkodott.

A 4. anekdota, amelyben egy angyal tanúsítja, hogy az Új Lavra oltárát sohase szennyezte be eretnkség, az Új Lavra elűzött szerzeteseit rehabilitálja, és a firenzei kéziratot követő latin változat szerint elűzőiket, tehát Eusztokhiosz pátriárkát és követőit „istenteleneknek” nevezi. A 8. anekdota egy olyan szent embert mutat be, Mürogenészt, aki soha semmit nem volt hajlandó elfogadni Eusztokhiosztól, amivel Moszkhosz János alighanem arra utal finoman, hogy a szent aszkéták nem akartak a társaikat kiűző pátriárkával közösködni. A 19. anekdota hőse, egy bizonyos Illés abbá szörnyű testi kísértésbe esik az után, hogy megtagadja a szentségi közösséget Makárioszsal. Láthatólag az a kísértés oka, hogy Makárioszt megtagadva Illés abbá magától az Egyháztól szakadt el, és ez által kiszolgáltatottá vált az ördög intrikáinak. A történet ráadásul alighanem jelképes jelentést hordoz: a benne leírt paráznság az antiórigenisták testhez kötődő eretnkségének allegóriája. Végül a 96. anekdotában a vak Julianosz el akarja utasítani a közösséget Makárioszsal, de a Csodálatos Hegyen lakó Simeon abbá figyelmezteti, hogy ne tegye ezt, és ki is mondja, hogy ez az Egyháztól történő elszakadást jelentené. Az anekdota azt is egyértelművé teszi, hogy a paráznság itt az eretnkség allegóriája. Mindemellett ez a történet arra is utal, hogy az eretnkséggel kapcsolatos aggodalmak általánosak voltak, a tételes órigenizmust Moszkhosz János köre is elítélte, és Patrikiosz abbá szerepe, aki titokban, a templom nyugati falánál mondja a felajánlás imáját, hogy az érvényes legyen, azt sugallja, hogy ebben az időszakban nem egykönnyen adódott megoldás az Egyház egyben tartására.

Mindezek a történetek határozott mintát mutatnak. Moszkhosz János szembehelyezkedik a Szküthopoliszi Círill által képviselt antiórigenista vonallal, rehabilitálja az Új Lavra szerzeteseit, elítéli Eusztokhioszt, és dicséri azokat, akik megőrizték a közösséget Makárioszsal, de a 96. anekdota

alapján nem mentes az órigenizmussal kapcsolatos aggodalmaktól sem. Elítéltetése után ugyanis az órigenista teológia nem maradhatott meg az Egyházban. Úgy tűnik, hogy János a Makárioszt elfogadó, spirituális beállítottságú szerzetesek körében kapta szerzetesi képzését, csakúgy, mint tanítványai, Szent Szophroniosz későbbi jeruzsálemi pátriárka és Hitvalló Szent Maximosz. Mindez meglehetősen valószínűvé teszi, hogy a 104. anekdota Nonnosz abbája valóban azonos a palesztinai órigenisták legnagyobb tekintélyű vezetőjével, de azt is, hogy Moszkhosz Szent János nem tekintette Nonnoszt, ahogyan az Új Lavra szerzeteseit sem, órigenistának.

Mi következik ebből az egyházi hagyományra és a szívimádságra nézve? Az egyházi hagyományra nézve talán az, hogy ez a hagyomány nem lineáris, és hogy alighanem a szentség fogalma sem követi kissé leegyszerűsített elképzeléseinket. A szentek életének amúgy is megvannak a műfaji követelményei: míg a dicsérni kívánt szent vagy közösség tökéletes, ellenfelei a gonosz szerepét játsszák. Így Szküthopoliszi Szent Cirill, az antiórigenista küzdelmek krónikása éles ellentétekben festi le a küzdelmek történetét. Az „órigenisták”, akik ellen pártja küzd, nemcsak eretnekek, de gonoszok is. Tudjuk, hogy az 553-as, majd az 555-ös év Cirill pártjának győzelmét hozta. Az „órigenizmust” Konstantinápolyban elítélték az ötödik egyetemes zsinaton, majd az Új Lavra „órigenistának” ítélte szerzeteseit kiűzték a Lavrából. Ámde láthatólag maradtak Palesztinában szerzetesek, akik számára az „órigenizmus” több volt, mint az a mitizáló eretnekség, amelyet a zsinat elítélt. Keresztény filozófia volt, amely elméleti háttérrel szolgáltattott az aszketikus élethez, a test mulandóságát, a szemlélődés elsőbbségét hirdette, és azt, hogy mindenki üdvösségre rendeltetett. Ezek a szerzetesek, mint Moszkhosz Szent János tanítványának, Hitvalló Szent Maximosznak példája mutatja, elfogadták az egyetemes zsinat döntését, és nem követték többé az „órigenizmus” mitikus tanításait. Ismét csak Szent Maximosz példája mutatja, hogy át is szerkesztették a tanításukat: a platonikus mítosz helyét a mélyreható filozófiai elemzés foglalta el. Ámde ezek a szerzetesek mégis hűek maradtak azokhoz a hagyományokhoz, amelyeken felnőttek, szentnek tartották a hagyomány nagy képviselőit, mindenekelőtt Nonnosz abbát, tagadták, hogy az Új Lavra szerzetesei eretnekek lettek volna, rossz szemmel nézték Eusztokhioszt és az antiórigenistákat, és elfogadták Makárioszt. Az ő köreiben született a *Lelki virágosmező* gyönyörű intellektuális hagiográfiája, amely máig kihívást intéz hozzánk, történészekhez: meg kell fejtenünk a nyelvét, jelképrendszerét, és meg kell értenünk rejtett üzeneteit. Az ő köreiben született a keresztény filozófiai teológia egyik legnagyobb életműve is, Szent Maximoszé.

Ami pedig a szívimádságot illeti, Nonnosz abbá hatodik századi példája az egyik korai tanú arra, hogy ezt szívesen gyakorolták szerzetesi körökben. Valószínű, hogy az „órigenista” és antiórigenista szerzetesek imaélete és aszketikus gyakorlata nem különbözött. Ugyanazokon az istentiszteleteken vettek részt, ugyanúgy részesültek a szentségekből, ugyanúgy mondták

a szívimádságot. A különbség csak abból adódott, hogy mást gondoltak arról, amit csináltak.

Végül e vizsgálódások tanulságul szolgálnak az egyházi hagyomány tágasságáról is. Ahogy a Húsvét éjszakáján olvasott, Aranyszájú Szent Jánosnak tulajdonított beszéd mondja: „Szavahihető az Uralkodó, ugyanúgy fogadja az utolsót is, mint az első. Nyugalmat ad a tizenegyedik órában jöttek ugyanúgy, mint annak, aki az első órától dolgozott. Irgalmaz az utolsónak, és gondja van az elsőre is. Annak is ad, és ezt is megajándékozza. Elfogadja a cselekedeteket is, és a gondolatot is üdvözli. Értékeli a gyakorlatot, és dicséri a szándékot. Ezért hát jöjjetek be mindnyájan Uratok örömébe!”⁴⁸ Hasonlóképpen az egyházi hagyomány is a nagy küzdelmek után egyként fogadja el és tiszteli szentként az antiórigenistákat és az „órigenistákat”, Nonnosz abbát és azokat, akik ellene harcoltak, Eusztokhiosz és Makáriosz pátriárkákat. Mindegyikben azt értékeli, ami jót adott az Egyháznak.

48 Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπὸ τὸ Πάσχα μεχρὶ τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν. Φῶς, Athén, é. n., 6.



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 *Az 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, előszószerű 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 (*apokatasziszin*); 6. a bűn törvényének feloldása (*katalüszin*); és 7. a gonosz zsarnokságának megszüntetése (*kathaireszín*). 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' αὐτουργίαν) 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 *theósziisz* 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 rávezettünk 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 (*epithüman*), és megtisztulunk a pusztító indulatoktól (*pathón*), mert a megszentelődés (*bagiaszmosz*) nem más, mint az érzékelésből kiinduló megkívánás (*kat'aiszthészün tész epithümiasz*) teljes mozdulatlansága s elpusztulása; melybe ha egyszer átkerülünk, elaltatjuk a lelki fellobbanás (*thümon*) illetlen csaholásait, mivel már nincs bennünk a fellobbanást kiváltó és annak sajátos gyönyöreire való küzdelemre buzdító megkívánás...¹⁰

Ez a passzus, mely csupán megelőlegezi a szöveg fő morálteológiai fejtegetését, Maximosz szerzetesi érénytának 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 (*thümosz*) és megkívánások (*epithümia*) 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 *epithümia*-ból („rálobbanás”) lesz a *thümosz*. 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 középén marad a dicséretes 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 (*gümmosz 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 intuícióna 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, *hüperouszjoi 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 thümikón*) 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 anyagtalan 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 hívő 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 hüposztaseszi*], 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 értelmetés 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 erkölcs-teológiai 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 (*pothosz*) 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 (*apheszisz*) 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 *theósziisz* elméletéhez.

13. *A theósziisz tana.* A *theósziisz* (*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:

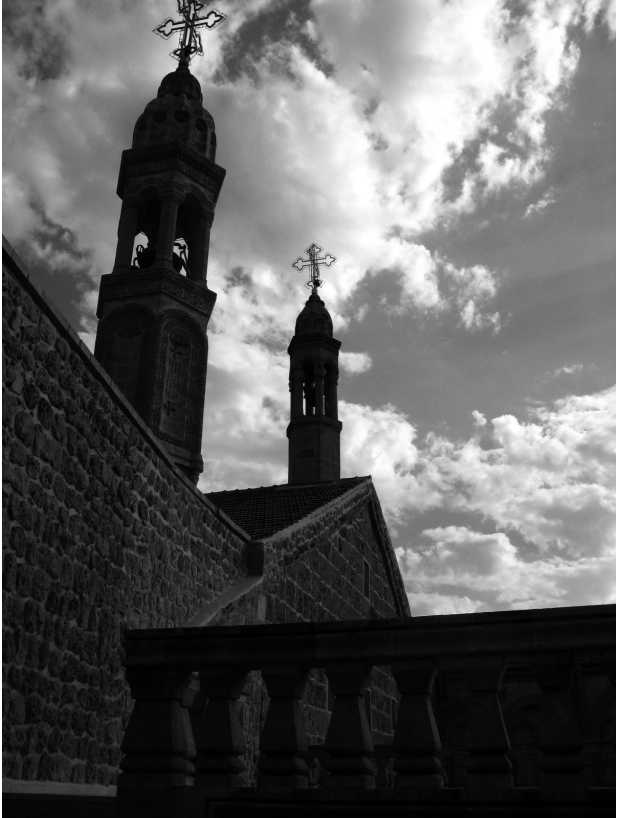
a mi vezérünk a világot legyőző Krisztus, aki a parancsolatok törvényeivel fegyverez fel minket, s azoknak megfelelően az emberi természetet önmagához [az emberi természethez] köti az indulatok elvetése révén (*téi tón pathón apotheszzei*), szeretet által, és önnön magához is [Krisztushoz], mert Ő az 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-erkölcszológiai 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.



A mentális ima Evagriosz Pontikosznál és Loyolai szent Ignácnál

GERÉBY György

Az imádságról leginkább úgy szokás beszélni, mint a spiritualitás, azaz a lelkiség egyik, talán legfontosabb területéről. Azt gondolhatnánk ennek alapján, hogy az imádság kapcsán filozófiai elemzésbe bonyolódni módszertani hiba. Elvégre nem teljesen más világ-e a lelkisége és a fogalmi elemzése?

Nos, nem teljesen. A továbbiakban a történész szemszögéből (nevezzük akár teológia-, akár filozófiatörténetnek) pontosan arra szeretnék rámutatni, hogy e két területet, a lelkiségét és az értelem világát manapság túlságosan élesen szokás elválasztani egymástól. Márpedig ez nem volt mindig így, különösen nem az egyház korai időszakában, vagy akár a középkor során sem, amikor ez a szétválasztás annyira nem volt magától értetődő, hogy értetlenséget váltott volna ki a kor teológusai között. A teológia ugyanis az egyházatyák számára nem elvont „spekuláció” volt, hanem következményekkel járó belátás. Ahogy Arisztotelész is mondja a *Nikomakhoszi Etiká*-ban: a szillogizmusok konklúziója egy cselekvés kezdete.¹ Megfordítva, az egyházatyák számára a reflexió nélküli „hitgyakorlás” az eretnekké válás leggyorsabb útjának számított, ugyanis az érzelmek az értelem kontrollja nélkül igen könnyen vezetnek tévútra.²

Az imádságok is változnak a korral, új imák születnek, és régiéik tűnnek el, például a liturgikus reformok során, de ami ettől is fontosabb, az imádság értelmezésében, azaz az imádság teológiai megalapozásában is jelentős változások történtek az idők folyamán. Ezek a változások a teológiai különbségek nem elhanyagolható jelentőségére mutatnak rá.

Itt nem térhetünk ki részletesen a modern korral érkező mély változások elemzésére, röviden csak annyit bocsátok előre, hogy ezek a változások a korábbi helyzetet alapvetően érintették. Mivel pedig a korábbi megjegyzések szellemében el fogok tekinteni a továbbiakban teológia és spiritualitás szétválasztásától, szükséges annyit előzetesen megjegyezni, hogy „elmélet” és „gyakorlat” szétválasztása a kora újkor egyetemi kultúrájának következménye volt, amennyiben ekkor születhetett meg az új oktatási intézményekben, az egyetemeken az „élettől” életvitelszerűen elzárt „elméleti tudós” alakja.

1 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika* VI, 12. 1144a31–2.

2 A középkori adagium szerint a logikában tudatlan teológus szörnyeteg eretnek (theologus non logicus est monstruosus hereticus.)

E mellett ráadásul a filozófia (a konfesszionalizálódó vallásosságtól független elméletek világa) is külön karrá alakult (nem függetlenül a középkori előzményektől, de nem is annak egyszerű továbbéléseként), és ekként végül intézményesen is elkülönült a teológiától. Ez a keresztény antikvitásban szintén nem így volt. A kereszténység a korai időszakától kezdve csak azt a filozófiát vetette el, amely megmaradt „hellén” (azaz „pogány”, azaz a kereszténységen kívüli) előfeltevései között, sőt, ami a kereszténységet „bolondságnak” tartotta. Másik oldalról a hellén filozófia keresztény szempontból a legjobb esetben mégiscsak megsejthetett valamit a kereszténység bizonyos eszméi közül, hiszen a helyesen használt értelem jó irányt mutatott az igazi gondolkodóknak. A hellén filozófia elvetése tehát (amelyet számtalan vitairat tanúsít) nem jelentette azt, hogy a szabatos gondolkodás elveit és eredményeit a keresztény teológusok ne tartották volna magukénak is, és ne támaszkodtak volna rájuk teológiájuk kialakításánál, illetve kifejtésénél. Nem lehet elégszer figyelmeztetni arra, hogy az antikvitásban a matematika, a fizika (azaz a természetfilozófia) mellett a harmadik filozófiai, teoretikus tudományág a teológia volt.³

Békéljünk meg tehát először azzal a gondolattal, hogy spiritualitás és filozófia, elmélet és gyakorlat, filozófia és teológia szétválasztása viszonylag új dolgok, amelyek a Nyugat kora újkori története során következtek be, és a most vizsgált korokban még korántsem alakult ki.

Lássunk először egy fontos példát arra, hogy spiritualitást és teológiát valóban nem lehetett elhatárolni egymástól. A gondolat attól a pontoszi Evagriosztól származik, aki a negyedik század végének nagy szerzetesi teológusa (345–399), Nagy Szent Vazul (Baszileiosz), Nazianszoszi szent Gergely és Nagy szent Makáriosz tanítványa.⁴ „Ha teológus vagy, helyesen fogsz imádkozni. Ha helyesen imádkozol, teológus vagy.”⁵ Evagriosz számára – és az őt követő szerzetesi irodalom jelentős része számára is, mint látni fogjuk – imádság és teológia szoros összefüggése a fent jelzett kapcsolatra utal, hogy minden teológiából elvileg gyakorlat következik, és minden vallási gyakorlat teológián alapul, teológiát fejez ki, még akkor is, ha ezt nem mondja ki világosan és részletesen. A jól ismert régi mondás: *Lex orandi, lex credendi*, az imádság rendje a hit rendje, tömören foglalja össze ugyanezt a gondolatot.

Jogosan mondja-e ezt Evagriosz? A kérdés megválaszolásához először bizonyos alapvető dolgokat kell tisztázni. Első lépésként gondoljunk bele

3 Arisztotelész: *Metafizika* 1026a18–9, 1064b3–4.

4 Élt 345/6–399. Nagy Szent Baszileiosz szentelte lektornak, Szent Gergely pedig diakónusnak. Evagrioszról kiváló monográfia: Baán, Izsák Zsolt OSB: *I „due occhi dell’anima” L’uso, l’interpretazione e il ruolo della sacra scrittura nell’insegnamento di Evagrio Pontico*. Studia Anselmiana, Roma, 2011.

5 Evagriosz: *De oratione* 61. Εἰ θεολόγος εἶ, προσεύξῃ ἀληθῶς, καὶ εἰ ἀληθῶς προσεύχῃ, θεολόγος εἶ (PG 79, 1180).

abba, hogy minden imádság esetében valaki imádkozik valakihez, valamilyen okból, és egy bizonyos módon.⁶

Annak megfelelően, hogy ezekre a kérdésekre különböző válaszok adhatóak, a spiritualitások is el fognak térni egymástól, mégpedig a válaszok függvényében. A kérdésekre adott válaszok jellege meghatározza a spiritualitás jellegét.

Vegyünk először egy távoli példát. Ha például egy vallásban (mint mondjuk a buddhizmusban) nincsen személyes isten, akkor egy „Miatyánk”-típusú imának nincs helye.⁷ Más esetben, ha sok isten van, mint a hellenisztikus korban, akkor, mint Euripidész Hippolütoszának példájából ismerhetjük, az egyik istenhez, a szűz Artemiszhez szóló ima a másik, vetélytárs szerelemistenség, Aphrodité inzultusa. De még akkor is, ha egyetlen istenről beszél az adott teológia, egyáltalán nem evidens, hogy két spirituális iskola, ugyanazon okból és ugyanazon a módon tanít imádkozni. Extrém példát idézve: lehet imádkozni oly módon, hogy ez parancs, *mitzva*, amelynek nem a tartalma a fontos, azaz nem isteni közbeavatkozásért folyamodó könyörgés, hanem egy kötelesség teljesítése, mint azt Yesayahu Leibowitz, a nemrég elhunyt nagy talmudista tartotta. Az ima mások számára éppen fordítva, az isteni segítség kérésének útja, amely – ismét szélsőséges esetben – mintegy az isteni akarat befolyásolása egyfajta „adok–kapok”, *do ut des* feltételezésével. Nyilvánvaló, hogy mind a két ima felfogás határozottan eltérő álláspontokat fejez ki isten és ember kapcsolatáról.

