

PIERRE HADOT

Az antik lelkigyakorlatok és a „keresztény filozófia”

Paul Rabbow *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*¹ című művében kimutatta: azoknak a meditációs módszereknek, amelyeket Loyolai Ignác használ az *Exercitia spirituali*ában, az ókori filozófia lelkigyakorlatok voltak a legfontosabb forrásai. Rabbow azokra a különböző retorikai érvelésekben használt eljárásokra hívta fel a figyelmet, amelyekkel az ókoriak megpróbálták meggyőzni a hallgatóságot, így például a retorikai túlzásokra vagy a dolgok élethű megjelenítésére.² Legmeggyőzőbben a sztoikus és az epikureus lelkigyakorlatokat elemezte, és kiemelte, hogy Ignácnál ugyanezeket a lelkigyakorlatokat találhatjuk meg. Rabbow könyve új utakat nyitott a kutatás előtt, amikor felhívta a figyelmet e szempontokra, ám a szerző nem vonta le a felfedezéséből adódó összes következményt. Először is véleményem szerint túlságosan könnyen azonosítja a lelkigyakorlatokat azzal, amit ő belső orientációnak hív (*Innenwendung*).³ Ráadásul ez szerinte csak a Kr. e. 3. században jelent meg a görög gondolkodásban, és a sztoikus, valamint az epikureus iskola tanításában bontakozott ki. Valójában azonban a lelkigyakorlat jelensége jóval szélesebb dimenziókkal rendelkezik: az antik filozófia lényegi eleme ez, amely a szókratikus-platonikus dialógusoktól a késő antikvitásig folyamatosan jelen van. Az ókorban a filozófia egészét lelkigyakorlatnak tekintették; ez volt az ókori bölcsélet alapja.

A fordítás alapjául szolgáló szöveg: „Exercices spirituels antiques et »philosophie chrétienne«, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, 75–98. Pierre Hadot könyvének teljes magyar fordítása várhatóan 2010 tavaszán jelenik meg a Kairosz Kiadó gondozásában.

1 *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954.

2 Uo., 23.

3 Uo., 17.

Rabbow azért szűkítette le a jelenséget a hellenisztikus és a római korra, mert kizárólag etikai problémát látott benne, és csak azokra a filozófiákra figyelt, amelyekben, mint a sztoicizmusban és az epikureizmusban, az etika játssza a legfontosabb szerepet. Rabbow erkölcsi gyakorlatokként definiálja a lelkigyakorlatokat:⁴ „Az erkölcsi gyakorlat olyan eljárás és tevékenység, amely az ember önnevelésében áll, és amelynek révén az ember tudatosan eltervezi egy bizonyos erkölcsi hatás megvalósítását. Ez a gyakorlat mindig túlmutat önmagán: mindig újra megismétli magát és más tevékenységekkel együtt egyfajta módszertani egységet alkot.” Ez az erkölcsi gyakorlat – Rabbow szerint – a kereszténységben válik lelkigyakorlattá: „A lelkigyakorlat,⁵ amelynek lényege és struktúrája úgy hasonlít az erkölcsi gyakorlatra, mint egyik tojás a másikra, kifejezetten a vallási szférához tartozik, mert az a célja, hogy megerősítse, megőrizze és megújítsa az életet »a Lélekben«, a *vita spiritualist*.” A keresztény lelkiségben valóban új értelmet nyer a lelkigyakorlat: immár Krisztus halála és a három isteni Személy élete határozza meg. Félreismernénk azonban az antik filozófiai gyakorlatok fontosságát és jelentőségét, ha pusztán „erkölcsi gyakorlatot” látnánk bennük, hiszen ezek a gyakorlatok a világlátás és a létezés metamorfózisát próbálják megvalósítani, ezért nemcsak erkölcsi, hanem egzisztenciális értékkel is rendelkeznek. Nem a helyes viselkedés szabályairól van szó, hanem létmódról, a szó legteljesebb értelmében. Ezért a „lelkigyakorlat” a legjobb elnevezés: mert olyan gyakorlatokról van szó, amelyek az ember teljes lelki-szellemi valóságát érintik.

Rabbow szerint Loyolai Ignác az antik retorika 16. századi újralfedezése nyomán talált rá a lelkigyakorlatokra.⁶ Valójában azonban a retorika csak egyike azoknak az eljárásoknak, amelyek részét képezték az ókori filozófiai lelkigyakorlatoknak. Azt is látnunk kell, hogy a keresztény szellemiség az első évszázadoktól fogva megőrizte az antik filozófia, azon belül is a lelkigyakorlatok örökségét, ezért Ignác a keresztény tradícióban is fellelhetette az *Exercitia* módszerét. Az alábbiakban azt szeretném bemutatni néhány szöveg segítségével, miképp éltek tovább az antik lelkigyakorlatok abban a késő ókori keresztény szellemiségben, amikor a kereszténység még filozófiaként határozta meg önmagát.

Mindenekelőtt tisztáznunk kell a lelkigyakorlat fogalmát. A „gyakorlat” a görög *aszkészisz* vagy *meleté* szónak felel meg. Nem a modern értelemben vett „aszkezisről” van tehát szó, amelyet Karl Heussi úgy határozott meg, mint „a táplálkozás, az ivás, az alvás, az öltözködés, a tulajdon, és különösen a szexualitás területén végrehajtott részleges vagy teljes önmegtartóztatás”.⁷ Az „aszkezis” keresztény és modern értelme nem azonos az *aszkészisz* antik értelmével. Az ókori filozófiai művekben az *aszkészisz* szó a lelkigyakorlatokra utal, tehát a gondolkodás és az akarat belső tevékenységére.

⁴ Uo., 18.

⁵ Uo.

⁶ Uo.

⁷ K. Heussi: *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, 13.

Egyes ókori filozófusoknál – mint például a cinikusoknál és az újplatonikusoknál – léteznek ugyan a keresztény aszkézisre emlékeztető étkezési vagy szexuális gyakorlatok, ezek azonban mások, mint a filozófiai gondolatgyakorlatok. Számos tudós tárgyalta már ezt a témát,⁸ s kutatásaik világossá teszik, melyek a hasonlóságok és a különbségek a modern értelemben vett aszkézis filozófiai és keresztény használata között. A mi vizsgálódásunk az *askéziszis* filozófiai fogalmának a kereszténységben történt recepciójára irányul.

