

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 fordultatos 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 előbbieik 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 rapszodikusan 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 Arsenyij 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 „tisza 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, mielőtt az ember elkezdje 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, sokfelé 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 tradícióban 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 engedelmesség 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

