

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 μορφὴν, 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 [...] precationem 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 istenről, 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 μορφὴν τινα συγχωρήσης τυπωθῆναι σου τὸν νοῦν· ἀλλ’ ἄυλος τῷ ἄυλῳ πρόσιθι, καὶ συνίσεις (PG 79, 1181).

15 Evagriosz: *De oratione* 101: Ὡσπερ ὄρεος τροφή ἐστι τῷ σώματι, καὶ ἀρετῆ τῆ ψυχῇ, οὕτως καὶ τοῦ νοῦ ἡνευματικὴ προσευχὴ τροφὴ ὑπάρχει (PG 79, 1189).

16 Evagriosz: *De oratione* 118: Μακάριός ἐστιν ὁ νοῦς, ὃς ἀπερισπάστως εὐχόμενος, πλεῖονα πόθον ἀεὶ 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 nou*), 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 frigyládjára (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., terminológiailag 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 λογισμὸς δια τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἀναβάσκεισ κοτιζῶν τὸ 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 *kollivadesz* szerzetes,³³ Athoszi Szent Nikodémus és Korinthoszi Szent Makáriosz állított össze, és amit aztán a szláv világban Paiszj 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 kihál 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 *henószizisz*, vagy másképp fogalmazva a megistenülés, az „Istenhez való hasonulás”,³⁷ a *theószizisz* 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 tekintettem, 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.