Kezdjük azzal az itt tárgyalt probléma szempontjából fontos ténnyel, hogy történetének egy bizonyos szakaszában a kereszténység *filozófiaként* értelmezte önmagát.

Ez a gondolat már a 2. századi keresztény apologéták körében megjelent, azon belül is Jusztinosznál. A kereszténységgel azonosított filozófiát az apologéták szembeállították az antik bölcselettel, és úgy nevezték: „a mi filozófiánk”, vagy „a barbár filozófia”.⁹ Az apologéták szemében a kereszténység nem egy filozófia a sok közül, hanem a filozófia maga, amely magában foglalja és összegzi a görög filozófia szedett-vedett, részigazságokra épülő tanításait. Nézetük szerint a görög filozófusok csak a Logosz egy kis részét ismerhették meg,¹⁰ ellentétben a keresztényekkel, akik számára teljes egészében kinyilvánította magát a Jézus Krisztusban megtestesült Logosz. Amennyiben filozofálni annyi, mint az Értelem törvényének megfelelően élni, akkor a keresztények filozófusok, mert az isteni Logosz törvényének megfelelően élnek.¹¹ Alexandriai Kelemen sokszor kitér erre, mert szoros kapcsolatot tételez a filozófia és a *paideia*, a nevelés között. Már a görög filozófiában is a Logosz, az isteni Pedagógus nevelte az emberiséget, valójában azonban a Logosz teljes kinyilatkozásán alapuló kereszténység az igazi filozófia,¹² „amely megtanít bennünket arra, hogyan közeledjünk Istenhez, és hogyan fogadjuk el az isteni rendet (*oikonomia*) szellemi fejlődésünk alapelvéül”.¹³ A kereszténység és az igazi filozófia azonosítása lényegi eleme Órigenész tanításának is, és az órigenikus hagyományban, a kappadókiaiak körében él tovább: Baszileiosznál, Nazianzoszi Gergelynél, Nüsszai Gergelynél és Aranyszájú Jánosnál, akik a „mi filozófiánkról”, a „teljes filozófiáról”, vagy a „Krisztus szerinti

8 G. Kretschmar: „Der Ursprung der frühchristlichen Askese”, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 61 (1964), 27–67; P. Nagel: *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 95); B. Lohse: *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München–Wien, 1969; Frank (szerk.): *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche*, Darmstadt, 1975 (Wege der Forschung, 409); R. Hauser–G. Lanczkowski: „Askese”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, 538–541, bibliográfiával; J. de Guibert: „Ascèse”, in *Dictionnaire de spiritualité*, I, 936–1010.

9 Jusztinosz: *Dialog*, 8; Tatianosz: *Adv. Graecos* 31, 35, 55; Meliton, lásd Euszebiosz: *Hist. Eccl.* IV, 26, 7.

10 Jusztinosz: *Apol.* II, 10, 1–4; 13, 3. Lactantius: *Inst.* VII, 7, 7: „*Particulatim veritas ab his tota comprehensa est*”; VII, 8, 3: „*Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus.*”

11 Jusztinosz: *Apol.* I, 46, 1–4.

12 Alexandriai Kelemen: *Strom.* I, 13, 57, 1–58, 5; I, 5, 28, 1–32, 4.

13 Uo., I, 11, 52, 3.

filozófiáról” beszélnek.¹⁴ Felmerül a kérdés, hogy jogos volt-e egyáltalán ez az azonosítás, illetve hogy ez a folyamat nem járult-e hozzá jelentékeny módon a kereszténység gyakran hangoztatott „hellenizálásához”. Itt nem tárgyalom ezt az összetett problémát, csak arra hívom fel a figyelmet, hogy ha a kereszténység filozófiaként határozta meg önmagát, akkor annak a mozgalomnak a valószínűleg tudatos örököseként lépett fel, amely a zsidó hagyományban is létezett, például Alexandriai Philónnál.¹⁵ Philón a judaizmust *patriosz philoszophiaként*, a zsidó nép hagyományos filozófiájaként mutatta be. Josephus Flavius ugyanezt a kifejezést használja.¹⁶

A 4. században, amikor megjelenik a keresztény tökéletesség megvalósítását hirdető szerzetesi mozgalom, Nazianzoszi Gergely,¹⁷ Nüsszai Gergely, Aranyszájú János¹⁸ és Evagriosz Pontikoszi¹⁹ ezt is filozófiaként értelmezi. Az 5. században ugyanezt hangsúlyozza például Küroszi Theodorétosz.²⁰ E tekintetben is Philón²¹ útmutatását követték, aki filozófusoknak nevezte a „therapeutákat”, akik elmondása szerint a Logoszról elmélkedtek, és magányos, szemlélődő életet éltek. Amint Jean Leclercq²² rámutatott, a latin középkor – a görög hagyomány hatására – maga is *philosophiának* tekintette a szerzetesi életet. Egy cisztercita szöveg szerint Clairvaux-i Bernát bevezette tanítványait „a mennyei filozófia tudományába”.²³ John of Salisbury azt mondja, hogy a szerzetesek a leghelyesebb és a legautentikusabb módon „filozofálnak”.²⁴

Nem lehet eléggé hangsúlyozni annak jelentőségét, hogy a kereszténység filozófiaként határozta meg önmagát. Senki ne értsen félre: nem a kereszténység összehasonlíthatatlan eredetiségét akarom tagadni. Vissza fogunk térni még arra, hogy mi az, ami sajátosan keresztény ebben a „filozófiában”, és arra, hogy miként próbálták meg a keresztények hozzáilleszteni ezt a „filozófiát” a bibliai és az evangéliumi hagyományhoz. Azt is tudnunk kell azonban, hogy ez a hatás történetileg korlátozott: az apologéták és Órigenész hagyományához szorosabban vagy lazábban kötődő jelenségről van szó. Ettől függetlenül azonban tény, hogy ez az irányzat létezett. A filozófusok lelkiyakorlatai a keresztény szellemiség részévé váltak, és magukkal hozták egyfajta életstílust és szellemi attitűdöt vagy

14 Az alapvető szövegeket A.-N. Malingrey gyűjtötte össze könyvében: *Philosophia. Étude d'un group de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle ap. J.-C.*, Paris, 1961.

