

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 katekizisei 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 alázattal és az engedelmességgel, amelyek az összes erény kapujának számítanak (C 231). Az engedelmességről 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 alázatra, 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 sorszámának 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 önmegtagadás mellett, még így is újszerűnek tekinthető, és megelőlegezi az önalávetésnek azt a későbbi bizánci koncepcióját, amely az engedelmisséget 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 engedelmisségre 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 engedelmisség 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 παραδίδόναι 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 fohászoló 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 katekizis 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 katekizisekben 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, ἐλέησόν με· καὶ μεταξύ· Ὑιέ 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 természetsszerűleg konkrét elképzelések is éltek az imádság mikéntjét és „mennyiségét” illetően. Az utóbbi kérdésre bizonyos szempontból egyszerű válaszuk 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 legkéseőbb 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 démonának 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 Ἀντικείμενος 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 találhatók 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. Jahrhundert*. 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 fohászcodnia, 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 (φυ γείν εις 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, irgalmazz 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 „hétköznapok gyakorlatait” (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).