Nem véletlen tehát, hogy a *Filokália* spirituális gyűjteményéről azt mondják angol fordítói, hogy „habár a Filokália legtöbb szövege nem specifikusan doktrinális jellegű, mégis doktrínákra épül, még akkor is, amikor nem mondja ki”⁸.

A következőkben a kereszténység történetéből két egymástól radikálisan eltérő teológiát szeretnék bemutatni, természetesen csak az itt és most lehetséges vázlatos formában, amelyeknek teológiai különbségeire éppen az imádságról vallott felfogásuk alapján figyelhetünk fel. A két nagy alak közül az első az éppen most idézett Evagriosz Pontikosz, aki a keleti szerzetesség egyik legnagyobb hatású teológusa (habár művei más nevek, például szent Neilosz neve alatt maradtak fenn), míg a másik Loyolai Szent Ignác, aki a 16. század derekán kialakítja a latin Nyugaton a korai újkor máig ható imádságos hagyományát.

Arra próbálok majd rámutatni, hogy ez a két nagy spirituális szerző döntő pontokon alapvetően különbözik egymástól, és hogy e különbségek

6 Annak idején Vidrányi Katalin ezekkel a kérdésekkel kezdte az imádságról szóló nagyszerű előadásait.

7 Mint az Úr imádsága, vagy az *Avinu malkeinu* (Mi atyánk, mi királyunk) zsidó ima.

8 *The Philokalia. The complete text.* Compiled by St.Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Translated and edited by G.E.H.Palmer, Ph. Sherrard, K. Ware. Faber and Faber, London, 1980, I. kötet, 15.

mélyen eltérő teológiai környezetük, illetve előfeltevéseik következményeként érhetőek meg.

Először tekintsük Evagriosz Pontikosz imateológiáját. Előre kell bocsátani, hogy Evagriosz stílusa rendkívül szikár. Szinte mindig rövid, egy-egy paragrafusba tömörített gondolatokat fűzött össze az írásaiban. Az imádságról szóló írásának 114. mondásában ezt a tanácsot adja: „Soha ne próbálj alakot vagy formát látni az imádság idejében.”⁹ Röviddel ez után hozzáteszi: „A tévelygés forrása az értelem elbizakodottsága, amelynek indíttatására az értelem alakkal és formával próbálja körülírni az istenit.”¹⁰

Nehéz élesebb kontrasztot találni, mint amikor a 16. sz. derekán Loyolai Szent Ignác az 1548-ban III. Pál pápa által minden keresztény számára javasolt *Exercitia spiritualiá*ban ezt a szabályt fogalmazza meg: „A második imádkozási mód abban áll, hogy az imádkozó térdelve vagy ülve, [...] ahogyan több áhítatot érez, szemét lehunyva vagy körültekintés nélkül egy helyre irányítva mondja: Mi atyánk. Addig maradjon ennek a szónak a megfontolásánál, amíg különböző *jelentéseket, hasonlatokat, örömet és vigaszt* talál benne. Ugyanígy járjon el a Miatyánk vagy bármely más imádság minden egyes szavánál...”¹¹

A magyar fordítás a mérvadó latin szöveghez képest simább és kevésbé technikai. Nem adja ugyanis vissza, hogy a latin terminológia sokkal erőteljesebb kifejezéseket használ: „...variae nominis *significationes, similitudines, spirituales gustus, et aliae commotiones devotae* incident...” A kiemelt terminusok („jelentések”, „hasonlatok”, „spirituális ízek”, „jámbor lelki indulatok”) mind spirituális mozgásokra, benyomásokra, egyszóval pontosan az Evagriosz által tiltott mentális jelenségekre vonatkoznak.

Szent Ignác tanácsának gyakorlati oldalát mutatja meg a második hét első napjára adott utasítás: „*Idézzem föl* a történetet, amelyről *szemlélnöm* kell: *hogyan nézte* a három isteni személy az egész földkerekséget, tele emberekkel, és látva, hogy azok mind a pokolra jutnak, *hogyan határozza el* a maga örökkévalóságában, hogy a második Személy az emberiség megváltására emberré legyen. [...] Itt *lássam* a világ nagy terjedelmét [...] Hasonlóképpen *nézsem* meg tüzetesen Boldogasszonyunk házát és szobáját. [...] *Lássam* Boldogasszonyunkat és az angyalt, aki Őt üdvözli, tekintsek magamra, hogy hasznot merítsek ennek *látásából*.”¹²

9 Evagriosz: *De oratione* 114; μή ζητει παντελῶς μορφήν, ἢ σχῆμα δέχεσθαι ἐν τῷ τῆς προσευχῆς καιρῷ. Amennyiben nem jelzem külön, a fordítások a sajátjaim.

10 Evagriosz: *De oratione* 116.

11 „Secundus orationis modus ex vocum orationis singularum perpensa significatione [...] preceationem Dominicam a principio recitemus, et in prima voce, que est, Pater, meditationis figamus pedem, quando circa eam variae nominis significationes, *similitudines, spirituales gustus, et aliae commotiones devotae* incident, [...] et ita deinceps per singul...” (Kiemelések tőlem – GGy) Magyar szöveg: <http://manreza.hu/lelkigyakorlatok/> (Utolsó elérés: 2015 május 22.)

12 „Deinde contemplandae erunt personae tres divinae, e solio regali suo intuentes omnia hominum genera, in superficie terrae caecorum more viventium, passimque

Az idézetben a továbbiak szempontjából csak arra érdemes figyelni, hogy az utasítás milyen pszichológiai tevékenységeket, aktivitásokat vár el a résztvevőtől. A fentebb hivatkozott elv fényében válik érthetővé, hogy miért hangsúlyozza a *látás* illetve *nézés*, természetesen mindkét esetben a lelki „látás” és a lelki „nézés” tevékenységének szükségességét. A Szentháromság *szemlélését* kell a lelkigyakorlat résztvevőjének felidéznie, mintegy fölülről látva a világot – kicsit úgy, mintha Salvador Dali képének perspektívájából tekintenénk felülről a megfeszített Krisztusra –, majd az Isten-szülő szobáját kell magunk elé idézni, valamint az angyalt, amint köszönti, hogy most a Szentháromság tanakodását ne is említsük.

Mi a baj ezzel? – kérdezi a mindent átható képi kultúra közegében felnőtt modern ember. Nem éppen Szent Ignác modernitását jelezné ez a tanács? Nem olyan ez, mintha egy filmet képzelnénk el? A film képei, mint a „képi gondolkodás” képviselői mondják, az összetett gondolatok gyorsabb megértésének eszközei, és például abban segítenek, hogy beleélhessük magunkat a távoli dolgokba. A képek segítségével általában sokkal hatékonyabban gondolkodik az ember. Képek nélkül gondolkodni nehéz, és körülményes, mert a pusztá fogalmiság támpontok nélküli világában nagyon könnyen félresiklik az ember. Elvégre a világunkat alapvetően a kézzelfogható, reális dolgok alkotják, és ezek segítségével, azaz a valóságból eredő, vagy azt reprezentáló érzéki képek nélkül nem könnyű sikeresen gondolkodni. Jó filmek, erős képek nagy hatással vannak a lélekre, aminek az a jól ismert oka, hogy kézzelfogható realitást sugallnak, ekként meggyőzőek. Szent Ignác láthatólag erre, a valóság erejére építi gyakorlatait. A *Lelkigyakorlatok* szerzője szerint az erőteljes, a hitbéli dolgok képeinek realista felidézése a lélek megtérését fogja kiváltani. Tanácsai világosak, és vizuális korunk számára felteszem, hogy jobban is érhetőek.

A film, illetve a képek jelentőségéhez még vissza fogunk térni. Egyelőre csak azt szerettem volna megmutatni, hogy az imádság két nagy mesterének, Evagriosznak és Szent Ignácnak a felfogása nyilvánvalóan ellentmond egymásnak. Az egyik azt tiltja, amit a másik követel. Véletlen volna, vagy van valami magyarázata a különbségnek?

Mert miről is beszél Evagriosz? Hogy értsük az ő tanácsait, amit egy hosszú hagyomány fog folytatni, alaposabban át kell gondolnunk tanácsait az imádságról: „Ne szenvedhesd az angyalok vagy égi hatalmak, vagy Krisztus látását, mert ez örültséget eredményez. A farkast választanád pásztorodnak, és ellenségeid, a démonok előtt borulnál le.”¹³

morientium et descendunt ad infernum. Postea Virginem Mariam cum angelo eam salutante considerabimus, aliquid inde semper ad nos reflectendo, ut ex consideratione tali fructum aliquem referamus.”

13 Evagriosz: *De oratione* 115 / 116: Μη πόθει ἀγγέλους ἰδεῖν, ἢ δυνάμεις, ἢ Χριστὸν αἰσθητῶς, ἵνα μὴ τέλεον φρενιτικὸς γένη, λύκον ἀντὶ ποιμένος δεχόμενος καὶ προσκυνῶν τοῖς ἐχθροῖς δαίμοσιν (PG 79, 1181; a számozás a PG-ben és a *Filokáliában* kissé eltér.)

Láthatólag Evagriosz kérlelhetetlenül elutasít mindenfajta érzéki képet, legyen annak tárgya akár a legjámborabb érzéki képmás is. Miért gondolja azt, hogy a látás a démonok műve? A kulcsot a következő helyen magyarázza el: „Imádkozás közben ne alkoss magadnak semmiféle képet az isteniről, és ne hagyd, hogy az értelmet bármely alak benyomása érje: hanem anyagtalannul járulj az anyagtalánhoz, és érteni fogsz.”¹⁴

Evagriosz sem pusztán elméleti tanácsokat ad. Beszámol egy istenszerető, és magát teljesen az imádságnak szentelő szerzetesről is, aki midőn a pusztaságban vándorolt, egyszerre csak két angyal társult hozzá, közrefogva őt, egy jobbról és egy balról. Együtt vándorolt a két angyal a szerzetessel, de ő, bármilyen csodálatos társai is voltak, nem vett róluk tudomást (azaz nem vett róluk tudomást, mert mintegy átsétált a jelenlétük között – GGy), nehogy elveszítse a jobbat, felidézve az apostol szavát: „sem angyalok, sem fejedelemségek sem hatalmasságok, [...] sem semmi más teremtmény nem szakaszthat el minket a Krisztus szerelmétől” (vö. Róm 8,38–39).

Miért mondhatja ezeket Evagriosz? Miért olyan súlyos probléma számára a képzelet? A magyarázat első lépéseként idézzük fel, hogy az imádság legfőbb feladata Evagriosz számára az értelem megerősítése. „Az értelem tápláléka a szellemi (pneumatikus) imádság.”¹⁵ Vagy másutt: „Boldog az az értelem, amely megingathatatlanul imádkozva folyton egyre nagyobb vágyra tesz szert Isten iránt.”¹⁶ A kulcs az „értelem” szerepében azonosítható, és az „értelem” nyilvánvalóan valamiképp összefügg a fentebb idézett tanáccsal: „anyagtalannul járulj az anyagtalánhoz”. De mi az értelem, és miképp függ össze az anyagtalannal? (Az anyagtalanság pedig nyilvánvalóan az alaktalanságot, a testi valótól való függetlenséget is jelenti.)

Az összefüggés magyarázathoz vissza kell nyúlnunk a kor kognitív pszichológiájához, a lélek képességeinek elemzéséhez.¹⁷ A lélek képességeinek problémáját Platónnak az Államban bevezetett híres vonal-hasonlatával lehet jól bemutatni. Platón szerint a lélek több képességgel is rendelkezik, és pedig annak megfelelően, ahogy a megismerés tárgyai is különböznek.¹⁸ A folyton változó érzéki benyomásoknak a lélekben az egyszerű hitek, illetve az ezek ismétlődésén alapuló vélemények felelnek meg. Ennek az a magyarázata, hogy a körülöttünk levő világ dolgai rendkívül gyorsan jönnek létre, szűnnek meg és változnak, és ezért rájuk állandó tudás nem építhető,

14 Evagriosz: *De oratione*. 67: Μὴ σχηματίζεις τὸ θεῖον ἐν ἑαυτῷ προσευχόμενος, μηδὲ πρὸς μορφήν τινα συγχωρήσης τυπωθῆναι σου τὸν νοῦν· ἀλλ’ ἄυλος τῷ ἄυλῳ πρόσιθι, καὶ συνίσεις (PG 79, 1181).

15 Evagriosz: *De oratione* 101: Ὡσπεροῦ ἄρτος τροφῆς τιτῶσώματι, καὶ ἀρετῆς τῆς ψυχῆς, οὕτως καὶ τοῦ νοῦ ἡνευματικῆς προσευχῆς τροφὴ ὑπάρχει (PG 79, 1189).

16 Evagriosz: *De oratione* 118: Μακάριός ἐστιν ὁ νοῦς, ὃς ἀπερισπάστως εὐχόμενος, πλεῖονα πόθον ἄει πρὸς Θεὸν προσλαμβάνει.

17 A látás teológiai összefüggéseivel részletesebben foglalkoztam: Geréby György: A tudás fénye. *Café Babel* 26 (1997/3), 10–31.

18 Platón: *Állam* 509d–511e

legfeljebb bizonyos ismétlődések alapján „statisztikus” összefüggéseket ismerhetünk meg. Ha látunk egy fehér hollót, ebből nem következik semmi, a legkevésbé az, hogy minden holló fehér lenne. Azonban a másik eset, a „normális” hollókkal való találkozások, azaz hogy sok szokásos színű fekete hollót látunk, szintén nem alapozza meg azt az egyetemes állítást, hogy minden egyes hollónak ilyen színűnek, azaz feketének kell lennie. Elvégre vannak fehér hollók is, még akkor is, ha ritkák.

A tudásnak tehát máson kell alapulnia, mint tapasztalati hiteken vagy akár véleményeken. A hiteken és vélelmeken túl a lélek képes ésszerű, logikus gondolkodásra is, például a szükségszerűen igaz állításokra jutó matematikára. Ezt a megismerési képességet Platón *dianoioának* nevezte, amit mi „észként” fordíthatunk le magyarra. Jellemzője, hogy stabil, állandó tudást nyújt (például a matematika mellett ilyen a csillagászat, a logika is). Az a tudás azonban, amit ezen a módon nyerünk, diszkurzív, lépésről lépésre haladó, illetve, axiomatikus természete miatt *hipotetikus* tudás. Hipotetikuson azt értjük, hogy premisszákból, előfeltételezésekből (jól ismert példa: a matematika esetében axiómákból) indul ki, azaz bizonyos feltételeket vesz adottnak, majd ezekből következtet, és a helyesen végzett következtetés révén jut el a szükségszerű következményhez, azaz a változhatatlan tudáshoz. Ez a tudás szükségszerűen igaz lesz, sőt, egyenesen öröknek és egyetemesnek számít, de csak akkor, ha a kiindulópontokat, az axiómákat, valamint a levezetési szabályokat elfogadjuk. Ez egy nagyon biztos tudás, de vegyük észre, hogy csak az előfeltételek fenntartása mellett érvényes. Ha megváltoztatjuk az előfeltevéseket, már egyáltalán nem biztos, hogy ugyanarra a következtetésre juthatunk. (A matematikai tudás, a tételek is az axiómarendszer megválasztásán alapulnak.) Ez a tudás így nem a valóságról való végső tudásunk, hiszen a hipotézisek elfogadásától függ. Ha mások a kiinduló hipotéziseink, vagy axiómáink, a levezetett tudás is meg fog változni.

Lehetséges-e vajon ettől magasabb rendű tudás? Platón válasza az, hogy igen. A valóság természetéről szóló végső tudásunk ugyanis nem lehet feltételes, nem függhet az előfeltevések megválasztásától. Egy világunk van, és az arról való tudásunk nem lehet egymásnak ellentmondó. Az előfeltételek, a hipotézisek, az axiómák ugyanis *választás* eredményeként fektetődnek le, azaz egy alapvető értelemben önkényesek. Sokszor használt példa, hogy az eukleidészi geometria tételei nem szükségképpen igazak az abszolút geometriában, és ez (egyszerűsítve) a párhuzamossági axióma elfogadásán, vagy el nem fogadásán múlik. A valóságról való tudásunk ennek a *választásnak* nem lehet kiszolgáltatva. A végső tudásnak olyannak kell lennie, ami nem az előfeltevések (bármennyire is felelősségteljes, de végső soron önkényes) választásán alapul, hanem feltétlen, és ekként igaz tudás, mert maga a valóság természete garantálja. A valóság önmagában való megragadása viszont nem történhet a lépésről lépésre haladó ész segítségével, hiszen az megköveteli a kiinduló lépések, illetve a levezetések szabályainak elfogadását. Az a kognitív képesség tehát, amely erre a közvetlen megra-

adásra képes, az csak nem-diszkurzív megismerési képesség lehet, amit Platón, illetve a későbbi filozófia értelemnek, a *nousz*-nak nevez, amit latinul *intellectus*-ra fordítottak.

Az értelem (ami tehát különbözik az észről), a *nousz* olyan képessége a léleknek, amely a világ nem esetleges, azaz nem változó, tehát nem a kézzelfogható, látható, érzékelhető aspektusával, hanem a lényegi, a változatlan, nevezzük nevén, a teremtés isteni oldalával teremt kapcsolatot, pontosabban képesít annak esetleges meglátására. Ne tévesszen meg minket a „látás” szó használata, mert itt metaforáról van szó: az értelem szeme, az értelem virága (*anthosz tou nous*), az elme csúcsa (*apex mentis*) – sokféle kifejezéssel, illetve metaforával próbálta ezt a képességet leírni az egyházatyák kora – nem a változó dolgokat „nézi”, hanem a dolgok végső igazságát, azt, ami túl van minden változáson. A végső, változhatatlan világ az isteni világ. Aki tehát az istenit akarja látni, nem kevesebbet akar, mint a változhatatlant ragadni meg, amire csak az értelem képes, szemben a többi megismerési képességgel, ideértve az ész képességét is.