15 *Legatio ad Caium* § 156 és § 245; *Vita Mosis* II, 216; *De vita contemplativa* § 26.

16 *Antiquit. Iud.*, 18, 11 és 23.

17 *Apol.*, 103, PG 35, 504 A.

18 *Adv. op. vit. mon.*, III, 13. PG 47, 372.

19 Evagriosz Pontikoszhoz vö. alább.

20 Küroszi Theodorétosz: *Hist. Philoth.* II, 3, 1; IV, 1, 9; IV, 2, 19; IV, 10, 15; VI, 13, 1; VIII, 2, 3.

21 Philón: *De vita contemplativa* § 2 és § 30.

22 J. Leclercq: „Pour l'histoire de l'expression »philosophie chrétienne«, *Mélanges de science religieuse*, IX(1952), 221–226.

23 *Exordium magnum Cisterciense*, PL 185, 437.

24 *Policraticus* VII, 21, PL 199, 696 (magyarul lásd John of Salisbury: *Policraticus. Az udvaroncok hiábavalóságáról és a filozófusok nyomdokairól*, Atlantisz, Budapest, 1999).

hangoltságot, amely eredetileg hiányzott a kereszténységből. Fontos ennek megállapítása, ha ugyanis a kereszténység magába tudta olvasztani az antik filozófiát, az csak azért volt lehetséges, mert az ókorban a filozófiát életmódnak és életstílusnak tartották. Ahogy Jean Leclercq megjegyzi: „A középkori szerzetességben csakúgy, mint az ókorban, a filozófia nem teória és megismeréselmélet, hanem megélt bölcsesség, az értelemnek megfelelő életmód.”²⁵

A sztoikus és platonikus filozófus alapvető magatartása a *proszokhé*, az önmagára irányuló folytonos figyelem vagy éberség. Az „önmagára ébredt” ember tökéletesen tudatában van nemcsak annak, amit tesz, hanem annak is, hogy ki ő maga: ismeri a kozmoszban betöltött helyét és Istenhez fűződő viszonyát. Ez mindenekelőtt erkölcsi tudatot jelent. Az ember minden pillanatban arra törekszik, hogy szándéka helyes és tiszta legyen, mert azon van, hogy cselekedeteinek semmi más indítéka ne legyen, mint a jó akarása. Az erkölcsi tudat egyúttal kozmikus tudat: a „figyelmes” ember folyamatosan Isten jelenlétének tudatában él, „emlékezik Istenre”, boldogan átadja magát az egyetemes Értelemnek, és mindenre Isten szemével tekint.

Ez az igazi filozófiai magatartás, és ez a keresztény filozófus magatartása is. Már Alexandriai Kelemen megfogalmazta ezt, megelőlegezve a későbbi századokon átívelő, filozófiai ihletésű szerzetesi szellemiséget: „Az isteni törvénynek félelmet kell keltenie, hogy a filozófus megszerezze és megőrizze lelke nyugalmát (*amerimnia*), és az elővigyázatosság (*eulabeia*) és az önmagára fordított figyelem (*proszokhé*) által minden esetben elkerülje a bűnt és a bukást.”²⁶ Az isteni törvényt Kelemen a filozófusok egyetemes Értelmével és a keresztények isteni Igéjével azonosítja. A törvény nem úgy kelt félelmet, hogy szenvedélyt ébreszt a lélekben – ezt már a sztoikusok is elítélték –, hanem úgy, hogy megfontoltá teszi a gondolkodást és a cselekedetet. Az önmagára irányuló figyelem eredménye az *amerimnia*, a lélek nyugalma: ez a szerzetesi életnek is lényegi eleme.

Az ember önmagára fordított figyelme áll a középpontjában Baszileiosz egyik fontos szentbeszédének²⁷ is, amely a Második Törvénykönyv görög fordításából indul ki: „Ügyelj, nehogy gonosz gondolat támadjon szívedben.”²⁸ A sztoikus és platonikus hagyományból merítő Baszileiosz a *proszokhé* egész teóriáját adja itt. Erre még visszatérünk. Most elegendő megállapítanunk, hogy Baszileiosz azért figyel fel a Második Törvénykönyvnek erre a szakaszára, mert az ókori filozófia egyik fogalmára emlékezteti. Az ember önmagára fordított figyelme felébreszti bennünk a gondolkodás és a cselekvés racionális alapelveit, amelyeket Isten ültetett el a

25 J. Leclercq: „Pour l’histoire de l’expression »philosophie chrétienne«, i. m., 221.

26 *Strom.*, II, 20, 120.

27 *In Illud Attende tibi ipsi* (PG 31, 197–217), lásd S. Y. Rudberg kritikai kiadását: *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca Stockholmensia*, 2, Stockholm, 1962. P. Adnès („Garde du cœur”, in *Dictionnaire de spiritualité*, VI, 108) felhívja a figyelmet, hogy sok prédikáció utal erre a szövegre, és idézi C. Baur tanulmányát: „Initia Patrum Graecorum”, in *Studi e Testi*, Vatican, 1955, 181. k., 374.

28 MTörv 15,9.

lelkünkben,²⁹ és arra bátorít minket, hogy éberben őrkdjünk saját magunk felett, vigyázzunk szellemünkre és lelkünkre, és ne törődjünk azzal, ami a mienk, tehát a testünkkel, és azzal, ami körülvesz bennünket: javainkkal.³⁰ Figyelünk kell lelkünk szépségére, szüntelenül meg kell vizsgálnunk lelkiismeretünket és önismeretünket.³¹ Folyton újragondoljuk önmagunkról alkotott ítéleteinket: ha gazdagnak és nemesnek születünk, felidézzük, hogy egyszerű földi halandók vagyunk, és feltesszük a kérdést – hol vannak azok a híres emberek, akik egykor éltek? Ha viszont szegények és elesettek vagyunk, tudatára ébredünk azoknak a gazdagságoknak és csodáknak, amelyek a világegyetemben várnak ránk (testünk, a Föld, az ég, a csillagok), és eszünkbe idézzük isteni küldetésünket.³² Könnyű felismerni Baszileiosz homíliájában az antik filozófia nagy témáit.

Az ember önmagára irányuló figyelme (*proszokhé*),³³ amely a filozófus alapvető magatartása, a szerzetesi élet alapkövetelményévé vált. Az *Antal életében*³⁴ Athanasziosz a szent megtérését úgy írja le, hogy Antal elkezdett „ügyelni magára”. Halála előtt Antal figyelmezteti tanítványait, hogy „úgy éljenek, mintha mindennap meg kellene halniuk: figyeljenek önmagukra és emlékezzenek tanításaira”.³⁵ A 6. században Gázai Dorotheosz azt írja: „Olyan tudatlanok vagyunk, hogy azt sem tudjuk, miért jöttünk világra... Ezért nem haladunk előre... azért, mert nincs *proszokhé* a szívünkben.”³⁶

A figyelem, az éberség nem más, mint szüntelen összpontosítás a jelen pillanatra, amelyet úgy kell megélnünk, mintha az első és az utolsó volna. Athanasziosz azt mondja, Antal nem az aszkézissel töltött évekre akart emlékezni, hanem mindennap újabb erőfeszítésbe kezdett, mintha mindig előlről kellene kezdenie a gyakorlást.³⁷ Úgy kell tehát megélni a jelen pillanatot, mintha az első és mintha az utolsó volna. A haldokló Antal is ezt mondja tanítványainak: „Úgy éljete, mintha mindennap meg kellene halnotok.”³⁸ Athanasziosz írásában Antal egy másik kijelentésére is felfigyelhetünk: „Ha úgy élnénk, mintha mindennap meg kellene halnunk, nem vétkeznénk.” Úgy kell felkelnünk, hogy belegondolunk, talán nem érvük meg az

29 Baszileiosz: *In Illud Attende* 2, 201B.

30 Uo., 3, 204A. Ismert sztoikus-platonikus megkülönböztetés.

31 Uo., 3, 204B. és 5, 209B.

32 Uo., 5–6, 209C–213A.

33 Az itt következő gyakorlatokhoz lásd a *Dictionnaire de Spiritualité* következő szócikkeit: „Attention”, „Apatheia”, „Contemplation”, „Examen de conscience”, „Direction spirituelle”, „Exercices spirituels”, „Cor.”, „Garde du cœur”.

34 Athanasziosz: *Vita Antonii*, PG 26, 844B (magyarul lásd „Szent Antal élete”, in *A III–IV. század szentjei*, Jel, Budapest, 1999. Vanyó László fordítását a legtöbb esetben módosítottam: Cs. Á.).

35 Uo., 969B.

36 Gázai Dorotheosz: *Didaskaliai* X, 104, 9, a szövegkiadáshoz lásd L. Regnault és J. de Préville (szerk.), Paris, Sources Chrétiennes, 92. k., 1963 (a következőkben a számok e kiadás fejezetszáma és sorszáma utalnak). A *proszokhé* fogalma óriási szerepet játszik az egész szerzetesi irodalomban, vö. Diadokhosz Photikosz: *Kephalai Gnosztika*, 27. o., 98. o., 19E (szövegkiadás: Diadoque de Photicé: *Œuvres spirituelles*, Cerf, Paris, 1997, szerk. E. des Places)

37 Athanasziosz: *Vita Antonii* 853A, 868A, 969B.

38 Uo., 969B.

estét, és azzal kell nyugovóra térnünk, hogy talán többé nem ébredünk fel.³⁹ „A halál gondolata mindennap a szemed előtt lebegjen, mondja Epiktétosz, sohasem fogsz akkor közönséges dolgokra gondolni és nem is fogsz túlságosan vágyakozni valamire.”⁴⁰ És Marcus Aurelius: „Minden tetted, szavad, gondolatod olyan legyen, mint azé, akinek azonnal távoznia kell az életből.”⁴¹ Gázai Dorotheosz is összekapcsolja a *proszokhé* a halál fenyegető közelségével: „Ügyeljünk tehát magunkra, testvéreim, legyünk éberek, addig, amíg van rá időnk... Két vagy három óra is eltelt, amióta együtt vagyunk, és ezalatt is közelebb kerültünk a halálhoz, de félelem nélkül nézünk szembe azzal, hogy egyre múlik az időnk.”⁴² „Törődjünk magunkkal, testvéreim, legyünk éberek. Ki adja vissza a jelen pillanatot, ha most elvesztegetjük?”⁴³

A jelenre fordított figyelem egyszerre jelenti azt, hogy ellenőrizzük gondolatainkat, elfogadjuk az isteni akaratot, és tiszta szándékkal közeledünk embertársainkhoz. Marcus Aurelius kitűnően összegzi a jelenre összpontosító figyelem kötelességét: „Mindenütt és mindig rajtad áll, hogy képes vagy-e irgalommal örülni a *jelen* történéseinek, igazságosan viszonyulsz-e a *jelenlevő* emberekhez, és az *adott pillanatban* megvizsgálod-e (*emphilotekhnein*) belső képzeteket (*phantasztia*), hogy nincs-e bennük olyan, amellyel nem szabad megzavarni szellemedet.”⁴⁴ A gondolatok és szándékok feletti folytonos őrködés a szerzetesi életnek is alapeleme. Ez lesz a „szívre való ügyelés”,⁴⁵ a *nepszisz*,⁴⁶ vagy éberség. Nem pusztán az erkölcsi tudat megerősítéséről van szó: a *proszokhé* visszahelyezi az embert igazi létébe, helyreállítja az Istenhez fűződő viszonyát; éppen ezért nem más, mint Isten jelenlétének folyamatos gyakorlása. Plótinosz tanítványa, Porphüriosz azt írta: „Minden cselekedetednek, minden gondolatodnak, minden szavadnak Isten legyen a tanúja és az őre.”⁴⁷ Ez a *proszokhé* alapvető filozófiai értelme: jelenlét Isten és önmagunk előtt. „Egyetlen dologban találj örömet és nyugalmat, abban, hogy a másik emberért való cselekedetre mindig egy másik ugyanilyen cselekedet következzen. Közben végig tartsd Istent emlékezeted-

39 Uo., 872A.

40 *Kézikönyvecske* § 21 (Európa, Budapest, 1978, Sárosi Gyula fordítását módosítottam: Cs. Á.).