Az ész és az értelem megkülönböztetése felől nézve válik érthetővé, hogy miért problematikus a fantázia szerepe. A korabeli kognitív pszichológia alapvető belátása, hogy a fogalmakkal működő gondolkodás nem képes fantazmák, lelki képek nélkül gondolkodni, mint azt Arisztotelész mondja a *Lélekről* szóló könyvében, Platón-ellenes élel.¹⁹ Az értelem azonban nem a fogalmi gondolkodás módján működik, hanem közvetlenül, a maga egyszerűségében ragadja meg a valóságot. A fantázia (és most nem mennék bele Arisztotelész kognitív pszichológiájának bonyolult részleteibe, csak a számunkra fontos aspektusát emelném ki) az anyagi világhoz köt, és ekként csalóka lehet. Platón „értelem” fogalma anyagtalan, azaz az immateriális, a „szellemi” világhoz fűződő képesség. Ennek segítségével lehet felemelkedni az anyagtalan világba: „anyagtalanul járulj az anyagtalanhoz”. Mivel az oszthatóság, a változás, a mozgás az anyaghoz kötődik, azzal és csak azzal jár együtt, az értelem kapcsolja az oszthatatlan és ekként változhatatlan, azaz az anyagtalan világhoz az embert.²⁰

Az imént elemzett háttér magyarázza azt is, hogy Létras Szent János (megh. 650 körül) miért mondja, hogy a fantázia a szem csalódása az értelem elszunnyadása közben, vagy másképpen, hogy az értelem kilépés az éber testből (azaz valami máshoz, valami idegenhez való kapcsolódás), ismét másképp a nem valóságos dolgok szemlélése.²¹ A fantázia az anyagi világ, azaz a teremtett világ jelenléte a lélekben, márpedig ha az imádkozó a Teremtőhöz akar fordulni, akkor nem fordulhat a teremtményekhez, nem ragadhat le az anyagi dolgoknál.

19 Arisztotelész: *De anima* 431a17

20 Lásd a korabeli filozófiában például Porphüriosznál: *Sententiae ad intelligibilia ducentes* 5, ed. Lamberz.

21 Joannes Climacus: *Scala paradisi* 3. PG 88, 1133, 20–23.

Ezt az Evagriosz által megfogalmazott hagyományt folytatja a majd ezer évvel későbbi bizánci teológus, Sínai Szent Gergely (megh. 1337 után) is: „Ha jól akarod végezni a csendes imát, arra törekedve, hogy Isten közepében legyél, ne engedj magadhoz semmiféle érzékelhető látványt (ἰδης τις αἰσθητόν), akár értelmet, legyen külső, vagy belső, akár ha Krisztus alakját (εἶδος) is, vagy angyalét, vagy szentét is látnád, vagy fény fantáziája jelenne meg az értelmében, vagy efféle benyomásod keletkezne. Az értelem saját természeténél fogva rendelkezik a fantázia képességével, és könnyen tud alkotni magának alakokat, amelyeket nem értett meg tökéletesen, és ezáltal kárt és ártalmat okoz önmagának.”²²

Láthattuk azonban, hogy nem Evagriosz maga találta ki ezeknek a gondolatoknak a filozófiai háttérét, hanem hogy e kognitív pszichológiai háttér elemei Platónra vezethetőek vissza, melyek a korban általánosan elfogadott elméletnek számítottak.²³ Még ha az „eredeti platóni” gondolatok fenti értelmezését akár vitatnánk is, mint valamiféle anakronisztikus visszavetítést, tekintsük csak a harmadik századból Plótinosz elméletét, aki egyértelműen mutatja be a kor kognitív pszichológiáját az *Enneászok* I, 3-ban: „Ha a lélek azért rossz, mert összekeveredett a testtel, és együtt érez vele és mindenben osztja a test véleményét, [...] akkor úgy lehet jó és éretnyes, hogyha nem osztja a test véleményét, hanem egyedül végzi tevékenységét, ami nem más, mint az értelmi megismerés és a bölcs belátás [...] ha megvonja az együttérzést a testtől [...] ha különválik a testtől [...] továbbá ha az ész és az értelem vezérli [...]. Ha tehát valaki azt mondaná, hogy a lélek ebben az állapotában, amikor az értelmi megismerésben és, miáltal a külső hatásokkal szemben közömbös marad, hasonlónak vált istenhez, aligha tévedne.”²⁴

Ugyanő az *Enneászok* VI, 9-ben: „Tudjuk, hogy minden mást is csak úgy lehet elgondolni, hogy az ember közben nem gondol és nem figyel semmi másra, mert csak így lehet ez valóban az elgondolt dolog, és semmi más. Ugyanígy tudnunk kell azt is, hogy Azt [a transzcendens Egy-et - GGy] nem lehet elgondolni és megismerni addig, amíg a lélek valami másnak a lenyomatát hordozza magában, és ez a lenyomat hat benne [...] a léleknek is meg kell szabadulnia minden formától, hogy akadálytalanul betölthesse és beragyoghassa őt az Első természeté. Ha viszont így van, a léleknek oda

22 Greogorius Sínaita: Quomodo oporteat sedere hesychastam ad orationem nec cito assurgere. *PG* 150, 1340 CD

23 A korabeli filozófia hasonló gondolatairól: S. Rappe: *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge University Press, Cambridge, 2000), és E. K. Emilsson: *Plotinus on Intellect*. Oxford University Press, Oxford, 2007.

24 Plótinosz: *Enn.* I, 2, 3. In Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Ford. Horváth J. és Perczel I. Európa, Budapest, 1986, 9. (kis terminológiai átigazítással, amennyiben „szellem” terminust következetesen átírtam „értelemre”, ugyanis a *nousz* megfelelőjeként ezt kell használni).

kell hagynia mindent, ami külső, teljességgel befelé kell fordulnia, nem szabad odahajolnia semmiféle külső dologhoz.”²⁵

Itt térhetünk vissza a képzelőerő problémájához, vagyis a „belső filmhez”, a képi gondolkodás természetének vizsgálatához. A kép, mint láttuk, az absztrakció, az „elvont” (azaz anyagtalan, a fantáziára nem támaszkodó) gondolkodás szöges ellentéte. A képnek ugyanis fontos különbsége a szóval szemben az (természetesen „szóként” értve az írott szöveget is), hogy megjelenítő ereje révén részletgazdag, azaz sokféle elemre osztható. Ez a részletgazdaság szemben áll a tömörítő szóval és az írással. A kép és a film nyelve részletező, míg az írás összefoglaló. Ezen azt értem, hogy például amikor azt írja az evangélium, hogy „És bement Jézus a Péter házába, és látta, hogy annak napa fekszik és lázas” (Mt 8,14), akkor a „bemenésnek”, ha képként gondoljuk el, a részleteket szükségképpen ábrázolnia kell. A képnek meg kell jelenítenie a házat, annak színét, alakját, helyzetét, az ajtót, annak minden részletével (faajtó? vasajtó? és így tovább), a ház belső elrendezését, mint az anyós betegszobájának helyét, aztán végül az ágy fekvését, ideértve a takaró színét, és így tovább. Egy ilyen belépés mindig konkrét, tehát például adott időben történhet csak: vajon akkor reggel volt, dél, vagy este? A részletek elkerülhetetlen kívánalma volt a problémája, ha szabad erre utalnom, Pasolini híres Máté-evangélium filmjének is. Hogyan nézzen ki egy angyal? Fiús legyen, lányos, vagy egyik sem? Milyen haja, ruhája, arckifejezése legyen? Milyen lábbelije? Vagy jelenjék meg csak deréktól fölfelé? Vagy a hegyi beszéd jeleneténél milyen legyen a hegy? Milyen legyen Jézus arca, alakja, hanghordozása? És így tovább, részlet részlet után.

Időben közelebbi filmes példát hozva: mekkora és milyen alakú legyen Noé bárkája? Emlékeztessen a frigyládára (a LXX szerint mindkettő *kibótosz*, láda – a katakombákban így is ábrázolták!), vagy inkább egy hajóra, vagy egyikre sem? A sort hosszan folytathatnánk, de most figyeljünk csak a lényeges elemre. A lényeges elem az, amit fentebb hangsúlyoztunk, hogy a képek a természetszerűleg az ábrázolt dologhoz tartozó részletek kidolgozását igénylik. Következésképpen ezek a részletek mind-mind egyenként döntést kívánnak. Magyarul a rendező, vagy a fotográfus, vagy a fantáziát (azaz a képzeletet) irányító lelki vezető, de maga a lelki gyakorlatot végző személy is ezen részletek eldöntésével kell foglalkozzék, figyelme ezekre a részletekre fog irányulni. A lélek tehát nem önmagába fog fordulni, még akkor sem, ha önön fantáziájának létrehozása során természetesen a lélekben zajló tevékenységről beszélünk. A lélek ugyan bent tevékeny, de kifelé, a teremtett világra irányul, illetve azt is, amikor saját tevékenységére reflektál – magyarul, hogy helyesen képzele-e el az elképzelandőt –, nem pedig a Teremtőre. A lélek elvész a részletekben, hiába mozgatja a legjámorabb szándék is.

25 Plótinosz: *Enn.* VI, 9, 7. (*Az Egyről...* 340–341., terminológiaiilag egységesítve).

Evagriosz erre utalhatott a fentebb már idézett tanácsában: „A tévelygés forrása az értelem elbizakodottsága, amelynek indíttatására az értelem alakkal és formával próbálja körülírni az istenit.”²⁶ Egy másik megjegyzésével együtt ez már teljes gondolattá áll össze:

„A szerzetes kísértése nem más, mint az elszenvedő lélekrészből felmerülő gondolat, ami elhomályosítja az értelmet.”²⁷

Mivel a fantáziák, a benyomások mindig adott részletekben jelennek meg, ezért mindig lehet még jobban részletezni őket. Magyarul felülírhatóak más, még találóbb, még erőteljesebb és hatásosabb fantáziákkal és képekkel, és ennek elvileg nincs, nem is lehet vége. Ha nem elég a szenvedést elképzelni, még kínzóeszközöket is el lehet képzelni hozzá, egyre vadabb és vadabb képeket, mint például amiket a Mel Gibson *Passiójának* vizuális orgiája vetített a nézők elé. A vizualitás ereje arra fogja kényszeríteni a lelket, hogy képzelőerejére koncentráljon, és a képek megformálására figyeljen az isteni helyett. De Evagriosz fentebbi történetéből azt láttuk, hogy éppen ez a legnagyobb hiba. A figyelmet még a testetlen angyalok jelenései sem köthetnék le.

A latin Nyugat nagy lelki mestere, Loyolai Szent Ignác éppen a fentiekben mond teljesen mást, mint Evagriosz Pontikosz. Szent Ignác a képzelet részletezését tartja szükségesnek. Aprólékosan kell elképzelni a helyet, az időt, a kontemplált téma megjelenésének finom részleteit, amint azt fentebb idéztük. Az általa vázolt három imádkozási mód csak abban különbözik, hogy milyen ütemben, mennyi időt ráfordítva végezzük őket.²⁸ A Miatyánk

26 Evagrius, *De oratione* 116. Ἄρχῃ πλάνης, νοῦ κενοδοξία, ἐξ ἧς κινούμενος ὁ νοῦς, ἐν σχῆματι καὶ μορφαῖς περιγράφειν πειράται τὸ Θεῖον. PG 79: 1193.

27 Evagrius, *Practicus* 74. Πειρασμός ἐστι μοναχοῦ λογισμός δια τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἀναβάσκεισ κοτιζωντὸν νοῦν. ed. A. Guillaumont and C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, vol. 2. (Paris: Cerf, 1971) Sources chrétiennes 171.

28 Az imádság három formája: *Primus* orandi modus, deducendus est ex mandatis, ex peccatis septem mortalibus, ex tribus animae potentiis, et ex quinque sensibus consideratis; unde non tam habet orationis formam, quam Exercitii cuiusdam spiritualis, per quod et anima iuvantur, et oratio deo redditur acceptior. Pius itaque quam hoc orem modo, iuxta illud, quod tertiae additioni aequipollet, sedebo vel deambulabo paulisper (prout ad animae quietem facere videro) pensitans apud me, quo mihi accedendum sit, et quid faciendum. Hoc idem additionis genus ad omnem orandi modum praemitti debet. *Oratio preparatoria*, gratiae contineat postulationem, ut mihi detur agnoscere quicquid deliquero adversus decalogi precepta, meque in posterum emendar, intellectis illis exactius, et (ut par est) ad Dei gloriam et salutem meam solito cautius observatis. Primo ergo, mandatum quodlibet ordine discutam, attendens, quo pacto servaverim illud, aut violaverim, deque succurrentibus in memoria delictis, veniam precabor, recitando semel Pater noster. Porro in excutiendis singulis praeceptis, satis fuerit insumi spatium temporis, quo ter posset oratio Diminica percurrí. Notandum tamen, quod circa praeceptum cuius preavaricatio rarior nobis accideret, minus immorandum esset, at eo amplius quo lapsus fuerit ex assuetudine frequentior, idque similiter circa mortalia peccata sit prastandum. Completo de preceptis singulis discursu, post mei accusationem, et gratiae implorationem, ut ea vigilantius deinceps custodiam,

elimádkozását gyorsan, lassan, szavanként, vagy még lassabban végezzük el, és a három fokozat között az elgondolások mélysége tesz különbséget. Ezért válhat a mentális ima szent Ignácnál az értelem egyre rövidülő, egy jobban koncentráció fohásza helyett egyszerűen csendes magánimává.

A nélkül, hogy igazságot kívánnánk tenni, annyit ezek alapján mondhatunk, hogy az az állítás, hogy Evagrioszi és a szentignáci spirituális ugyanarról szólna, illetve azt állítani, hogy Szent Ignác *Lelekigyakorlatai* teljesen hagyományosak volnának, és csak „szisztematizálják” a keresztény aszketikus tradíciót, meglehetősen problematikus.²⁹

A most vázolt különbségekről kevesen beszélnek. Ritka kivétel Thomas Merton, aki egy alkalommal a zen budhista szerzetesek közismerten rejtélyes mondásait és rejtvényeit hasonlította a sivatagi atyák mondásaihoz, és közös jellemzőjüknek azt tekintette, hogy „ez Evagriosz Pontikosz nyelve, mélyen intellektuális nyelve, amely közelebb hozza őt a zenhez, mint az affektív imádság teoretikusaihoz.”³⁰ Merton jól látja, hogy az „intellektuális nyelv” és az „affektív imádság” két nagyon is eltérő paradigma. Nem jár a mélyére annak, hogy ez miképp lehetséges, a két hagyomány különbsége hogyan alakult ki történetileg, de a kettőt világosan meg tudja különböztetni egymástól.

Mertonnal összehangzóan, de talán még erőteljesebben fogalmazott a jezsuita Hans Urs von Balthasar, aki ugyanebben a vonatkoztatási rendszerben úgy fogalmazott, hogy szerinte Evagriosz közelebb áll a buddhizmushoz, mint a kereszténységhez.³¹ A megfogalmazás kemény ítélet, de mélyebb indoklását itt is hiába keresnénk. Láttuk viszont, hogy a párhuzam teljesen alaptalan: míg a buddhizmus a személytelen megvilágosodást keresi, lényegében a semmi mélységeit kutatja, addig Evagriosz szerzetesi teológiája (illetve annak hosszú hagyománya) a kereszténység személyes

colloquium dirigam ad Deum, iuxta rei occasionem. Secundo, similem orationis modum prosequemur circa mortalia peccata, [...] *Secundus orationis modus* ex vocum orationis singularum perpensa significatione. [...] precatorem Dominicam a principio recitemus, et in prima voce, que est, Pater, meditationis figuram pedem, quamdiu circa eam variae nominis significationes, similitudines, spirituales gustus, et alie commotiones devotee incident, [...] et ita deinceps per singula. [...] Regula 1a. [...] in tali ruminacione horae spatium insumamus. *Tertius orationis modus* per quamdam vocum et temporum commensurationem [...] inter singulas respirandi vices, singula Dominice, alteriusve orationis verba transmittamus, expensa interim, vel significatione prolatae vocis, vel persone, ad quam oratio spectat, dignitate, vel mea ipsius vilitate, vel utriusque postremo differentia. Eodem modo procedendum modo in verbis reliquis. (Kiemelés – GGy.) *The spiritual exercises of Saint Ignatius of Loyola. Study edition. The spanish autograph and the Latin vulgate with translations in English.* Ed. E. Jensen SJ, 90–92., nr. 238–252. http://ignatiusguelph.ca/docs/The_Spiritual_Exercises_Eric_Jensen,_SJ.pdf (letöltve 2016. január 4.).

29 J. Brodrick: *The origin of the Jesuits*. London, 1943.

30 Th. Merton: *Zen and the birds of appetite*. New York, 1968, 131. (lásd még 99–100.).

31 H. U. v. Balthasar: *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*. *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 14 (1939), 31–47.

istenfogalmának előfeltételezésén, még pontosabban Krisztus követésének teológiáján alapul.

Balthasar és Merton tehát bár a különbséget helyesen állapítják meg az ignáci alapokon álló modern, és az antik alapokon álló evagrioszi spiritualitás között, de a korai keresztény aszketikus teológiának a buddhizmus-hoz való hasonlításában nem érthetnek velük egyet.³² Evagriosznak ugyanis nem az a célja, hogy meditatív technikája segítségével kilépjen a szenvedés körforgásából, hanem az, hogy az emberi természetet Krisztus követése révén az istenihez közelítse. A buddhizmus nem tud a Megtestesülésről (ez nem is játszhatna szerepet a buddhista gondolkodásmódban), Evagriosz számára azonban az egész szerzetesi lét a legitimitációját az Oszövetséget beteljesítő Krisztustól nyeri. A szerzetes az ő isteni parancsait, illetve példáját értelmezve alakítja ki életformáját, aminek a lényege az, hogy a megtestesült Krisztusban az emberi és az isteni természet egysége lehetőséget ad arra, hogy a csak értelemmel felfogható világba befogadást nyerhessen az ember.

Történetileg pedig nem lehet az evagrioszi hagyományt csak az alapító személyes gondolatának tartani. Egyes aspektusai, habár az első és a második órigenista vitában is elítéltettek, valójában azonban tovább éltek a részben Szent Neilosz neve alatt hagyományozódó szerzetesi traktátusok közvetítésével (pont ilyen az imádságról szóló műve is). Mint láttuk, Létrasz szent János, vagy Photikéi Szent Diadokhosz, Sínai Szent Gergely, és még annyi más jelentős teológus sok tekintetben folytatta Evagriosz hagyományát (voltak eltérések, de ezek a mi szemünkkel inkább nagyon kifinomult hangsúlybeli eltérések), amit az újkorban nem utolsó sorban a *Filokália* népszerűsített, amit a két görög *kollyivadesz* szerzetes,³³ Athoszi Szent Nikodémus és Korinthoszi Szent Makáriosz állított össze, és amit aztán a szláv világban Paiszij Velicskovszkij 1793-ban megjelent fordítása tett spirituális alapművé.