41 *Elmélkedései* II, 11 (Európa, Budapest, 1974, Huszti József fordítását módosítottam: Cs. Á.).

42 Gázai Dorotheosz § 114, 1–15.

43 Uo., § 104, 1–3.

44 Marcus Aurelius *Elmélkedései*, VII, 54 (Huszti József fordítását módosítottam: Cs. Á.).

45 Athanasziosz: *Vita Antonii* 873C. Baszileiosz: *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 921B, vö. a 232. lábjegyzetet. Cassianus: *Collat.* I (Sources chrétiennes 42. k., 84. [magyarul: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*, ford. Simon Árkád, Pannonhalma-Tihany, 1998]): „Ut scilicet per illas (virtutes) ab universi passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus.”

46 Gázai Dorotheosz § 104, és passim.

47 Porphüriosz: *Levél Marcellához* § 12. (szövegkiadás: Porphyrios: *Pros Marcellan. Griechischer Text*, szerk. W. Pötscher, Leiden, 1969).

ben.⁴⁸ Marcus Aurelius az isteni jelenléttel való törődésről szólva megismertet bennünket egy olyan kifejezéssel, amely nagy szerepet játszik majd a szerzetesi szellemiségben is. Az „Istenre való emlékezés” azt jelenti, hogy az élet minden pillanatában megállás nélkül Istenre gondolunk. Baszileiosz ezt is a szívvel való törődéshez köti: „Ügyelni kell a szívünkre, hogy az Istenre vonatkozó gondolatok közül egyetlenegy se vesszen el.” Diadokhosz Photikosznál is gyakran előkerül ez a gondolat, amelyet ő a *proszokhé*val azonosít: „Csak azok tudják megismerni saját bukásukat, akik soha nem hagyják eltéríteni magukat Isten emlékezetétől.”⁴⁹ „Azóta [a bukás, a bűnbeesés óta] az emberi értelem csak nagy erőfeszítés árán tud emlékezni Istenre és parancsolataira.”⁵⁰ „Az Istenre való emlékezés segítségével le kell zárni az értelem előtt az összes menekülési útvonalat.”⁵¹ „Az az ember, aki az erény barátja, megállás nélkül elemésztí szívében – Istenre emlékezve – mindazt, ami földi benne, hogy a rosszat lépésről lépésre eloszlassa a jó emlékezetének tüze által, és hogy lelke visszataláljon természetes fényéhez, tehát még szebben ragyogjon.”⁵²

Az Istenre való emlékezés bizonyos értelemben a *proszokhé* lényege. A figyelem az Istennel és önmagunkkal való szembesülés legradikálisabb módja. Az ember önmagára vonatkozó figyelme azonban nem merülhet ki a többé-kevésbé jól meghatározott szándék kinyilvánításában. Láttuk, hogy Diadokhosz Photikosz az „Istenre és a parancsolataira” való emlékezésről beszél. A *proszokhé* az antik filozófiában is feltételezi az életszabályok (*kanón*) meditációját és memorizálását: az élet minden pillanatában fel kell idézni azokat az alapelveket, amelyeket az adott körülmények között felhasználhatunk. „Kéznél” kell tartani az élet alapelveit, a legalapvetőbb „dogmákat”.

A szerzetesi mozgalomban is találkozunk ezzel. A filozófiai „dogmákat” felváltják a „parancsok”, az evangéliumi élet szabályai, azaz Krisztus szavai, melyekben kifejtette a keresztény élet alapelveit. Az evangéliumi parancsok mellett azonban a „bölcsek öregek” szabályai, tehát az első szerzetesek szavai is követendő példát jelentettek. Nem sokkal halála előtt Antal felszólítja tanítványait, hogy emlékezzenek intelmeire. Evagriosz Pontikosz szerint „figyelni kell azoknak a szerzeteseknek az útjaira is, akik előttünk jártak a jóban, és életünket hasonlónak kell tenni az övékéhez”.⁵³ Az evangéliumi parancsok és a régiékek szavai – csakúgy, mint a filozófiai hagyományban – tömör szentenciák, melyeket könnyű megjegyezni, és amelyeken könnyű elmélkedni. Az elmélkedés és a felidézés igénye hozta létre a szerzetesi irodalomban a bölcsek mondásainak gyűjteményét tartalma-

48 Marcus Aurelius *Elméltedése*, VI, 7 (Huszti József fordítását módosítottam: Cs. Á.)

49 Diadokhosz Photikosz: *Kephalaia Gnosztika* 27., 98. o., 11 (E. des Places idézett szövegkiadásában).

50 Uo., 56., 117. o., 15.

51 Uo., 59., 119. o., 1–21.

52 Uo., 97., 160. o., 3.

53 Evagriosz: *Praktikosz* § 91 (lásd Evagre le Pontique: *Traité pratique ou le Moine*, Paris, 1971 [Sources chrétiennes 171]).

zó apoftegmákat (*apophthegmata patrum*)⁵⁴ és a *kephalaiákat*. Az előbbieket a sivatagi atyák híres kijelentéseit tartalmazzák: ez az irodalmi műfaj már a filozófiai tradícióban is létezett, Diogenész Laertiosznál találunk rá példákat. A *kephalaia*⁵⁵ viszonylag rövidebb szentenciák gyűjteménye, amelyek általában százazs egységekbe rendezik a bölcs mondásokat. Ez is olyan irodalmi műfaj, amelyet gyakran használtak a hagyományos filozófiai irodalomban: ilyenek például Marcus Aurelius *Elmélkedései*, vagy Porphüriosz *Szentenciái*. Ezek az irodalmi műfajok a meditáció szolgálatában állnak.

A filozófiai meditációhoz hasonlóan a keresztény elmélkedés is épít a képzelet erejére és a retorika eszközeire. Evagriosz Pontikosz például felszólítja tanítványát, hogy képzelje el saját halálát, teste elporladását, lelke pokolbeli rettegetéseit és félelmeit, az örök tüzet, és állítsa szembe vele az „igazak boldogságát”.⁵⁶

A meditációt egyetlen pillanatra sem szabad abbahagyni. Gázai Dorotheosz külön kiemeli ezt, mondván: „Töprengjetez ezeken a tanácsokon megállás nélkül a szívetekben, tanulmányozzátok a szent öregek mondásait.”⁵⁷ „Ha emlékezetünkbe vessük a szent öregek szavait, és folyton-folyvást elmélkedünk róluk, nem esünk bűnbe.”⁵⁸ „Ha azt akarod, hogy a megfelelő pillanatban eszedbe jussanak ezek a szavak, állandóan töprengj rajtuk.”⁵⁹ A normatív, elmélkedésre és emlékezésre alkalmas szövegek titokzatos kapcsolatban állnak az eseményekkel, amelyek lehetővé teszik az elsajátított gyakorlati alkalmazását. Gázai Dorotheosz megígéri tanítványainak, hogy ha megállás nélkül elmélkednek a „szent öregek mondásairól”, akkor „minden eseményből hasznot tudnak majd húzni”.⁶⁰ Ezzel nyilván azt akarja mondani, hogy az események mélyén felismerhetővé válik Isten akarata, ha megértjük az atyák szavait, amelyeket szintén Isten akarata ihletett.

Az ember önmagára fordított figyelme, az éberség gyakorlata feltételezi a lelkiismeret-vizsgálatot is. Baszileiosz közvetlen kapcsolatot tételez a *proszokhé* és a lelkiismeret-vizsgálat között. A keresztény kultúrában feltehetően Órigenésznél jelentkezik először a lelkiismeret-vizsgálat gyakorlata, amikor az *Énekek éneke* szövege fölött elmélkedik: „Ha nem ismered magadat, ó, asszonyok legszebbike...”⁶¹ A léleknek, mondja Órigenész, meg kell vizsgálnia érzéseit és tevékenységeit. Helyes célra törekszik-e? Minden erény iránt azonos kitartás van-e benne? Fejlődik és gyarapodik-e? Megszüntette-e magában a harag, a szomorúság, a félelem vagy a becsvágy szenvedélyét? Hogyan viselkedik az ajándékozásban és az elfoga-

54 Lásd „Apophthegma”, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 1950, 545–550. (Th. Klauser).

55 E. von Ivánka: „Kephalaia”, *Byzantinische Zeitschrift*, 47(1954), 285–291.

56 *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 173A–B.

57 Gázai Dorotheosz, § 60, 27.

58 Uo., § 69, 2.

59 Uo., § 189, 4–5.

60 Uo., § 60, 30.

61 Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*, Atlantisz, Bp., 1993, 115 (Pesthy Mónika fordítása).

dásban? Hogyan ítélkezik az igazságról? Ezekben a kérdésekben semmi nincs, ami kifejezetten keresztény volna. A lelkiismeret-vizsgálat abból a filozófiai tradícióból fakad, amelyet a püthagóreusoknál, az epikureusoknál, a sztoikusoknál, Senecánál, Epiktétosznál és más filozófusoknál, Plutarkhosznál vagy Galénosznál is fellelhetünk.⁶² Ugyanezt figyelhetjük meg Aranyszájú Jánosnál,⁶³ vagy még inkább Dorotheosznál: „A mindennapi vizsgálaton túl minden évben, minden hónapban, minden héten meg kell vizsgálni magunkat, és fel kell tenni a kérdést: »Mi van azzal a szenvedéllyel, amely maga alá gyúrt a múlt héten?« Minden évben ki kell kérdezni magunkat, mondván: »Tavaly legyőzött ez vagy az a szenvedély, de most hogy állok vele?« Az Atyáktól tudjuk, mennyire hasznos, ha minden este megtisztítjuk lelkünket, és megvizsgáljuk, mivel telt a napunk, reggel pedig azt, hogyan telt az éjszaka... Valójában azonban olyan feledékenyek vagyunk, és annyi vétséget elkövetünk, hogy hatóránként meg kell vizsgálni, miképp töltöttük el az időt, és miben vétkeztünk.”⁶⁴ Az *Antal életében* is van egy érdekes részlet. Athanasziosz szerint Antal azt ajánlotta tanítványainak, hogy írják le lelkük minden rezdülését és mozdulatát. A lelkiismeret-vizsgálat írásos formája valószínűleg már az ókorban is létezett:⁶⁵ hasznosnak, sőt szükségesnek tartották a lelkiismeret-vizsgálat pontosítása érdekében. Antal esetében azonban másról van szó: ő az írásnak gyógyító erőt tulajdonított. „Mindegyikünk írja le lelke rezdüléseit és cselekedeteit, úgy, mintha mások előtt kellene megvallania őket.”⁶⁶ Ki szeretné, hogy lássák, amikor vétkeznek? „Az írás helyettesítse embertársunk tekintetét.” Antal szerint az írás azt az érzést kelti bennünk, hogy egy közösség előtt állunk, hogy láthatóvá válnunk. Az írás terapeutikus értéke megjelenik Dorotheosznál is, aki beszámol arról, hogy „felszabadult és megkönnyebbült”,⁶⁷ amikor írt lelkivezetőjének. Platónhoz és Zénónhoz köthető egy másik érdekes pszichológiai megfigyelés: az álmok minőségéből következtetni tudunk a lélek szellemi állapotára. Ez megtalálható Evagriosz Pontikosznál⁶⁸ és Diadokhosz Photikosznál⁶⁹ is.

A *proszokhé* feltételezi az önuralmat, az értelem győzelmét a szenvedélyeken: a szenvedélyek okozzák ugyanis a lélek figyelmetlenségét és szétszórtságát. A szerzetesi irodalom igen gyakran kitér a démoni formákban megszemélyesített szenvedélyek pusztító hatásaira. Az önuralom szerzetesi gyakorlatai sokat megőriztek a görög filozófia hagyományából. Gázai Dorotheosz csakúgy, mint Epik-

62 A pontos referenciákhoz vö. I. Hadot: *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, 66–71.

63 Aranyszájú János: *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 659–660.

64 Gázai Dorotheosz § 111, 13 és 117, 7.

65 Vö. I. Hadot: *Seneca...*, i. m., 70.

66 Athanasziosz: *Vita Antonii* 924B.

67 Gázai Dorotheosz, § 25.

68 Evagriosz: *Praktikosz* §§ 54–56. Vö. F. Refoulé: „Rêves et vie spirituelle d’après Evagre le Pontique”, in *Supplément de la Vie spirituelle*, 59. k., 1961, 470–516.