Ami most számunkra igazán érdekes, az az eltérő nyugati hatástörténet. Evagrioszt a Nyugat egyrészt fordításokból ismerte. Lambert cenzusa szerint 3 latin fordítás 26 kéziratban maradt fenn (melyből 24 a 7–12 századból származik, 2 a 15. századból).³⁴ Nem ez volt azonban Evagriosz hatásának fő iránya, mert hatása főleg latin tanítványa, Johannes Cassianus révén (c. 360–c. 435) valósult meg, aki a Nyugat elvárásainak megfelelően kissé átdolgozta Evagriosz teológiáját. Ezt hívja az irodalom Evagriosz

32 T. Colliander: *Way of the ascetics*. Crestwood, NY, 1985. 58.: „Prayer and watchfulness are one and the same.”

33 A 19. századi görög szerzetesi mozgalomról: http://orthodoxwiki.org/Kollyvades_Movement (letöltés 2015. május 29.).

34 B. Lambert: *Sententiae ad coenobitas translatae a S. Hieronymo (recte Rufino)*. Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta, Steenbrugge, 1970, 455–457.

krisztológiai átdolgozásának.³⁵ A spirituális kézikönyvé között a 8. században egy Ligugé-i szerzetes számos szöveget illeszt be a *Liber scintillarum* című népszerűvé vált művébe, és majd a 12. század névtelen ciszterci szerzetese hasonlóképp jár el.

Jelen lehetne tehát Evagriosz a Nyugaton is, azonban a 13., de különösen a 14. századra a latin teológiában kihal az *értelem*, a *nousz* kognitív pszichológiája, elsősorban azért, mert – amint erre egy tanulmányomban próbáltam rámutatni – erősen érvényesülni kezdett a latin teológia két rejtett eleme, a burkolt monarchianizmus és egy sajátos diofizitizmus (azaz az isteni és az emberi természet egyszeri és megismételhetetlen *egységének* sokkal kevésbé erőteljes hangsúlyozása), ami határozottan erősebb transzcendencia-teológiát eredményezett.³⁶ Ez az „erős transzcendencia” a Teremtő és a teremtett világ abszolút különbségét elsődlegesnek, és mintegy véglegesnek tekinti. A két világ teljesen elválik egymástól, éppen úgy, ahogy a Krisztusban az isteni és az emberi természet. Átjárás nem lehetséges, illetve egyedül a Megtestesülés lépi ezt át, habár a két természet egységének nyugati értelmezése nem engedi meg azt a közelséget, amit Athanasziosz híres formulája mond ki: „Az isten emberré lett, hogy az ember megistenülhessen.”

A boldogító istenlátásról szóló avignoni vita a 14. század elején jól mutatta, hogy a Nyugat számára az istenlátás csakis és kizárólag az üdvözültek számára érhető el, rögtön a léleknek a testtől való elválása, azaz a halál, illetve az utolsó ítélet után, és a lélek, az anyagtalan lélek számára. Azaz evilág és az értelemmel felfogható anyagin túli világ között gyakorlatilag csak a testetlen lélek számára van átjárás, ami csakis a test és a nem-anyagi lélek szétválása után lehetséges.

Magyarul a legnagyobb szentek és szerzetesek sem láthatnak, vagy ízelhetnek meg valamit a végső boldogságból az üdvözülésük előtt. Az evilágban megjelenő kegyelem mindig teremtett kegyelem marad a földi világ zarándoka számára. Az istenivel való egyesülés, a *henósziszsz*, vagy másképp fogalmazva a megistenülés, az „Istenhez való hasonulás”,³⁷ a *theósziszsz* csak a végső időkben lesz majd lehetséges. A teremtett és a teremtetlen világ között nincs kapcsolódási lehetőség. Az Ige egyszeri megtestesülése olyan tökéletesen egyedi kivételnek számít, hogy az semmiféle új lehetőséget nem nyit meg az ember számára.³⁸

35 V. Codina SJ: *El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano*. Roma, 1966; A. Guillaumont: *Les „Kephalaia gnostica” d’Évagre le Pontique*. Paris, 1962, 334.

36 Geréby Gy.: Hidden Themes in Fourteenth-Century Byzantine and Latin Theological Debates. Monarchianism and Crypto-Dyophysitism, In M. Hinterberger – Ch. Schaeble (szerk.): *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204–1500*. Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2011, 183–211.

37 Ps-Dionüsziosz: EH 66, 13. Ed. G. Heil – A.M. Ritter. *Corpus Dionysiacum I*. De Gruyter, Berlin, 1991. Patristische Texte und Studien 36.

38 Ebben mond mást a bizánci teológia, ahol a Megtestesülés ontológiai értelemben is új lehetőséget nyit az ember számára. Ezt fejezi ki a *megistenülés* (Θεώσις) teológiája.

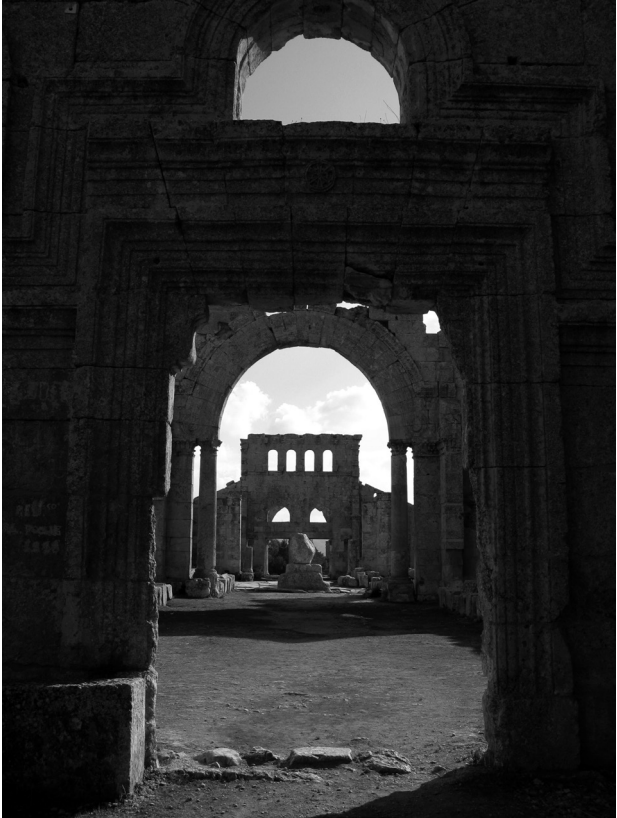
Ez a háttér magyarázhatja, hogy a Nyugaton az értelem, a *nousz* (az *intellectus*) patrisztikus fogalma jószerével eltűnik a 12. század után.³⁹ Eltűnik, mert felesleges, mert nincs és nem is lehet meg korábbi feladata. A terminus ugyan megmarad sok helyütt, de jelentése átalakul, egyfajta tudati belátássá, felismeréssé válik. Eredeti feladata, az istenihez történő evilági felemelkedés (amelynek lehetőségét a Megtestesülés nyitja meg) előtt zárva a kapu. Ha pedig nincs lehetősége az értelemnek, hogy mintegy átérjen, vagy felérjen az istenihez, akkor az értelmi misztika szerepét az affektív misztika, az érzelmek helyes használatának gyakorlata váltja fel. E változás történetének leírására itt nincsen mód. Csak jelzésszerűen utalnék arra, hogy első nyomai Rievoux-i Aelrednél bukkannak fel a 12. században, majd a karthauzi Ludolphus de Saxonia, a 14. század végén így fogalmaz a *Meditationes de vita Christi* bevezetőjében: „ha le akarod aratni a meditáció gyümölcseit, akkor *el kell képzelned* a Megváltó szavait és tetteit, olyan részletesen, hogy azt higgyed, valóságosan is ott áll előtted.” Előtte Hugo da Balma, a sokáig Bonaventura művének tartott *De triplici vita* szerzője fogalmazott meg hasonló tanácsokat.⁴⁰ Szent Ignác ennek a kései nyugati fejlődésnek lesz követője, illetve radikális továbbgondolója.

A fentiekben a mentális imádság két markánsan eltérő felfogásának különbségeire próbáltam rámutatni. (Természetesen vannak még más iskolák is, mint ahogy itt és most nem tudtam beszélni az értelem és a szív kapcsolatáról sem.) A különbségük gyökere a lélek funkcióinak eltérő felfogásából, és a transzcendens isteni világhoz való eltérő teológiai felfogásból fakad. Amíg Evagrioszt, illetve a sokkal későbbi Sínai Szent Gergelyt egy olyan lélekfelfogás jellemzi, amely elkülönít egy speciális képességet, az értelmet, amely megfelelően művelve képesíti az embert az érzékfeletti dolgok megragadására, addig ez a képesség a Loyolai szent Ignác által kidolgozott lelkigyakorlatok lélekfelfogásában nem található meg. Evagriosz számára a Megtestesülés célja az ember előtt lehetővé tenni az istenihez való visszatérést, akár még evilágon, míg a nyugati középkor számára a Megtestesülés egy egyetlen esemény, ami csak az evilágból való kilépés utánra ígér üdvösséget.

A két nagy lelkiségi hagyomány, a bennük kifejeződő két teológiai személet között nem tisztem igazságot tenni. Feladatomban azt tekintetem, hogy rámutassak arra a kognitív pszichológiai és teológiai háttérre, ami a két iskola alapvetően eltérő felfogását magyarázhatja.

39 Lásd Ivánka Endre: A trichotomikus anthropológia a középkori és az ókori filozófiában. In uő: *Heidegger filozófiája és az ókori metafizika. Összegyűjtött tanulmányok.* Szerk. Bodor Mária Anna. Paidion, Budapest, 2004, 283–292.

40 Az intellektus fogalmának középkori megváltozásával, illetve az intellektuális misztika átalakulásával affektív misztikává sokat foglalkozott Ivánka Endre, például: Hugo da Balma. In uő: *Heidegger filozófiája* 247–265.



Egy lelki kalandor: A Zarándok

NACSINÁK Gergely András

A *Zarándok elbeszélései* című könyv alighanem a legnépszerűbb valamennyi írásmű között, ami a Jézus-imával kapcsolatban valaha is született. Magyar nyelven is több kiadást megélt, de széles ismertségét mi sem mutatja jobban, mint hogy az amerikai író, a *Zabbegyezőt* is jegyző J. D. Salinger a *Franny és Zooey*ban több oldalt szentel neki, melyeken a főhősnő lelkesen áradozik róla egy békacomb-vacsora elfogyasztása közben.¹

A mű nem kevésbé volt népszerű megjelenésének idején Oroszországban sem: az érdeklődésről, amely övezte, tanúskodnak az olyan lelki atyák levelei és kommentárai, mint Remete Szent Feofán (1816–1894), de tudjuk, hogy Tolsztoj is birtokolt egy példányt, és több mint valószínű, hogy Dosztojevszkij is ismerte.²

Mondhatjuk, hogy a nyugati olvasóközönség felé ez a mű jelentette az ablakot, amelyen át először bepillantást nyerhetett a Jézus-ima és a szüntelen imádság keleti gyakorlatába. A téma a patrisztikával, bizantinológiával vagy szerzetességtörténettel foglalkozó kutatók előtt persze nem volt ismeretlen, de ez a „spirituális pikareszk” a maga egyedülálló stílusával, a forradalom előtti Oroszország freskószerű háttere előtt játszódó fordulatos eseményeivel sokkal átélhetőbbé tette a Jézus-ima szellemiségét, mint azok a száraz és technikai jellegű leírások, amelyek a korábbi aszkéták traktátusait vagy a róluk írt elemzéseket jellemzik. Lapjain a nyugati olvasók ámuló szemei előtt feltárult az elveszett cári Oroszország végtelen horizontja, amelyen időről-időre istenkereső koldusok, vándoraszketák, igazságkeresők tűntek fel, a kor jellegzetes alakjaival egyetemben: a részeges katonatiszttel, a szakadárhoz kényszerített hajadonnal, a csontok hamujával gyógyító vajákossal és társaikkal. Európai szemmel a zarándok alakja egyfajta „nemes vadember” képét ölthette, aki kapcával, tarisznyával és egy imafüzérrel rója a sztyeppét, olyan misztikus tapasztalat birtokában, amelyről a híradás friss levegőként hatott a századeleji, kissé avított és porosnak ható nyugati keresztény lelkeség számára. A titkokkal teli légkört csak fokozta, hogy a névtelen mű szerzőjével kapcsolatban legfeljebb találgatásokba lehetett bocsátkozni: sokáig egy híres optyinai sztarec, Szent

1 Én a *Zarándok...* 1994-es magyar kiadását használtam, és az alábbiakban erre hivatkozom: *A zarándok elbeszélései*. Ford. Korzenszky Richárd OSB. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1994.

2 Havasi Ágnes: *Dosztojevszkij szentjei*. PRTA–L’Harmattan, Budapest, 2008, 92. skk.

Amvroszij alakját sejtették a zarándoké mögött, és csak az újabb kutatás derített fényt az író – pontosabban: írók – kilétére.³

Mert az mindjárt látszik, hogy a könyv első négy elbeszélése teljesen más tollhoz kapcsolható, mint az utána következők. Az előbbieket stílusa egyszerű, csaknem eszköztelen; a másodikban az egyszerűség keresetté válik, az ájtatosság ájtatoskodássá, a tanítás didaktikussá, mely sokszor nem haladja meg a kegyes broszúrák színvonalát. (Ilyen „füzetecskéből” egyébiránt idéznek is a könyvben.) Az egész második rész olyan benyomást kelt, mintha az elsőben foglaltakat igyekeznék valahogy „aládúcolni”, megmagyarázni, közérthető teológiai és néminemű egyházas háttérrel adni neki.

Merthogy az első részben az egyházi jelleg meglehetősen rapszodikusán van jelen: feltűnik egy-egy templom vagy monostor sziluettje, de inkább csak a háttérben, mintegy az egyéni buzgóság kifejezésére. A kortárs orosz olvasóközönségnek nyilván elég volt jelzésszerűen utalni ezekre, hiszen az ortodoxia mindennapi gyakorlatához tartoznak, és oly maguktól értetődőek, hogy nem is kellett rájuk sok szót vesztegetni. Ezt igyekszik pótolni erőnek-erejével az elbeszélések második etapja, csak hogy olyan szájbarágósan teszi, ami az első rész spontaneitásától teljesen idegen.

Ennek megfelelően az újabb kutatás két szerzőt azonosított nagy biztonsággal a *Zarándok* mögött: az egyik Mihail Kozlov archimandrita (1826–1884), egy megtért óhitű szerzetes, a másik pedig Arszenyij Trojepolszkij (1804–1870), akik, úgy tűnik, maguk is töltöttek némi időt Szibéria útjain efféle sajátos „zarándoklaton”.⁴ A „zarándok” ez esetben ugyanis nem a klasszikus értelemben vett „vallásos utazó”, aki azon igyekszik, hogy lerója tiszteletét valamely szent helyen, hanem meghatározott cél nélkül vándorló vagabund, akinél a folytonos úton levés és nincstelenség csak mintegy visszfénye, külső vetülete a belső utazásnak: ama szent hely ugyanis, amelyet keres, benne magában van, és semmilyen ösvény nem vezet hozzá.

Ezzel pedig el is érkeztünk az *Elbeszélések* voltaképpeni főszereplőjéhez, aki nem a mi olvasni tudó muzsikunk, aki kalandjairól beszámol – mint azt első pillantásra hinni lehetne –, hanem az őt vezérlő Jézus-ima: a szüntelen

3 Lásd Aleksei Pentkovsky bevezetőjét: *The Pilgrim's Tale*. Paulist Press, 1999.

4 A mű először Áthosz-hegyen bukkan fel kéziratban, valamikor a 19. század második felében. Annyi bizonyos, hogy 1856-nál nem lehet régebbi, mert a Krími Háborúról (1853–1856) említés történik benne. A mű első angol fordítója viszont megjegyzi, hogy szemlátomást az 1861-es nagy földreform előtti Oroszország viszonyai köszönnek benne vissza, így a kézirat keletkezése valamikor a két dátum közé tehető. Pentkovsky szerint (lásd fentebb) a mű nem lehet régebbi 1859-nél, mivel a legrégebbi redakció az optynai remeteségből ehhez az évszámhoz köthető. Egy másik redakcióra bukkant az Áthosra látogató Paiszj igumen (+1883) a kazanyi Szent Mihály Arkangyal-monostor előljárója, ennek másolatát vitte magával Oroszországba, ahol kéziratban terjedt, míg 1881-ben – néhol változtatásokat eszközölve a kéziratban – ki nem nyomtatják Kazanyban *A zarándok őszinte elbeszélése lelki atyjának* címen, majd rá három évre, még inkább átszerkesztett változatban a mai címével. Angolul először Reginald M. French fordításában lát napvilágot, 1931-ben (*The Way of the Pilgrim*. Harper&Row, London). A szerzőségről a régebbi teóriákat lásd S. Bolshakoff: *Russian Mystics. Cistercian Studies* 26 (1977), 235. skk.

imádság módszere, amelyet kívül és belül egyaránt mohón keres. A szüntelen imádság gyakorlata azonban – ha számításba vesszük annak megannyi megjelenési formáját a legelső, korai röp- vagy nyíl-imáktól a hészükhaszta-imamódig – itt egy meglehetősen sajátos formájában áll előttünk.