69 Diadokhosz Photikosz: *Kephalalaia gnosztika*, 37., 106. o. E. des Places idézett szövegkiadásában.

tétosz, azt ajánlja tanítványainak, hogy kis dolgokkal kezdjék a gyakorlást, hogy szokássá válhasson bennük a jó,⁷⁰ másutt pedig azt javasolja, hogy lépésről lépésre szabaduljanak meg bűneiktől, hogy ténylegesen kikerüljenek egy-egy szenvedély uralma alól.⁷¹ Evagriosz⁷² szerint egy adott szenvedélyt előbb a neki ellentétes szenvedéllyel kell legyőznünk – például a paráznaságot a hiúság vágyával –, és csak utána kell megpróbálnunk, hogy az ellentétes erény segítségével győzzük le. A módszer Cicero *Tusculumi beszélgetéseiből* is jól ismert.⁷³

A lelki gyakorlatok átvétele sajátos szellemiséggel, életstílussal gazdagította a kereszténységet, amely eredetileg hiányzott belőle. Elsőként a gyakorlat fogalmát kell említenünk. A cselekedetek megisméltetésének követelménye, a lelki *training* eszméje, amely révén megváltoztathatjuk, átformálhatjuk magunkat, távol áll az evangéliumi spontaneitástól. A *proszokhé* lényegének tekinthető önmegfigyelés belső vizsgálatnak teszi ki a lelket, és aprólékos elemzését nyújtja a lelkiismeretnek és a szellemi képességeknek. A keresett eszmény, a szellemi élet céljai erős sztoikus és platonikus, azaz újplatonikus hatásról tanúskodnak, a késő antikvitásban ugyanis az újplatonizmus magába olvasztotta a sztoikus erkölcsiséget.

Az egyéni akaratként az isteni Akarattal való azonosítása a lelki tökéletesség sztoikus modelljén alapul. „Akinek nincs saját akarata, mindig azt teszi, amit Isten akar. Attól kezdve ugyanis, hogy nincs saját akarata, minden esemény megegyezéssel tölti el, így aztán végig az Ő akaratát teljesíti, mert nem azt akarja, hogy a dolgok úgy legyenek, ahogy ő akarja, hanem azt akarja, hogy minden dolog az legyen, ami ő maga.”⁷⁴ A mű legújabb szövegkiadásában a szerkesztők Epiktétoszt idézik Dorotheosz lehetséges forrásaként: „Ne kívánd, hogy az események úgy alakuljanak, ahogy te szeretnéd. Szabd hozzá kívánságaidat az események alakulásához, és meglátod, nyugodt lesz életed folyása.”⁷⁵

A sztoikusoktól vették át az újplatonikusok azt a felfogást is, amely szerint a lelki tökéletesség a szenvedélyektől való megtisztulás, az *apatheia* eredménye. Gázai Dorotheosznál ez a saját akarat kiiktatásaként jelenik meg: „Ha megszabadulunk akaratunktól, képesek leszünk mindentől elszakadni (*aproszpatheia*), ha pedig ezt az állapotot elérjük, akkor Isten segítségével eljutunk az *apatheia*ig.”⁷⁶ A szövegösszefüggésből kiderül: az akarat kiiktatásának Dorotheosz által ismertetett módszerei azonosak azzal, amit a filozófiai hagyomány az önuralom gyakorlatainak nevez. Plutarkhosz például azt tanácsolja: úgy szüntessük meg a kíváncsiságot, hogy nem olvassuk el a sírfeliratokat, nem fürkészzük, mit tesznek szomszédaink,

70 Gázai Dorotheosz, § 20. A szövegkiadás Epiktétoszra hivatkozik (*Beszélgetések I*, 18, 18).

71 Uo. § 120. A szövegkiadás Epiktétoszra hivatkozik (*Beszélgetések II*, 18, 15).

72 Evagriosz: *Praktikosz* § 58. A szövegkiadás Ciceróra hivatkozik (*Tuscul. IV*, 75).

73 Lásd az előző jegyzet.

74 Gázai Dorotheosz, § 102, 12.

75 *Kézíkönyvecske* § 8 (Sárosi Gyula fordítása).

76 Gázai Dorotheosz, § 20, 11–13.

és nem foglalkozunk az utcán történetekkel.⁷⁷ Dorotheosz hozzá hasonlóan azt javasolja, hogy ne üssük bele mindenbe az orrunkat, ne kérdezzünk a szakácsot, hogy milyen ételt készít, és ne folyjunk bele különféle beszélgetésekbe:⁷⁸ ez az, amit ő az akarat kiiktatásának nevez. Evagriosznál a legnyilvánvalóbb, hogy milyen közeli kapcsolatban áll a keresztény *apatheia* az antik filozófia fogalmaival. A *Praktikosz*-ban a következő definícióval találkozunk: „A mennyek országa az igaz létezők megismerésével együtt járó *apatheia*.”⁷⁹ Ez a kijelentés nagyon távol áll az evangélium szellemétől. Az evangélium a „mennyek országának” vagy „Isten országának” eljövételéről, tehát egy eszkatológiai eseményről szól. Evagriosz viszont megkülönbözteti a mennyek országát Isten országától, és más-más értelmet tulajdonít nekik. Az órigenészi hagyománynak megfelelően⁸⁰ a két országot a lélek két belső állapotával, illetve a lelki fejlődés két stádiumával azonosítja: „A mennyek országa az igaz létezők megismerésével társított szenvtelenség.” „Isten országa a Szentháromság megismerése, amely megfelel az értelem szubsztanciájának, de túlszárnyalja romolhatatlanságát.”⁸¹ A megismerés két külön szintjéről van itt szó: a létezők és Isten megismeréséről. Ez a megkülönböztetés megfelel a filozófia hagyományos felosztásának, amely Órigenésznél is jelen van, de amely a platonizmusban legkésőbb Plutarkhosz óta elterjedt.⁸² A szellemi fejlődésnek három szintje van, és ez a három szint azonos a filozófia három részével: az etikával – vagy ahogyan Evagriosz nevezi: gyakorlattal –, a fizikával és a teológiával. Az etika a megtisztulás legelső foka, a fizika az érzékitől való elszakadás és a dolgok rendjének szemlélése, a teológia minden dolgok alapjának megismerése. Evagriosz sémája szerint az etika a *praktiké*-hez tartozik, a fizika a „mennyek országához”, amely feltételezi „a létezők igaz tudományát”, a teológia pedig „Isten országához”, mely a Szentháromság megismerésével egyenlő. Az újplatonikus felfogás szerint a filozófia három szintje megfelel az erények hármasságának is. Porphüriosz⁸³ azt mondja, hogy – a politikai erényeknek köszönhetően – a lélek a *metriopatheia* révén kezd el uralkodni a szenvedélyeken, utána jut el a katartikus erényekhez, amelyek nem tökéletesen ugyan, de részlegesen elválasztják a lelket a testtől: ez az *apatheia* kezdete. Csak a teoretikus erények szintjén érhető el a teljes *apatheia*, a testtől való tökéletes elhatárolódás: a lélek ekkor azokat a létezőket szemléli, amelyek az isteni Értelem-ben vannak.⁸⁴ Ez a szint (*apatheia* és a létezők szemlélése) megfelel