A zarándok egy templomi istentiszteleten hallott apostoli felszólítás nyomán indul útnak, hogy igyekezzék szó szerint megvalósítani azt – kicsit úgy, mint annak idején Remete Szent Antal, aki ugyancsak egy templomban hallott ige hatására adta el mindenét és vonult ki a pusztába. Pál apostol parancsának megvalósítása – „Szüntelenül imádkozzatok!” (1Tessz 5,17) – eleinte lehetetlennek tűnik fel számára, aztán egy *sztareccel* – azaz lelki dolgokban jártas szerzetessel – találkozik, aki megtanítja őt a Jézus-ima végzésére. Mármost milyen fényben tűnik itt fel a Jézus-ima, milyen jellemzői vannak a zarándok szerint? „Titkos, szent tudás” szükséges hozzá – olvassuk egy helyen –, és lényege „Jézus Krisztus isteni nevének szakadatlan, szüntelen segítségül hívása ajkunkkal, lelkünkkel, szívünkkel, miközben elképzeljük, hogy Ő mindig jelen van s kérjük, hogy irgalmazzon nekünk, minden tettünk közben, mindenütt, mindenkor, még ha alszunk is” (15). „Van az emberben egy titkos imádság, amelyet nem is sejt, tudattalanul végzi azt a lélek, s mindenkit arra indít, hogy imádkozzék úgy, ahogy éppen képes rá” (84). Egy nagyon érdekes szakasz elmondja, hogy az imádság színvonala, mélysége nem az emberen múlik, amiben mi erőfeszítést tehetünk, az pusztán a mennyiség: ennek szellemében a lelki atya először naponta három-, majd hat-, végül pedig tizenkétezer ima elmondására biztatja a zarándokot, aki hűségesen követi is az útmutatást. Különbféle hatásokat tapasztal magán: az eleinte elkerülhetetlenül rátörő unalmat öröm váltja fel, az emberek társaságát a magány kedvelése, végül pedig fájdalom és égető érzés jelentkezik a végtagokban, amely azonban nem kellemetlen. Az ima mondása lassan automatikussá lesz, és amikor ily módon „működésbe lép”, a sztarec azzal bocsátja útjára tanítványát, hogy most már ismétélheti az imát, ahányszor csak akarja, lehetőleg az ébrenlét teljes ideje alatt. Útravalóul adja mellé a *Filokáliát*, amely innentől mintegy helyettesíti is őt az útmutatói szerepben. (No azért nem egészen: a sztarec alakja időről-időre felbukkan majd a zarándok álmaiban, hogy tanáccsal szolgáljon neki – de nem egyszer azt is a *Filokálián* keresztül.) Innentől a *Filokália* is afféle főszereplővé lép elő: állandó hivatkozási alapul szolgál, a legdrágább földi kincs, ellopják, újra megkerül – mintha mutatná, hogy ez már csakugyan az újkor: nem egy lelki atya, hanem egy *könyv* lesz a legfőbb autoritás, a megbízható lelki vezető. Mint ahogy a szövegben szépen megfogalmazzák: „A Szentírás [...] ragyogó nap, a *Filokália* pedig a szükséges üveg, amely lehetővé teszi, hogy megközelíthessük ezt a fényt” (16). A zarándok feladata ettől fogva, hogy mintegy „elmélyítse” magában a Jézus-imát, az ajkak és a gondolatok szintjénél mélyebbre, a szívbe plántálva el azt. Először azzal próbálkozik, hogy az ima szavait a szívdobbanásokhoz kösse, majd az ima szövegének két részre bontásával a be- és kilégzéshez igyekszik igazítani az imádság mondását. Nem kell sokat tűnődnünk, a *Filokáliában* foglalt szerzők közül vajon kiknek a tanításán alapulhat ez a megközelítés, mert egy látomásban a sztarec előzékenyen fel is sorolja, mely fejezeteket kell

mindenekelőtt tanulmányozni a szüntelen ima elsajátításához, és milyen sorrendben: a lista Remete Nikifórosz, (Pseudo-) Új Teológus Szent Simeon, Sínai Szent Gergely és a Xanthopuloszok nevét tartalmazza. Ha jobban megnézzük, ezek azok a szerzők, akiknél hangsúlyosan jelen van az, amit az ima „pszichofizikai módszerének” szokás hívni, s amely a leginkább ellentmondásos színben tűnik fel a Jézus-ima egész története során. Náluk jelenik meg például a légzéstechnika, az imádságot kísérő fizikai jelenségek (pl. forróság, fénytapszalatok) elemzése, a szív helyének vizualizációja, és a sajátos, „kuporgó” imádságos póz leírása, míg más szerzők és lelki atyák nyomatékosan óva intenek minden látomásos tapasztalattól, testi érzettől, minthogy ezek csak elterelik a figyelmet a lényegről. A szavakon túl lévő belső ima, mondják, a „tisztá ima” képek és benyomások nélkül való, és a tiszta éberség állapotában őrködő megvilágosult értelem sajátja, amely Isten állandó jelenlétének emlékezetében él. Pontosan ez az, amiért a kor egyik elismert lelki tanítója, Remete Szent Feofán nyílt kritikával illette a szöveget, és olvasóit arra buzdította, hogy óvatosan kezeljék azt, minekutána – amint azt Lev Gillet atya is megjegyzi a Jézus-imáról szóló könyvében – „nem mindenütt készült ugyanabból a tisztaságú aranyból”.⁵ A *Zarándok* töretlen népszerűségét látva Remete Feofán összeállította egy olyan kiadását is, amelyből kiszerezett egyes részeket, a könyvet pedig általában is igyekezett egyházasabbra hangolni. Általános megfigyelés, hogy a mű szűkre szabott időhatáraival azt a hamis képzetet kelti olvasójában, miszerint a szüntelen imádság mindössze néhány hét alatt elérhető, holott, mint egy másik ismert lelki atya, Ignatij Briancsanyinov megjegyzi, „nagyon keveseknek adatik meg hamar az értelem és a szív egysége az ima gyakorlásának megkezdése után. Általában éveknek kell eltelnie, mielőtt ez bekövetkeznék.”⁶ Igaz, ami igaz: a *Filokáliáról* valóban azt olvassuk benne, hogy az ott leírt útmutatásokat követve „fáradtság nélkül” lehet elérni a szív imáját, és ha összeadjuk a precízen jelzett idő-intervallumokat, úgy nem egészen egy hónapot kapunk, amelynek leforgása alatt zarándokunk elérte legalábbis az elmében magától működő, vagy ahogy ő mondja: „öntevékeny belső” imádságot. Salinger főhősnője éleselméjűen meg is jegyzi, hogy itt „a mennyiség csap át minőségbe”, amikor is „az imádság már magától hat”.

A nyugati olvasók számára az egzotikus szcena és a jól megírt elbeszélés mellett alighanem épp ez a „függetlenség” teszi könnyen befogadhatóvá a könyvet. Ahogy Franny fogalmaz: „De az egész dologban az a legcsodálatosabb, hogy amikor az ember elkezd, az se baj, ha még nem hisz az egészben. Ha eleinte rettenetes zavarban van is, az sem változtat a dolgon. Szóval nem sért vele senkit és semmit. Más szóval, senki se kéri, hogy bármiben is higgyél, amikor elkezded. [...] Azt mondja a sztarec, hogy az Isten bármelyik nevének, de tényleg, akármelyiknek, megvan a maga saját különös ereje, és magától hat, mihelyt az ember elkezdí ezt a dolgot.”⁷ Ez a téve-

5 L. Gillet: *The Jesus Prayer*. Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1987, 82.

6 Lásd Kallistos Ware előszavát: I. Brianchaninov: *On the Prayer of Jesus*. Shambala Publications, Boulder, 2006, xxx.

7 Elbert János fordítása.

dés, mint már szó esett róla, annak köszönhető, hogy a „mindennapi” ortodoxia, az a dogmatikai és egyháztörténeti alapvetés, amelyen a Jézus-ima egész hagyománya nyugszik, csak mintegy jelzésszerűen szerepel a műben, és aki nem tudja, mit keressen, esetleg észre sem veszi, vagy elhanyagolhatónak tekinti. Könnyedén átsiklik a zarándok biográfiája fölött, mint amely csupán egy érdekes sors-történet a számos, könyvben található plasztikus arcél közül, holott épp abban érhető tetten az alap, amelynek köszönhetően az ismeretlen vándor számára fölépülhetett a Jézus-ima gyakorlata. A nincstelenség, a nyomorék-mivoltából fakadó, éveken át gyakorolt alázat, böjt és virrasztás pedig valamennyi misztikus traktátus szerint a belső fölemelkedés elengedhetetlen előfeltételét jelenti. Ezek nélkül az ember csupán illúzióinak rabja lehet, mert az élet minden percében uralkodó egoizmus nem került visszaszorításra. Akik útmutatónak, praktikus lelkiségi manuálénak tekintik a *Zarándok elbeszéléseit*, hajlamosak megfeledkezni arról, hogy az egy hosszú, sokféle ágazó hagyomány egyetlen kristályosodási pontját jeleníti meg, amely egy adott korra és miliőre volt jellemző, és semmiképp sem tekinthető általánosan elfogadottnak. Egy másik hészükhaszta kézirat, mely gyakorlatilag a Zarándokkal egy időben született és szintén az Áthosz-hegyen – noha görög nyelvű, és a legkevésbé sem elbeszélő hangnemű –, jól mutatja, milyen különbségek lehetnek ugyanazon tradíción belül.⁸ Itt is egy látomásban tárul fel a szerző – egy szintén névtelenségben maradó hészükhaszta – előtt, mely oldalakat kell olvasni a *Filokáliából*, de további konkrétumokat nem tudunk meg, hiszen az kinek-kinek saját mértékére van szabva; továbbá ebben az iratban fokozott hangsúlyt kap az egyházi és szerzetesi közeg, amelyben az ima pszichoszomatikus módszerének gyakorlása elképzelhető. Kétséges, hogy egy mély önmegtágadásban, biztos egyházi háttérrel és kimondottan monasztikus közegben kimunkált lelkigyakorlat, amelyet szigorúan egy lelki vezető közelében és annak szigorú felügyelete mellett lehet csak művelni, vajon pozitív eredményekhez vezethet-e magányosan, mindettől függetlenül is. Az ima napi sok ezer recitálása is azért hozhatott eredményt, mert az mind a sztarcé iránti engedelmisség jegyében hangzott el: a keleti keresztény aszketikus művek ismerői jól tudják, milyen hajmeresztőnek ható és egyénre szabott feladatokkal szoktatják rá az idős atyák a fiatalabbakat az alázat gyakorlására.

A zarándok egy helyütt Thesszaloniki Szent Gergelyt idézi: „Nem csak az illik, hogy az Isten parancsa szerint Jézus Krisztus nevében imádkozunk, hanem kötelességünk az is, hogy másokat kioktassunk és megtanítsunk rá mindenkit, szerzeteseket, világiakat, bölcseket, egyszerűeket, férfiakat, nőket, asszonyokat és gyermekeiket, s hogy mindenkiben felszítsuk a buzgóságot a szüntelen imádság után” (67). Ha a *Zarándok* célja ez volt, célkitűzését remekül teljesítette. A könyvet olvasva úgy tetszik, igaza lehet Dosztojevszkijnek, aki a Puskin emlékére írt beszédében megjegyezte: „Az orosz vándoroknak az egész világ boldogságára van szükségük, hogy megnyugodjanak – olcsóbban nem adják.”⁹

8 Erről lásd Nacsinák Gergely András: *A Könyv és a sivatag*. Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2013, 137–164.

9 Grigássy Éva fordítása



„Lélekben és igazságban” Az Újszövetség az imádságról, annak feltételeiről, akadályairól

IMRÉNYI TÍBOR

Miért imádkozunk?

Az első és legfontosabb kérdés:
Miért imádkozunk?

A Teremtés Könyvében ezt olvassuk:

„*Azt mondta Isten: „Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra...”*
(Ter 1,26)

„*Azt parancsolta az Úr Isten az embernek: »A kert minden fájáról ebetsz, de a jó és gonosz tudásának fájáról ne egyél, mert azon a napon, amelyen eszel róla, meg kell halnod!»* (Ter 2,15-17)

Az Úr tehát közvetlenül beszél az emberrel. Az ember még a bűnbeesés után is, amikor Teremtője kérdőre vonja, közvetlenül szól hozzá, megpróbálja mentegezni magát:

„*Az ember azt felelte: »Az asszony, akit mellém adtál, ő adott nekem a fáról, és ettem.« Az Úr Isten ekkor megkérdezte az asszonyt: »Miért tetted ezt?« Ő így felelt: »A kígyó rászédett és ettem.«”* (Ter 3,12-13)

Ám az ember nemcsak közvetlenül szólhatott Istenhez, szemlélhette is. Palamasz Szent Gergely mondja egyik homíliájában:

„*Volt, amikor Isten mind az ember, mind a jó angyalok számára lehetővé tette, hogy szemléljék, az utánzás végett. Ámde mivel e szemlélés magasságából mi egykor alázuhantunk, és megfosztottuk magunkat tőle, túlradó emberszeretében a magasságos Isten jön le hozzánk — anélkül, hogy Istenségét elhagyná —, és velünk együtt élve az élethez való visszatérés és felemelkedés útjaként jelenik meg előttünk.*”¹

Az ima a legdrágább, a legnélkülözhetetlenebb eszköz tehát az ember számára, hogy újra közösségben legyen Teremtőjével. Beszélhessen hozzá, szemlélhesse őt. Ezért, amikor imádkozunk, ne feledkezzünk meg arról,

1 A Migne- féle PG 151. kötetében: Homília XVI. 195-196C. Vö. Archimandrite Zacharias: *The enlargement of the heart. Prayer, the way of creation.* Mount Thabor Publishing, 2006, p. 114-115.

hogy ezt milyen céllal tesszük: ahogy szent atyáink mondják, azért, hogy Istent megismerjük, „meglássuk”.

Egybegyűjtöttem egy pár fontos részt az újszövetségi Szentírásból, amelyek az imáról szólnak. Természetesen egy rövid írás keretében nehéz lenne mindent elmondani, ezért ami itt most az olvasó elé kerül óhatatlanul töredékes, mindössze bevezetőnek, gondolatébresztőnek szánom.

Egyéni és közösségi ima

A Megváltó gyakran félrevonult, és csendben, magányban, imádságos közösségben volt mennyei Atyával. Erről tanúskodik az első kenyérszaporításról szóló történet:

„Mintán elbocsátotta a sokaságot, felment a hegyre magányosan imádkozni. Amikor beesteledett, egyedül volt ott.” (Mt 14,23)

Krisztus követőjének legfontosabb erőforrása, lelki tápláléka, hogy naponta keresse Istent. Ámde hol és hogyan keresse? Az Úr ezt parancsolja:

„Te, amikor imádkozol, menj be a belső szobádba, zárd be az ajtód, és így imádkozz Atyáddhoz, aki a rejtekben van; akkor Atyád, aki lát a rejtekben, megfizet majd neked.” (Mt 6,6)

Egyéni imáinkat „titokban” mondjuk, nemcsak azért, hogy az emberek dicséretét elkerüljük, hanem azért is, mert ha ezt közösségben tennénk, a hangos és közösségben mondott személyes imával egyúttal tanítanánk is. Hiszen, ahogy a régiek mondták: *lex orandi - lex credendi*, sőt, *lex vivendi*, az imádság törvénye egyben a hitnek, sőt az életnek is törvénye, mi pedig hangosan, közösségben, nyilvánosan csak az egyház ránk hagyományozott, megszentelt imáival akarunk imádkozni — és tanítani. Egyúttal viszont az imádság egybehangzó, egyetlen, közös formájával a köztünk lévő spirituális és szellemi különbségeket is szeretetben elrejtjük, és kifejezésre juttatjuk egymással való szolidaritásunkat.

Ámde az Úr azt is tanítja, hogy „az ő országában, és annak igazságában” kell keresnünk őt, ami már a közösségi imához vezet:

„Ti keressétek először az Isten országát és annak igazságát (dikaiosüme), és mindent megkapjátok hozzá.” (Mt 6,33)

Számunkra a szent liturgia a legfontosabb imádság, életünk középpontja. Hogy miért? Azért, mert éppen „Isten országának” meghirdetésével kezdődik: „Áldott az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek országa...” A szent liturgia imáiban és liturgikus cselekedeteiben, Krisztus ószövetségi meghirdetése, földi eljövetele, tanítása, utolsó vacsorája, kereszthalála, feltámadása, mennybemenetele és második, dicsőséges eljövetelének ígérete által üdvösségünk teljes múltja és jövője kel életre.²

2 Ezen túlmenően a szent liturgia, „az eszmei és vértelen áldozatnak” a szolgálata, nemcsak az egyház teljességéért, élőkért és elhunytakért, hanem az egész emberiségért, sőt az egész világmindenségért van rendelve: „mindenestől és mindenekért”.

„Keressétek annak igazságát...”³

Keressétek Isten törvényeinek, igazságosságainak (dikaioiszüné) az összességét, mindazt, amit Isten a keresztény embertől vár: az isteni jogrend cselekvését, betöltését a földön, az igaz élet összességét, egyszerűen, ahogy Aranyszájú János mondja: annak tudását és cselekvését, hogy „mi az, amit Isten gyűlöl, és mi az, amit szeret”,⁴ és az ehhez mindenkor igazodó keresztény életet.

Ezért mondja az apostol, hogy minden kimondott szó vagy cselekedet az Úr nevében történjék, így minden nap, sőt egy egész élet Isten igazságosságát fogja tükrözni:

„Bármit tesztek, szóval vagy tettel, mindent az Úr Jézus nevében tegyetek, és adjatok hálát az Atyaistennek általa.” (Kol 3,17)

Lélekben és igazságban

A szamáriai asszonnyal történt beszélgetésben Krisztus az imádkozás, helyesebben Isten imádásának az „igaz” módját így adja tudtunkra:

„Eljön az óra, és már itt is van, amikor az igazi imádók lélekben és igazságban (alétheia) fogják imádni az Atyát, mert az Atya ilyen imádókat keres magának. Az Isten lélek, és akik őt imádják, lélekben és igazságban kell őt imádniuk.” (Jn 4,23-24)

„Lélekben...” Mit jelent az, hogy „lélekben”?

Először is „a testben” ellentéte, ellentéte mindannak, ami testi, ami a lélek szabadságát korlátozhatja, megkötheti.

Másrészt a szamáriai asszonnyal folytatott beszélgetésből is kiderül, hogy az ószövetségi embernek, beleértve a samariaiakat, az volt a meggyőződése, hogy az ima sikere külső körülményektől is függ, attól a helytől, ahol az istentisztelet végbemegy. Emlékezzünk csak, mit mond a szamáriai asszony:

„A mi atyáink ezen a hegyen imádták Istent, ti pedig azt mondjátok, hogy Jeruzsálemben van a hely, ahol őt imádni kell.« Jézus azt felelte neki: »Hidd el nekem, asszony, hogy eljön az óra, amikor sem ezen a hegyen, sem Jeruzsálemben nem fogjátok imádni az Atyát...»” (Jn 4,20-22)

A „lélekben” való imádás alatt a Szentlélekre is gondolnunk kell, hiszen „senki sem mondhatja: »Jézus az Úr«, csakis a Szentlélek által” (1Kor 12,3).

Istenfogadó Simeon és Anna prófétaasszony is a Szentlélek által ismerte fel Jézusban az Urat, és imádkozta őt:

3 ...τήν δικαιοσύνην αὐτοῦ...

4 Aquinói Szent Tamás: *Catena Aurea I. Kommentár Máté evangéliumához*. Hatodik fejezet. Szerk. Benyik György, ford. Benyik György és Lázár István Dávid. JATEPress, Szeged, 2000. 228. o.

„Élt pedig Jeruzsálemben egy ember, Simeon volt a neve, igaz és istenfélő férfit, aki várta Izrael vigasztalását, és a Szentlélek volt rajta. A Szentlélek kijelentette neki, hogy balált nem lát, amíg meg nem látja az Úr Felkentjét. Ekkor a Lélek ösztönzésére a templomba ment. Amikor szülei bevitték a gyermek Jézust, hogy a törvény szokása szerint cselekedjenek vele, karjaiba vette őt, és Istent magasztalva így szólt: »Most bocsásd el, Uram, a Te szolgádat...«” (Lk 2,25-29)

Erzsébet, Zakariás pap felesége és Keresztelő János is a Szentlélek által ismerte fel és dicsőítette a testté lett Igét. Keresztelő János már az anyja méhében:

„És történt, hogy amint Erzsébet megballotta Mária köszöntését, felujjongott méhében a magzat, és Erzsébet eltelt Szentlélekkel. Hangosan felkiáltott: »Aldott vagy te az asszonyok között, és áldott a te méhednek gyümölcse! De hogyan történhet velem az, hogy az én Uramnak anyja jön hozzám?«” Lk 2,41-43

„Az igazi imádók Lélekben és igazságban⁵ fogják imádni az Atyát.”

Mit jelent az, hogy igazságban (alétheia)? Vak Didümosz szerint a szamáriaival zajló beszélgetés kontextusában azt, hogy már nem az ószövetségi előképek, hanem az újszövetség „valósága”, „igazsága” szerint.⁶ Más szóval: nemcsak lélekben, hanem igaz keresztény hitben is. Nem utolsó sorban pedig: képmutatás nélkül és testi-lelki tisztaságra törekedve.

Krisztus a Tábor-hegyre is imádkozni ment, ahol a tanítványok szeme láttára „elváltozott, arca fénylett, mint a nap, ruhája pedig fehéren ragyogott, mint a fény” (Mt 17,2).

Ezzel ismét a közösségi ima gyakorlására tanít bennünket. Ám egyúttal arra is, hogy ne bárkivel, hanem elsősorban azokkal keressük együtt Istent az imában, akikkel egy a hitünk:

„E beszédek elhangzása után mintegy nyolc nap múlva Jézus maga mellé vette Pétert, Jánost és Jakabot, és felment a hegyre imádkozni.” (Lk 9,28)

A Miatyánk megtanítása előtt is imádkozni látták az Urat a tanítványok, és ahogyan imádkozott, minden bizonnyal olyan hatást gyakorolt rájuk, hogy ők is vágyini kezdtek arra, hogy úgy imádkozzanak, amiként ő, és arra kérjék, tanítsa meg őket is imádkozni:

„Történt egyszer, hogy valahol éppen imádkozott, és amint befejezte, tanítványai közül az egyik azt mondta neki: »Uram! Taníts meg minket imádkozni, ahogy János is megtanította tanítványait.«” (Lk 11,1)

Láttunk már szent életű embereket imádkozni? Emlékszünk, milyen hatást gyakorolt ez ránk? Áthoszi Porfiriosz atya úgy kapta meg az imádság karizmáját, hogy akaratán kívül tanúja lett „Öreg Dimász” Jézus-imájának, kora hajnalban, a templomban. A karizma, ahogy ő fogalmazott, egyszerűen átszállt rá.⁷ Akik látták Kronstadti Jánost szent liturgiát végezni, azok

5 ... εν πνεύματι και αληθεία...

6 Vak Didümosz: *A Szentlélekről*. Ókeresztény Örökségünk 17. Ford. Csizmár Oszkár. Jel Kiadó, Budapest, 2012. 250. o.

7 *Áthoszi Porfiriosz atya élete (1906 – 1991)*. Ford. Imrényi Dávid. Odigitria – Jel, Budapest, 2011. 62-65. o.

számára ez kivételes élményt jelentett.⁸ És még sorolhatnánk a példákat! Mondhatjuk így is: Ha meg akarsz tanulni imádkozni, úgy, ahogyan az helyes és igaz, szegődj valaki mellé, aki megkapta az imádság karizmáját!

A Hagyomány

Épp ezen a ponton kapcsolódik az imádságról szóló íráshoz a Hagyomány!

Mert mi is valójában a Hagyomány? Nem más, mint szent, ill. élet-szentségre törekvő elődeink életének és tanításának az utánzása! Alexandriai Szent Makariosz életrajzában olvassuk, hogy a lelkekbe látó Egyiptomi Szent Antal így jövendölt a fiatal aszkétáról: „Íme, megpihent rajtad a Szentlélek, és erényeimnek örököse leszel.”⁹ Alexandriai Makariosz már az egyiptomi pusztában felkereste a nagy aszkétákat, megfigyelte, hogyan élnek, és egyszerűen lemásolta, „utánozta” aszkézisüket.¹⁰ A szentéletűek tehát atyáik életét és tanítását másolták. Az atyák atyái pedig végső soron az apostolok életét. Az apostolok pedig Krisztus életét. Hogyan is mondja Pál apostol?

„*Legyetek a követőim¹¹, mint én is követője vagyok a Krisztusnak.*” (1Kor 11,1)

Ez tehát a keresztény hit, imádság és élet, egyszóval a Hagyomány hiteles és megszakíthatlan láncolata!

Az ima feltételei, akadályai

Mi a feltétele annak, hogy imádságunk meghallgatást nyerjen? Milyen akadályokat kell elhárítanunk, ha imádkozni akarunk? Első feltétel a hit, amely nélkül hiábavaló dolog Isten elé állni. Az apostol ezt írja:

„*Hít nélkül pedig lehetetlen Istennek tetszeni, mert aki Istenhez járul, annak binnie kell, hogy ő van, és megjutalmazza az őt keresőket.*” (Zsid 11,6)

Másik feltétel, hogy a „meghallgatás meghallgatást kíván”: ha azt akarod, hogy Isten meghallgassa könyörgésedet, te is hallgasd meg őt, mit kér tőled. Ezt mondja ki a vakon született ember, akinek Jézus visszaadta a szeme világát:

8 Kronstadti Szent János: *Életem Krisztusban*. Ford. Havasi Ágnes és Pikler Mihály. Odigitria – Jel, 2014. 13-30. o.

9 *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi* (a továbbiakban: *Synaxarium*). Ian. 19. Ed. Hippolyte Delahaye. Bruxelles, Apud Socios Bollandianos, 1902.

10 Uo.

11 μιμηταί μου – „utánzóim”, „követőim.”

„Tudjuk, hogy Isten a bűnösöket nem hallgatja meg, de aki istenfélő, és megteszi az ő akaratát, azt meghallgatja.” (Jn 9,31)

További feltétele az imának és az ima meghallgatásának a megbocsátás:

„Amikor azonban felálltok, hogy imádkozzatok, bocsássátok meg, ha valami sérelmeket van valaki ellen, hogy a ti Atyátok is, aki a mennyekben van, megbocsássa nektek vétkeiteket.” (Mk 11,25)

Végül, de nem utolsósorban, a közösségben mondott imának és meghallgatásának feltétele a teljes egyetértés az imádkozók között. Gyakran szeretjük idézni a következő jézusi mondást:

„Ahol ketten vagy hárman összegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük.” (Mt 18,20)

A kettő vagy három, aki az Úr nevében egybegyűlt már a teljes egyetértést is magában foglalja? Mert az egybegyűlték kétség kívül a Krisztusban hívők, az ő nevében összegyűlők közösségét alkotják. Ennél viszont sokkal többet mond az Úr az előző versben: a nevében egybegyűlőknek a mindenben egyetértők közösségévé kell válnia.

„És bizony, mondom nektek: ha a földön ketten egyetértésben kérnek valamit, bármi legyen is az, megkapják Atyámtól, aki a mennyben van.” (Mt 18,19)

Az egyetértésnek az igaz keresztény hitben, az Isten tiszteletének igaz módjában és az ebből fakadó igaz keresztény életben kell kifejezésre jutnia. Urunk elsősorban ennek a közösségnek ígéri, hogy „ott lesz közöttük”.

A „névről”

Végül, de nem utolsó sorban, szóljunk röviden a „név”, azaz Jézus nevének a segítségül hívásáról is.

Az Apostolok Cselekedeteiben, Pál apostol megtérése kapcsán ezt olvassuk:

„Néhány napig még együtt maradt a tanítványokkal, akik Damaszkuszban voltak. Azonnal hirdette a zsinagógákban Jézust, hogy ő az Isten Fia. Mindazok pedig, akik hallgatták, csodálkoztak és megjegyezték: »Nem ez az, aki Jeruzsálemben vesztére tört azoknak, akik ezt a nevet segítségül hívták, és ide is azért jött, hogy megköttözze elhurcolja őket a főpapokhoz?»” (ApCsel 9,19-21)

Ananiásnak megjelenik az Úr Damaszkuszban, és elküldi Saulhoz, ámde ő először ellenkezik és így válaszol:

„Uram, sokaktól hallottam erről a férfiről, hogy mennyi gonoszat tett szentjeiddel Jeruzsálemben. Itt meg felbatalmazása van a főpapoktól, hogy megköttözze mindazokat, akik segítségül hívják nevedet.” (ApCsel 9,14)

Péter apostol pedig ezt mondja az Apostolok Cselekedeteiben, a Nagytanács főpapokból és írástudókból álló bizottsága előtt:

„Nincs üdvösség senki másban, mert más név nem is adatott az embereknek az ég alatt, amelyben üdvözlünk kell.” (4,12)

A Jézus-név mindent felülmúló erejére utal Pál apostol, amikor a Filippiekhez szóló levelében így ír:

„Ezért Isten felmagasztalta őt, és olyan nevet adott neki, amely minden más név fölött van, hogy Jézus nevére hajoljon meg minden térd az égen, a földön és az alvilágban, és minden nyelv vallja, hogy »Jézus Krisztus az Úr!« az Atyaisten dicsőségére.” (Fil 2,9-11)

Hadd tegyek itt említést az „Esedező kánonról a mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz”, amelyben igen sokszor fordul elő a „Jézus” név! Megszerettem ezt a kánont, úgy éreztem, le kell fordítanom. Vajon miért ismétlődik benne annyiszor a Jézus-név? Azért, mert épp ez a lényege: a Jézus-név sokszori ismétlése, magának a kánonnak a szövege pedig az ismételt megszólításokhoz kapcsolódik megindító jelzőkkel, könyörgésekkel, magasztalásokkal. A fordítás során ezért kínosan vigyáztam rá, hogy egyetlen „Jézus” megszólítást se hagyjak ki. Egy rövid idézet a 9. ódából:

„Édes Jézus, apostolok dicsősége, Jézus, vértanúk büszkesége, Jézusom, mindenható Uralkodóm, ments meg, Jézus, Üdvözítőm, gyönyörűséges Jézusom, könyörülj a Hozzád menekülőn, Üdvözítő Jézus, a Téged Szülőnek, minden szentjeidnek, Jézus, és összes prófétáidnak közbenjárásai által, Üdvözítő Jézusom, és méltass, emberszerető Jézus, a Paradicsom gyönyörűségére.”¹²

Jézus nevét vallották meg nyilvánosan a vértanúk. Ez adott nekik erőt a szenvedések elviselésére. Ezt a nevet suttozták haláluk órájában. Ezt a nevet kiáltotta együtt a 31 kopt keresztény nemrég, az észak-afrikai tengerparton térdelve, mielőtt az „iszlám állam” hóhérai a fejüket vették.

„Istent hordozó” Antiókhiai Szent Ignác püspökvértevének van egy rövidebb és egy bővebb változata. Az utóbbiban olvasuk, hogy amikor a római arénában a vadállatokra várt, őrei felfigyeltek arra, hogy szüntelenül egy nevet suttozott maga elé.

– Kinek a nevét ismételted folyton? – kérdezték tőle.

– Jézusét – felelte.

– És miért ismételted folyton?

– Mert a szívemben hordozom, és aki a szívembe van írva, azt szájjammal megvallom – válaszolta.¹³

12 ΚΑΝΩΝ ΙΚΕΤΗΡΙΟΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΚΥΡΙΟΝ ΗΜΩΝ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΝ (Ποίημα Θεοκτιστού Μοναχού, του Στουδίτου). („Esedező kánon a Mi Urunkhoz, Jézus Krisztushoz.” A sztudioni Theoktisztoz szerzetes költeménye.) ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ („Nagy Hórák Könyv”). ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, 1991. p. 572-577.

13 *Synaxarium*, Dec 20. A bővebb változat, többek között, az orosz ortodox egyház hivatalos honlapján is megtalálható: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life3151.htm>.

Szójegyzék

Athonita - áthosz-hegyi. Az Áthosz- (v. Szent-hegy) az ortodox kereszténység egyik legfontosabb lelkeségi központja (földrajzilag a görögországi Halkidiki-félsziget legkeletibb nyúlványa), amelyen több mint ezer év óta kizárólag szerzetesek élnek a monasztikus élet valamennyi formáját gyakorolva a magányos remetektől a több száz fős monostorokig.

Értelmi ima, a szüntelen v. belső ima egy formája, kontemplatív ima. A kontempláció, a szemlélődés legfelső foka, célja, hogy az imádkozó értelem az anyagtól, testtől, a testi kísértésektől, a szenvedélyektől és az értelmét befolyásoló képzetektől mentes imádságában eredeti, anyagtalannak teremtett állapotába jusson. A szív-imához vezető fok, amelyben az értelem az ima szavaira koncentrálnak.

Filokália (gr. Φιλοκαλία, a szép/jó szeretete), antológia. A keresztény hagyományban két ilyen című gyűjtemény ismert.

Az elsőt Órigenész műveiből állították össze tanítványai, Nagy Szent Bazil és Nazianzosi Szent Gergely a 4.sz. második felében (350-360 körül). A 27 fejezetre osztott antológia több, mára elveszett vagy Órigenész elítéltetését követően megsemmisült munka töredékeit is tartalmazza.

A második Filokália, vagy a nagy Filokália, a neptikus atyák Filokáliája (Φιλοκαλία των ιερών Νηπιτικών) az ortodox hagyomány legolvasottabb és legnagyobb hatást kiváltó könyve a Biblia után. A gyűjtemény az értelmi ima hagyományának összefoglalása; a szövegek útmutatóként szolgálnak a kontemplatív élet gyakorlásához, az ima módjához, gyakorlatához, a feltételül szolgáló erények kimunkálásához, az ismeretek értelmezéséhez. Az Athoson készült görög nyelvű gyűjteménybe 36 különböző, a 4-15. század között élt szerző, főként szerzetesek és atyák által írt munkát (köztük Cassianus latin művének fordítását) válogatták össze Athos-hegyi v. Szent-hegyi (Hagioritész) Szent Nikodémosz és Korinthoszi Szent Makáriosz. A Filokália 1782-ben jelent meg először görögül, Velencében. 1793-ban Szent Paisziosz Velichkovsky készítette az első válogatást egyházi szláv fordításban (*Dobrotolubije, a „jó szeretete” Moszkvában (reprint kiadás 1822, Moszkva). Ezt a címet örökölte az első orosz nyelvű válogatás (1857) Szent Ignatius Brianchaninov munkája, majd 1877-ben a teljes gyűjtemény, Remete Szent Theofán püspök munkája nyomán. A Filokália második görög kiadása Athénben jelent meg Kallisztoz pátriárka által kiegészítve néhány imádságról szóló szöveggel (1893), amit egy harmadik, öt kötetes ma standardnak számító kiadás követett (1957-1963). Ma már számos élő nyelven létezik fordítása.*

hészükhaszta módszer; a hészükhaszta hagyományban kiteljesedett ima-mód, technika. Az imádkozó ülő testhelyzetben a szemeket a küldők vagy a has felé fordítja, és a folyamatos légzés ritmusához igazítja az ima szavait. Az atyák tanításának megfelelően a lelki vezető segítségével gyakorolt ima-módban az imádkozó célja a minden gondolattól és képtől megtisztított értelemnek a szívbe helyezése. A gondolatok és képzetek nélküli csöndben, a hészükhiában az imádkozó egyesül Krisztussal a Szentlélekben. Az atyák tanítása szerint a hívőként gyakorolt ima hozza el Isten teremtetlen fényének tapasztalatát, a vele való egyesülést, egységet és a tapasztalatot kísérő kimondhatatlan örömet a léleknek.

hészükhaszta hagyomány (hészükhia, gr. csend, nyugalom, béke), az ortodox hagyomány szerzetesi iránya. Célja, hogy a szemlélődő ima csendje Isten személyes megtapasztalásának helye legyen. A hagyomány gyökerei a 4.sz-ig, az egyiptomi sivatagi atyákhoz nyúlnak vissza, jól körülhatárolható irányzattá a 13-14.sz-ban teljesedett az Athosz-hegyi atyák gyakorlatában. A 14.sz. legfőbb alakja Palamasz Szt Gergely, aki a filozófus Barlaam-mal szemben védte meg a Szent Hegyi atyák módszerét és teológiáját (ld. hészükhaszta vita). Az evangéliumi tiszta szív állapotának eléréséhez előfeltételként a hagyomány szigorú aszkézisre épülő evangéliumi életet ír elő és a lelkiatya vezetését, hogy az imádság módját is meghatározó hészükhaszta módszer gyakorlata elvezessen az ima céljához, a teremtetlen, isteni fény megtapasztalásához (Krisztusnak a színeváltozáskor a Tábor hegyen a tanítványoknak megmutatott isteni fénye). Az imádság hagyományát a *Filokália* c. gyűjtemény foglalta össze. Ma is élő hagyomány, főként a keleti szerzetességben.

hészükhaszta - a *hészükhia*-szó a szív és az értelem, vagyis az ember egész belső világának békességét, nyugalmát jelenti. Ennek a belső egyensúlynak a megvalósítása nem pusztán emberi teljesítmény, hanem az isteni kegyelem jelenlétének jele is. A hészükhiát gyakorló (javarészt) szerzetesek ezért imával és aszkézissel elsősorban ennek a kegyelemnek a befogadására törekkenek testi és lelki világuk megtisztításával készítve elő önmagukat.

hészükhaszta vita - a 14. század első felében zajló bizánci teológiai vita. Az eredetileg monasztikus berkekből induló, és a teremtetlen fény mibenlétével kapcsolatos filozófiai-teológiai nézeteltérés különböző politikai-egyházpolitikai tényezők hatására idővel csaknem polgárháborúvá fajult. A vita egyik legfontosabb alakja Thesszalonika püspöke, Palamasz Szt. Gergely, aki ez idő alatt állította össze nagy hatású munkáját *A szentül élő hészükhaszták védelmében*-címmel.

idioritmikus, a monasztikus élet olyan rendszere, amelyben a szerzetes maga dönt az életmódjáról, a tulajdonáról és általában a saját szükséglete-

inek ellátásáról. Az apát helyén egy superior áll, akinek a közösségen belül csak az adminisztratív tekintélye van. A koinobita életmód ellentéte.

Jézus-ima, a szüntelen v. belső ima leginkább elterjedt és legismertebb formája, kontemplatív ima, ima és kontempláció. Az ima teljes szövege: „Jézus Krisztus Isten Fia, könyörülj rajtam, bűnösön.”, de rövidebb verziói is ismertek a hagyományban (a legrövidebb Jézus nevének folyamatos mondása). Az ima gyakorlata a könyörgés végtelen ismételtetése, hangos szóval, hangtalanul a gondolatban és a szívben. Az ima mondásának testi vonatkozásaival, a testtartással, a légzéssel, a szívveréssel kapcsolatban a hagyomány különböző véleményeket sorakoztatott fel, a legteljesebb ismertetések a Filokáliában olvashatók.. Az imát gyakran a 33 (55 v. 100) csomóból álló komboszkini (orosz: csotki), a keleti hagyományban elterjedt imafüzér segítségével végzik.

koinobita, cenobita (gr. koinosz biosz, közös élet), életmód és életrend, amelyben a monasztikus szerzetesek napi programja közös. A közösségben közös a munka, közös az imádság és közös az étkezések rendje, az apátnak, az öregnek, a monostor vezetőjének engedelmeskedve.

monasztikus, (gr. monasz, monakhosz, egyedüli, magányos) szerzetesi életforma. A keleti szerzetes atyák és anyák – nyugaton a testvérek és nővérek – életét a regula, a szerzetesi szabály adja, a közösség vezetője az apát

A kezdetek az egyiptomi sivatagi atyákhoz nyúlnak vissza. Az első atyák között a legendákba burkolózó Thébai Szt Pál után a leghíresebb Szent Antal, életét Szt Atanáz írta meg, és ezzel nyugaton is ismertté és példává tette az antali anakhóréta (gr. anakhósészisz - visszavonulás) v. eremita (gr. eremosz, sivatag, puszta) életmódot. A magányos remeteség szélsőségesebb formáját a sztiliták (gr. sztülosz, oszlop), az oszlopszentek képviselték, akik a vezeklésüket egy oszlop tetején teljesítették. Leghíresebb alakja a szír származású Oszlopos Szent Simeon, az 5.sz. első felében élt és 3 évtizedet töltött a Tellneszin mellett felállított oszlopon. Példáját követve még a 12. sz-ban Szíriában és Palesztinában is éltek sztiliták. A közösségben élő szerzetesség ma is élő formáját a 4. sz. elején, 318 körül Szt Pakhomiosz szervezte meg. A koinobita (koinosz és biosz, a.m. közös élet) forma főként a Római Birodalom keleti felében terjedt el, Egyiptom után Szíria és Palesztina vidékén jöttek létre a szerzetesi közösségek. Pakhomiosz regulája a nyugati szerzetesség számára is forrásként szolgált. Az egyiptomi kopt egyház ma is élő monasztikus hagyománya a sivatagi atyák nyomaiban jár.

monologisztosz ima, a rövid, egyszótagú v. egy szavas, nyíl- v. röpima. Az egyszótagú Jézus-ima csak Jézus nevét tartalmazza és semmi mást. Az atyák leginkább a Zsoltárok egyes verseit használták, pl. Lucius atya:

Könyörülj rajtam, Isten (50,1). Cassianus beszámolója szerint Izsák atya a Zsolt 70,1-et idézte: Isten, jöjj segítségemre, Uram, siess segítségemre (Konf. X,10).

néptikus – *népszisz* a.m. belső éberség, lelki készenlét. A szüntelen imádság egyik előfeltétele, s annak egyszersmind gyümölcse is. A néptikus ima vagy szerzetes ezt a szellemi figyelmet gyakorolja.

szív-ima, a szüntelen v. belső ima egy formája, a Jézus-ima, a szívbe alá szálló értelem imája, amely a test és az értelem egységében, a szívben zajlik. Az atyák tanítása szerint a verbális és a mentális ima fokait követően érhető el. A Szentlélek ajándéka (Gal. 4,6), Szent Pál parancsának megfelelően, a szüntelen ima (1 Thessz 5,17 és Ef 6,18) és az állhatatos ima (Róm 12,12). A kontemplatív imához a lelki atya útmutatásával az aktív küzdelem, a kísértések, a szenvedélyek és minden mentális aktus legyőzése után, az érények megszerzésével és az alázatot gyakorolva, az isteni kegyelem vezethet, ekkor válik érezhetővé Isten jelenléte és megváltásának ajándéka.

Bibliográfia.

A Jézus-ima történetéhez, gyakorlatához és végzéséhez kapcsolódó magyar irodalom (válogatás)

- A keleti egyház egy szerzetese: A Jézus-ima. Bevezetés a Jézus név imádkozásába, Borostyán-kút 2006 (V.1), 2-24.
- A zarándok elbeszélései. (ford. Dr. Korzenszky Richárd) Bencés Kiadó, Bp., 1994.
- BAÁN István: „Hogyan imádkoztak az első egyiptomi szerzetesek?”
Vigilia 68 (2003/10) 729–738.
- Szent Öregek Könyve*, Ford. Baán István, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Bp., 2001.
- BLOOM, Anthony: *Az élő ima*. Odigitria-Osiris, Budapest, 2002.
- BUNGE, Gabriel: *Cserépedényben. A személyes ima gyakorlata a szentatyák hagyománya szerint*. Bencés Kiadó., Pannonhalma, 2010.
- BURROWS, Ruth: *Útmutató a misztikus imához*. Sarutlan Kármelita Nővérek, 2014.
- JUNGCLAUSSEN, Emmanuel: *A Jézus-ima*. Sarutlan Kármelita Nővérek, 2013.
- FODOR J.: *A Jézus-ima az Atyák tanításában*, Debrecen, 2005.
- Hészükhaszta József: *Az Isten megismeréséről*. (ford. Imrényi Dávid). Akadémiai-Odigitria, Bp, 2006. 2. kiad. 2011.
- JÁLICS Ferenc: *A szemlélődés útja*. Korda Kiadó, Kecskemét, 2006.
- JÁLICS F.: *Szemlélődő lelkigyakorlat – Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába*. Manréza Kiadó (Dobogókő) és Korda Kiadó (Kecskemét), 1994, 1996, 2001, 2006.
- KRANSZNAV MÓNKA: ‘A Jézus-ima teológiai háttere.’ Magyar Sion Új Folyam IV./XLVI (2010/1) 31-52.
- LELOUP, Jean-Yves: *A „hészükhaszta” imamód az Áthosz-hegyi Szeráfim atya tanítása szerint*. Jézus Kistestvérei. Korda Kiadó, 1998.
- LOUF, A., *A szív imádsága*, Korda Kiadó, Kecskemét 2009.
- MAIN, John: *Szótól a csendig. a keresztény meditáció*, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.

- MAIN, John: Jöjj el, Uram, - az Úr eljött! John Main 52 meditációs beszéde, Filosz, Bp., 2003.
- NACSINÁK Gergely András: *Jóga a középkori Európában? A Jézus-ima története és a hészükhaszmus keleti kapcsolatainak kérdései.* Kairosz, Bp., 2010.
- NACSINÁK Gergely András: „Néptiké theória” A szüntelen imádság hagyománya az Áthosz-hegyen a 19.században.’ In: uő. *A könyv és a sívatag.* Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Bp., 2013, 135-161.
- NACSINÁK Gergely András - SOÓS Sándor: *Áthosz, a Szent Hegy,* Kairosz, Bp., 2004.
- OROSZ Atanáz: ‘A Jézus-ima Áthosz-hegyi Nikodémosz lelkiségében’ *Vigilia* 74/4 (2009) 353-357.
- Orosz Atanáz: Jézus-ima. Szócikk In: Verbényi István, Arató Miklós Orbán (társszerk.) (szerk.) *Liturgikus lexikon.* 238 p. Budapest: Szent István Társulat; Kairosz, 2001. 90.
- OROSZ Atanáz „Szabad-e Jézushoz imádkozni?”, *Vigilia* 62 (1997/8) 571–582.
- QUATT, A., „Szüntelenül...” Az imádság gyakorlatáról a bizánci keresztény hagyomány tükrében, VS Studio, Bp. 1997,
- REGNAULT, Lucien: *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek.* (ford. Bódogh-Szabó Pál) Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2004.
- SJÖGREN, Per-Olof: *A Jézus-ima.* Zöld S Studio. 1991, 2003.
- SZOFRONYIJ (Szaharov) apát: *A Szent Hegy titka - Áthoszi Sziluán (1866-1938) élete, tanításai és írásai* (Ford. Imrényi Tibor), Akadémiai Kiadó, Bp., 2006.
- VLACHOS, Hierotheosz archimandrita: *Egy éjszaka a Szent Hegy sívatagában, Beszélgetés egy áthoszi remetével a Jézus-imáról.* VS Studio, Bp. 1997, 2005.
- ZALESKI, Irma: *Élni a Jézus-imát.* Ford. Terék Tihamér, Zöld S. Studio, Bp., 2008.

Válogatott bibliográfia a Jézus-ima történetéhez, értelmezéséhez és gyakorlásához

ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους τῶ νοί μου λαλῆσαι,
ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω, ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσση.
(1 Kor 14, 19)

- AVERINCEV, Sergej: „La prière de Jésus.” In: Dieu vivant, 8, Seuil, Paris, 1948.
- BACHT, Heinrich: „Das „Jesus-Gebet”, seine Geschichte und Problematik”. In: Geist und Leben 24 (1951) 326-338
- BLOOM, Antony: la preghiera di Gesù. In: Monastica 31,3(1990)33-37
- BLOOM, A.: Prière et vie, In: Lumen Vitae 34 (1964) 440-452
- BLOOM, A.: Living Prayer, Springfield, IL. Templegate Publishers, 1966. Chapter 6
- St. Ignatius BRIANCHANINOV: On Practicing the Jesus Prayer. Trans. by Stephen Karganovic from *The Alphabet of Orthodox Life*, Belgrade, 1974. In: *Orthodox Life*, 28/5 (1978) 9-14.
- BUNGE, Gabriel: La Montagne intelligible. De la contemplation indirecte à la contemplation immédiate de Dieu dans le traité *De Oratione* d'Evagre le Pontique, In: Studia Monastica 42 (2000) 7-26.
- BUNGE, G.: “Priez sans cesse”: Aux origines de la prière hésychaste. In: Studia Monastica 30 (1988) 7-16.
- BUNGE, G.: *Irdene Gefäß; Dt: Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der hl. Väter*, Würzburg 1996; *Earthen Vessels: The Practice of Personal Prayer According to the Church Fathers*, For Collins 2002:
- CHRYSOSTOMOS, Archbishop, An Overview of the Hesychastic Controversy, in: *Orthodox and Roman Catholic Relations from the Fourth Crusade to the Hesychastic Controversy*, Etna, CA: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2001, 199–232.
- Igumen CHARITON of Valaamo, *The Art of Prayer: An Orthodox Anthology*, tr. E. Kadloubovsky and E. M. Palmer, introduction by Timothy Ware. London, 1966, repr. 1976
- CHRYSSAVGIS, John: The Jesus-Prayer in the Ladder of St. John Climacus, - Ostkirchliche Studien 35 (1986) 30-5

- CHRYSSAVGIS, J.: *John Climacus: from the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain*, Ashgate, 2004
- CLARK, N.: „The Jesus Prayer: its history and meaning.” In: *Sobornost* 1 (1976) 148–65.
- CLÉMENT, Olivier: „L'hésychasme, petite introduction è l'étude de l'hésychasme.” In: *Collectanea Cisterciensia* 53 (1991) 3-19
- CORNEOAU, Nicolae: „The Jesus Prayer and Deification.” In: *St Vladimir's Theological Quarterly* 39/1 (1995) 3-25.
- CUTSINGER, James (ed.): *Paths to the Heart*, World Wisdom Inc. 2002
- DONATELLI, Orlando: „I Padri del deserto e la preghiera continua.” In: *L'ulivo* 15 (1985,1) 57-61
- DRISCOLL, Jeremy: „Penthos and Tears in Evagrius Ponticus.” In: *Studia Monastica* 36 (1994)147-164
- DUPRÉ, Louis: *Ein tieferes Leben. Die mystische Erfahrung des Glaubens*, Freiburg, 2003
- DYCKHOFF, Peter: *Einübung in das Ruhegebet. Eine christliche Praxis nach Johannes Cassian, I-II*, München, 2006
- DYCKHOFF, Peter: *Das kosmische Gebet: Einübung nach Origenes*, München, 1994
- DYCKHOFF, Peter: *Das mystische Gebet: Einübung nach Dionysius*, München, 1996
- DYCKHOFF, Peter (ed.): *Das Ruhegebet: Einübung nach Cassian*, München, 1995
- EGENDER, Nikolaus: „Gebet und Meditation nach dem Asceticon des Abba Isaias.” In: *Erbe und Auftrag* 74 (1998) 467-477
- EGRON, Agnes: *La prière de feu dans la tradition monastique des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1995
- EL MESKIN, Matta: *Expérience de Dieu dans la vie de prière, (Spiritualité orientale 71)* Bégrolles-en-Mauges 1997;
- EL MESKIN, Matta: *L'esperienza di Dio nella preghiera*, Magnano, 1999
- FLOROVSKY, George: „*St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers.*” In: *Sobornost*, 4 (1961) 165-176.
- GIARDINI, Fabio: „Unceasing Prayer.” In: *Angelicum* 72 (1995) 281-312
- GILL, Penny: „*Vocabula Benedictina: Word and Prayer in the Rule of St. Benedict.*” In: *Vox Benedictina* 2 (1985) 291-301

- GILLET, L. *The Jesus Prayer*, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press. 1987.
- GOLITZIN, Alexander, *A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality*, in: *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S. T. Kinburgh, Crestwood, N.Y., 2002, 129-156
- GRIBOMONT, Jean: „Prayer in Eastern Monasticism and in S. Benedict.“ In: *Word & Spirit* 2 (1981) 3-22
- GRILLMEYER, A.: „Das „Gebet zu Jesus“ und das „Jesus-Gebet“ Eine neue Quelle zum Jesus-Gebet aus dem Weißen Klosters.“ In: *After Chalcedon. Studies in theology and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his seventieth birthday*, coll. “Orientalia Lovaniensia Analecta” 18 Louvain, 1985, 187-202.
- GRÜN, Anselm: *Chorgebet und Kontemplation*, Münsterschwarzach 1989;
- GRÜN, Anselm: „Psalmodie contemplative.“ In: *Liturgie* 104 (1998) 90-150
- GRÜN, Anselm: „Gebet und Selbsterkenntnis.“ In: *Erbe und Auftrag* 54 (1978) 374-389. *Prayer and Self-Knowledge*, Manila 1987. *Prière et connaissance de soi*, Paris 1996
- GRÜN, Anselm: „Reinheit des Herzens, Askese und Bewältigung der “Gedanken” im alten Mönchtum.“ In: *Erbe und Auftrag* 53 (1977) 258-270
- GUILLAUMONT, Antoine: *Etudes sur la spiritualité de l'orient chrétien (Spiritualité orientale, 66)*, Bégrolles-en-Mauges 1996
- GUILLAUMONT, A.: *La prière de Jésus chez les moines d'Égypte*, - id: *Aux origines du monachisme chrétien (Spiritualité Orientale 30)*, Bégrolles-en-Mauges 1979, 127-134; *The Jesus Prayer among the Monks of Egypt*, In: *Eastern Christian Review* 6 (1974) 66-71
- GUILLAUMONT, A.: *Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien*, In: *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Louvain-La Neuve 1980, 285-291
- GUILLAUMONT, A.: *Une inscription copte sur la prière de Jésus* in *Aux origines du monachisme chrétien, Pour une phénoménologie du monachisme*, pp. 168–83. In *Spiritualité orientale et vie monastique*, No 30. Bégrolles en Mauges (Maine & Loire), France: Abbaye de Bellefontaine
- GÜLDEN, Josef: *Vom unablässigen Beten*, In: *Gott feiern*. Josef G. Plöger (ed.), Freiburg, 1980, 327-336
- HALE, Paul: „Constant Prayer and Monastic Renewal.“ In: *Monastic Studies* 1966, 4, 161-164

- HAMMAN, Adalbert: *Das Gebet in der Alten Kirche* (Traditio Christiana, 7), Frankfurt 1989; *La prière dans l'Église ancienne*, (locus?) 1989
- HAMMAN, A. G.: *La preghiera nella Chiesa antica* (Traditio Christiana 6), Torino 1994
- HAMMAN, A. G.: *La prière chrétienne et la prière païenne, forme et différence*. Berlin 1980
- HATZOPOULOS Athanasios, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality*, Αναλεκτα Βλατάδων 54, Thessaloniki, 1991.
- HAUSHERR Irénée: „La méthode d'oraison hésychaste.” éd. Pont, instit. Orientalium Studiorum Roma, In: *Orientalia christiana Analecta* 9, 1927
- HAUSHERR, I.: „Comment priaient les pères.” In: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 32 (1956) 33-58; 33 (1957) 27-39
- HAUSHERR, I.: *Hésychasme et prière* (Orientalia Christiana Analecta, 176), Roma 1966;
- HAUSHERR, I.: *Noms du Christ et voies d'oraison*. Rome, 1960; *The Name of Jesus*. Washington Kalamazoo, Cistercian Publications, 1978
- HAUSHERR, I.: *Penthos*. Roma 1944; *Penthos. Doctrine of Compunction*. Kalamazoo 1982
- HAUSHERR, I.: *Solitude et vie contemplative d'après l'hésychasme*. Etiolles 1962; *Solitudine e vita contemplativa secondo l'Esicasmò*. Brescia 1978
- HEITHER, Theresia: „Das Gebet bei Origenes.” In: *Erbe und Auftrag* 73 (1997) 337-348
- HEUFELDER, Emmanuel: „Christliche Meditation im Geiste der Benediktinerregel.” In: *Erbe und Auftrag* 37 (1961) 449-457
- HEUFELDER, Emmanuel: „Das Gebet nach der Benediktusregel.” In: *Erbe und Auftrag* 46 (1970) 91-99
- HOLZE, Heinrich: „ANAPAUSIS im anachoretischen Mönchtum und in der Gnosis.” In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106(1995)1-17
- HORST, Pieter Willelm van der: „Silent Prayer in Antiquity.” In: *Numen* 41 (1994) 1-25
- HOUIX, Paul: „La experiencia espiritual del hombre contemporáneo en el crisol de la vida monástica.” In: *Cuadernos Monásticos* 34 (1999) 249-274
- HUERRE, Denis: „Vie contemplative.” In: *Collectanea Cisterciensia* 66 (2004) 275-304

- Schimonach ILARION: *Auf den Bergen des Kaukasus. Gespräch zweier Einsiedler über das Jesusgebet*. Otto Müller Verlag, Salzburg 1991
- ILJIN, W.I: „Mystische Theologie und asketische Gebetspraxis.“ In: *Stimme der Orthodoxie* 1990, 3, 43-47
- IVÁNKA, E. von: „Bysantische Yogis?“ In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102 (1952) 234-239
- JALICS, F.: *Kontemplative Exerzitien - Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. Echter-Verlag, Würzburg 102006
- JALICS, F.: *Der kontemplative Weg*, Echter-Verlag, Würzburg 2006
- JONES Ch.-WAINWRIGHT G.-YARNOLD E. (ed.), *The Study of Spirituality*, Oxford U.P., 1986
- JUNGCLAUSSEN, Emmanuel: *Unterweisung im Herzensgebet*. EOS, St. Ottilien, 1999
- JUNGCLAUSSEN, E.: *Das Jesusgebet*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1994
- JUNGCLAUSSEN, E. -Kallistos WARE: *Hinführung zum Herzensgebet*, Herder, Freiburg i.Br. 2004,
- KASSE, R.: „La „Priere de Jesus“ kelliote. Réexamination en quelques points.“ In: *Orientalia Christiana Periodica* 62 (1996) 407-410.
- KÖSTER, P.: *Die Übung des Herzensgebetes nach der Tradition der Ostkirchen*. EOS, St. Ottilien 2007
- KRIVOICHEINE, B.: „Date du texte traditionnel de la prière de Jésus.“ In: *Messenger de l'exarcate du patriarcat de Moscou en Europe occidentale*, t. VII-VIII, (1951) 55-59
- LAFRANCE, J.: *Das Herzensgebet*. Schriften zur Kontemplation, Vier Türme Verlag, Münsterschwarzach, 1999
- LAIRD, M. D.: „Cassian's Conferences Nine and Ten: Some Observations Regarding Contemplation and Hermeneutics.“ In: *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale* 62 (1995) 145-156
- LAIRD, M. D.: *Into the Silent Land: A Guide to the Christian Practice of Contemplation*, New York 2006
- LANNE, Emmanuel: Le forme della preghiera personale in S. Benedetto e nella tradizione. In: *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto 1982, 449-476
- LANNE, E.: „La “prière de Jésus” dans la tradition égyptienne, Témoignagne des

- psalies et des inscriptions.” In: *Irénikon* 50 (1977) 163-203. Repr. Leuven 1997, 307-338.
- LECLERCQ, Jean: „Preghiera e lode.” In: *Ora et labora* 35 (1980) 62-76; *Prayer and Praise*. In: *Word and Spirit* 3 (1982) 78-97
- LECLERCQ, J.: „Retour à la contemplation.” In: *Collectanea Cisterciensia* 54 (1992) 106-108
- LECLERCQ, J.: „L'unité de la prière.” In: *Paroisse et liturgie* 42 (1960) 277-284; *The Unity of Prayer*, In: *Worship* 33 (1959) 408-417; *Die Einheit des Gebetes*, In: *Erbe und Auftrag* 37 (1961) 458-470
- LELOUP, Jean Yves: *Ecrits sur l'hésychasme, Une tradition contemplative oubliée (Spiritualités vivantes 86)*, Paris 1990
- LELOUP J.Y.: *Das Herzensgebet nach Starex Séraphim vom Berge Athos*, Neumühle-Verlag, Mettlach 1999
- LETELLIER, Joël: „La pureté du coeur chez les Pères du désert.” In: *La Vie Spirituelle* 146 (1992) 453-481; *La pureza de corazón en los Padres del desierto*. In: *Cuadernos Monásticos* 139, 509-536
- LEVKO, John, J.: „Self-Control in a Life of Prayer for John Cassian.” In: *Diakonia USA* 29 (1996) 142-154
- LEVKO, J. J.: „Temptation and Its Relationship to Prayer for John Cassian.” In: *Diakonia, USA*, 29 (1996) 85-94
- ΛΙΑΚΟΥΡΑΣ, Κωνσταντίνος, *Η Περι Πνευματική Ζωή και Τελειώσεως Νηπτική Διδασκαλία των Κωνσταντίνου και Ιγνατίου Ξανθοπουλών, Αθήναι*, 1999
- LONGEAT, Jean-Pierre: „Vie monastique, modernité et prière.” In: *Lettre de Ligugé* 1998, 287, 3-18; „Vita monastica, modernità e preghiera.” In: *Ora et labora* 54 (1999) 82-89
- LOSSKY V. : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Aubier, 1944.
- LOUF, André: *A l'école de la contemplation*, - Lethellieux 2004
- LOUF, A.: *Au gré de sa grâce*, Paris 1989
- LOUF, A.: „La prière dans la règle de S. Benoît.” In: *La Vie Spirituelle* 134 (1980) 511-529; *Prayer in the Rule of S. Benedict*, In: *Word & Spirit* 2 (1981) 118-135
- LOUF, A.: „La vida de Oración: compromiso para la salvaguarda de la creación.” In: *Studia Monastica* 63 (2008) 33-49
- LOUF, A.: „La vie de prière: engagement pour la sauvegarde de la création.” In: *Collectanea Cisterciensia* 66 (2004) 260-274

- LOUF, A.: „Quelques constantes spirituelles dans les traditions hésychastes en Orient et en Occident.” In: Irénikon 74 (2001) 483-514
- LOUF, A.: Seigneur, apprends-nous à prier, Bruxelles 1972; Teach us to Pray, New York 1977; Herr, lehre uns beten, Einsiedeln 1974
- LOUTH, Andrew: *Theology of the Philokalia*, in: Behr, J.-Louth, A.,- Conomos, E. (ed.), *Abba*, Saint Vladimir’s Seminary Press, 2003, 351-361
- LOUTH, A.: *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford U.P., 2007
- Maria of Normanby, M.: *The Jesus Prayer: The Meeting of East and West in the Prayer of the Heart*, Library of Orthodox thinking. Filgrave, Newport Pagnell, Buckinghamshire, Eng: Greek Orthodox Monastery of the Assumption, 1972.
- MATUS, Thomas, *Yoga and the Jesus Prayer Tradition*, Bangalore, India ATC, 1984
- MCDONNELL, Kilian: „Prayer in Ancient Western Tradition.” In: Worship 55 (1981) 34-61
- McMURRY, James: „The Scriptures and Monastic Prayer.” In: Cistercian Studies 2 (1967) 15-37
- MAIN, John D.: *The Jesus Prayer*, Pecos 1974
- MAIN, J. D.: „Monastic Prayer and Modern Man.” In: Cistercian Studies 13 (1978) 258-277
- MAIN, J. D.: „Prayer in the Tradition of J. Cassian.” In: Cistercian Studies 12 (1977) 184-190, 272-281; 13 (1978) 75-83;
- MAIN, J. D.: *Meditieren mit den Vätern, Gebetsweise in der Tradition des Johannes Cassian*, Münsterschwarzach 1983
- MALONEY, George A.: *The Jesus Prayer*, Dove publications, Pecos, 1974
- MALONEY, G. A.: „Penthos, a Forgotten Necessity.” In Monastic Studies, 7 (1969) 149-164
- MALONEY, G. A.: *Prayer of the Heart*, Notre Dame, Indiana, 1981
- MALONEY, G. A.: *Why not Become Totally Fire, The Power of Fiery Prayer*. New York, 1989
- Marie-Bernard, Frère: „Propos sur la prière selon saint Augustin.” In: Présence d’En Calcat 141 (1998) 13-21
- MARSILI, Salvatore: *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione* (Studia Anselmiana, 5), Roma, 1936

- MARX, Michael: *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature*. Roma, 1946
- MARX, Michael: „La oración incessante en la Vida de S. Antonio Grande.” In: Cuadernos Monásticos 10 (1975) 251-270
- MASCHWITZ, Rüdiger: *Das Herzensgebet. Ein Meditationsweg*, Kösel, München 22005
- MAURIN, Daniel: *Oraison du coeur, un chemin vers Dieu*, Paris, 1989
- MAURIN, D.: *La preghiera del cuore, Un cammino verso Dio (Meditazioni per la vita 2)*, Milano, 1994
- MAURIN, D.: *Sept leçons sur l'oraison du coeur (Maranatha 21)*, Paris, 1990
- MERTHER, Thomas: *Hesychasm: Orthodox Spirituality Compared and Contrasted with Other Religious Traditions*, http://www.strannik.com/watchful_gate/hesychasm_compared.html, 1998
- MERTON, Thomas: *The Climate of Monastic Prayer*, Washington 1973; *Il clima della preghiera monastica*, Milano 1970; *Wahrhaftig beten*, Freiburg 1971; *Les voies de la vraie prière (Foi vivante, 386)*, Paris 1997
- MERTON, T.: „L'expérience intérieure. Notes sur la contemplation.” In: *Collectanea Cisterciensia* 62 (2000) 13-52
- MERTON, T.: *Contemplative Prayer*. London, Darton, Longman and Todd, 1973.
- MEYENDORFF, J.: *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*. London, Variorum. 1974.
- MEYENDORFF, J.: *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, SVS Seminary Press, 1974
- MEYENDORFF, J.: *Mount Athos in the Fourteenth Century: Spiritual and Intellectual Legacy*, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 42 (1988) 157-165.
- MIHAILOFF, V.: *Breaking the Chains of Addiction: How to Use Ancient Orthodox Spirituality to Free Our Minds and Bodies from all Addictions*, Boston, Regina Orthodox Press. 2005
- MONTALDO, J. and Henry, G. (Eds): *Merton & Hesychasm: The Prayer of the Heart and the Eastern Church*. Louisville, KY, Fons Vitae, 2003
- Monk of the Eastern Church. *The Prayer of Jesus: Its Genesis, Development and Practice in the Byzantine-Slavic Religious Tradition*. Trans. from 4th French ed. NY: Desclée, 1967. BQT 56 .P6 E. Paperback edition by St. Vladimir's Press (1987): *The Jesus Prayer*. IRPSL.
- NAFPAKTOS, Hierotheos: *Saint Gregory Palamas as a Hagiorite*, Athens, 1997

- O'BRIAN, Justin: *A Meeting of Mystic Paths - Christianity and Yoga*, Arcana-Penguin Books, London, 1989
- PENNINGTON, M. B.: *Centering Prayer: Renewing an Ancient Christian Prayer Form*, Garden City, NY, Doubleday, 1980
- PLESTED, Michael: *The Macarian Legacy*, Oxford University Press, 2004
- RAASCH, Juana: „The Monastic Concept of Purity of Heart and its Sources.” In: *Studia Monastica* 12 (1970) 7-41
- RÉGNAULT, Lucien: *Immerwährendes Gebet bei den Vätern*. (Beiheft *Studia Patristica e Liturgica* 23), Regensburg, 1993
- RÉGNAULT, L.: „La prière chez les Pères du désert.” In: *Carmel* 78 (1995) 3-17
- RÉGNAULT, L.: „La prière continuele “monologistos” dans la littérature apophthégmatique.” In: *Irénikon* 47 (1974) 467-493
- ROSENBERG, A. (Hg.): *Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönche Kallistus und Ignatius*. München, Planegg 1955
- ROMANIDES, John S.: „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics I-II.” In: *Greek Orthodox Theological Review* vol. VI/2 (1960-61) és IX/2 (1963-64)
- RUSSELL, Norman: „Theosis and Gregory Palamas: Continuity or Doctrinal Change?” In: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 50/4 (2006) 357-79
- RYRIE, A.: *Wonderful Exchange: An Exploration of Silent Prayer*. Norwich, Canterbury Press. 2003.
- SCHIMANSKI, Beata: *Begegnung mit Christus*. Hierophant-Verlag, 2008
- SCHNEIDER, M.: *Das Herzensgebet. Eine Einführung zur Theologie und Praxis des Jesusgebetes*. Edition Cardo 111, Köln, 2005
- ΣΚΡΕΤΤΑΣ, Νικόδημος, Η νοερά προσευχή – Εκφραση αληθούς λατρείας Θεού, Εκδ. Μυγδόνια, Θεσσαλονίκη, 2006
- ΣΚΡΕΤΤΑΣ, Νικόδημος, Η νοερά προσευχή – Κατά τη διδασκαλία του ανώνυμου Αγιορείτου Ησυχαστού, Εκδ. Μυγδόνια, Θεσσαλονίκη, 2006
- SMOLITSCH, Igor: *Leben und Lehre der Starzen. Die spirituellen Meister der russisch-orthodoxen Kirche*, Herder, Freiburg i.Br. 2004
- SCRIMA, A.: „The hesychast tradition: an Orthodox-Christian way of contemplation.” In Ibish, Y. (Ed.) *Contemplation and Action in World Religion*. Houston, Rothko Chapel, 1977

- SJÖGREN, P.-O.: *The Jesus Prayer, Learning to Pray from the Heart*, trans. by Sydney Linton London, Triangle, 1986
- SMITH, H.: „The Jesus Prayer.” In: *The Christian Century* 90 (1973) 363–66
- SOPHRONY (Sakharov), Archimandrite: *On Prayer*. St. Vladimir’s Seminary Press, 1998
- SPIDLÍK, Tomas: *Spirituality of the Christian East*, Cistercian Publications, 1986
- STEWART, Columba: „John Cassian on Unceasing Prayer.” In: *Monastic Studies* 15 (1984) 159-177
- STEWART, C.: *Prayer and Community: The Benedictine Tradition* (Traditions of Christian Spirituality Series), New York 1998
- STEWART, C.: “Working the Earth of the Heart”, *The Messalien Controversy in History, Text and Language to AD 431*, Oxford 1991
- STEWART, C... “Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus.” In: *Journal of Early Christian Studies*, 9:2 (2001) 173–204
- Starez THEOPHAN: *Schule des Herzensgebetes*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1989,
- TIBI, D.: „Auf der Suche nach dem unablässigen Gebet. Eine Hinführung zum Jesusgebet.” In: *Geist und Leben* 81 (2008) 202-213
- VEILLEUX, Armand: *Community, Church and the Contemplative Life*. In: Mitchell, Donald W.- Wiseman, James (eds.): *The Gethsemani Encounter*. New York, 1998, 129-134
- VEILLEUX, A.: *Prayer in the Pachomian Koinonia*. In: Skudlarek, William: *The Continuing Quest for God*. Collegeville, Liturgical Press, 1982, 61-66
- VIVIAN, Tim: *Saint Macarius the spiritbearer*, SVS Seminary Press, Crestwood, NY., 2004
- VLACHOS, Hierotheos: *A Night in the Desert of the Holy Mountain: Discussion with a Hermit on the Jesus Prayer*. 2nd ed. Leviaia, Greece, Birth of the Theotokos Monastery, 1995
- VOGEL, A. A.: *The Jesus Prayer for Today*. New York, Paulist Press 1982.
- WINKLER, Gabriele. *The Jesus Prayer in Eastern Spirituality*. In: William Skudlarek: *The Continuing Quest for God*. Collegeville, Liturgical Press, 1982.
- WARE, Kallistos: „*The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai*.” In: *Eastern Churches Review* IV/1 (1972) 3-22

- WARE, K.: *The Inner Kingdom*. Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2001.
- WARE, K.: *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*. New ed. Fairacres, Oxford, SLG Press, 1986.
- WARE, K.: „Schweigen im Gebet. Was ‘Hesychia’ bedeutet.” In: *Erbe und Auftrag* 51 (1971) 427-447. Silence in Prayer. In: *Cisterciens Studies* 8 (1973) 265-272; Silence in Prayer: The Meaning of Hesychasm. In: Basil Pennington: *One, yet two*. Kalamazoo, 1976, 22-47
- WARE, K.: “Ways of Prayer and Contemplation. I. Eastern,” in B. McGinn & J. Meyendorff (edd.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, vol. 16 (New York: Crossroad, 1985), 395-414.
- WARE, Kallistos: „The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai.” In: Jones, C.-Wainwright, G.-Yarnold, E. (Eds.): *The Study of Spirituality*, London, SPCK. 1986 175-184
- WARE, Kallistos: „*Praying with the body: the hesychast method and non-Christian parallels.*” In: *Sobornost-Eastern Churches Review* XIV./2 (1993) 6-35.
- WINKLER, Gabriele: „The Jesus Prayer as a Spiritual Path in Greek and Russian Monasticism.” In: Skudlarek, William: *The Continuing Quest for God*. Collegeville 1982, 100-113
- WUNDERLI, G.: *Zur Psychologie des hesychastischen Gebetes*, Würzburg 1941/2
- WYBOURNE, Catherine: „Sehen im Lichte Gottes. Ein benediktinischer Zugang zu Gebet und Spiritualität.” In: *Erbe und Auftrag* 75 (1999) 183-195
- ZALESKI, Irma: *Living the Jesus Prayer*. Toronto, Canada, Novalis, 1997

Kiadja a
Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola

Felelős kiadó:
Véghseő Tamás rektor

H-4400 Nyíregyháza, Bethlen G. u. 13–19.

Tel. +36/42/ 597-600

www.szentatanaz.hu

E-mail: szentatanaz@szentatanaz.hu

Nyomdai előkészítés: Balogh Katalin
Borítóterv: Gál Edina

Nyomdai munkálatok:
Kapitális Nyomda, Debrecen
Felelős vezető: Joó László

ISBN 978-615-5073-63-2