⁷⁷ Plutarkhosz: *De curiositate* 520D sk.

⁷⁸ Gázai Dorotheosz, § 20.

⁷⁹ Evagriosz: *Praktikosz* § 2.

⁸⁰ Lásd azokat a szövegeket, amelyeket A. és Cl. Guillaumont idéz a *Praktikosz*-hoz írt kommentárban (*Sources chrétiennes*, 171. k., 499. o. 2. lj. és 501.o., 3. lj.).

⁸¹ Evagriosz: *Praktikosz* §§ 2–3.

⁸² Vö. I. Hadot: „La division des parties de la philosophie dans l’Antiquité”, in *Museum Helveticum*, 36(1979), 218 sk.

⁸³ Vö. I. Hadot: *Le Problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, 1978, 152–158.

⁸⁴ Porphüriosz: *Sent. 32* (szövegkiadás: Porphyrius, *Sententi*, ed. E. Lamberz, Leipzig, 1975, 3. o., 6: a lélek bölcsessége annak a szemlélése, amit az értelem tartalmaz, a lélek ereje pedig az *apatheia*).

annak, ami Evagriosznál a „mennyeek országa”. A lélek a természet sokszerűségének szemlélésébe merül – ezért beszél Evagriosz természetfilozófiáról, azaz fizikáról –, az értelmes természeteket (*phüszeisz*) és az érzéki természetek értelmét (*logoi*) szemléli.⁸⁵ A végső szint, amely főként noétikus jellegű, Isten szemlélése. Evagriosz így foglalja össze elméletét: „A kereszténység Krisztus, a mi Megváltónk tanítása, amely gyakorlatból, fizikából és teológiából áll.”⁸⁶ Az *apatheia* ettől az elméleti konstrukciótól függetlenül is döntő szerepet játszik a monasztikus szellemiségben. Hasonló értéket képvisel, mint a lélek békéje, a gondtalanság, az *amerimnia*⁸⁷ vagy a *tranquillitas*.⁸⁸ Gázai Dorotheosz⁸⁹ nem habozik kijelenteni: a lélek békéje annyira fontos, hogy ennek érdekében akár azt is abba kell hagyni – ha ez szükséges a béke megőrzéséhez –, amibe belekezdünk. A lélek békéje, a *tranquillitas animi* központi érték volt a bölcseleti tradícióban is.⁹⁰

Láttuk, hogy az *apatheia* Porphüriosznál a testtől való elszakadás következménye. Ez a lelkigyakorlat lényege. Platón azt mondta: „A helyesen filozofáló gondosan készülnek a meghalásra.”⁹¹ A 7. században Hitvalló Maximosz ugyanebben az értelemben írta: „Krisztus filozófiájának akkor felelünk meg, ha életünket a halálra való készülődéssé alakítjuk.”⁹² Ő is annak a gazdag hagyománynak az örököse, amely kiemeli a keresztény filozófia és a halál gyakorlásának azonosságát. Alexandriai Kelemennél⁹³ is megtaláljuk ezt a gondolatot. Kelemen egészen platonikus értelemben fogja fel a halálra való készülődést, és a léleknek a testtől való szellemi elválasztását érti alatta. A tökéletes ismeret, a gnózis egyfajta halál, amely elválasztja a lelket a testtől, ráveszi, hogy teljes mértékben a jó jegyében éljen, és lehetővé teszi az ember számára, hogy megtisztult szelleme révén az igazi valóságot szemlélje. Nazianzoszi Gergely is így ír: „át kell alakítani az egész életet, hogy az a halállal való törődés legyen, mint Platón mondja. Amennyiben lehetséges – még mindig ővele szólva – el kell oldani a lelket a testtől.”⁹⁴ Ebben áll „a filozófia gyakorlása”. Evagriosz⁹⁵ Porphürioszhoz hasonlóan fejezi ki magát: „A testet csak az választhatja el a lélektől, aki egyesítette vele, a lelket viszont csak az képes elválasztani a testtől, aki az

85 Lásd Sources chrétiennes, 171. k., 500. o. lábjegyzet.

86 Evagriosz: *Praktikosz* § 1.

87 Vö. Diadokhosz Photikosz: *Kephalaia Gnosztika* 25 (97. o., 7), 30 (100. o., 19), 65 (125. o., 12) és 67 (127. o., 22); Gázai Dorotheosz, § 68, 2.

88 Cassianus: *Collat.* I, 7; XIX, 11.

89 Gázai Dorotheosz, §§ 58–60.

90 Lásd Plutarkhosz és Seneca ilyen című értekezéseit.

91 *Phaidón* 67e (Kerényi Grácia fordítása).

92 Hitvalló Maximosz: *Kommentár a Miatyánkhoz* (PG 90, 900A).

93 Alexandriai Kelemen: *Strom.* V, 11, 67, 1.

94 Nazianzoszi Gergely: 31. levél, in *A kappadókiai atyák*, Szent István Társulat, Budapest, 1983, 449 (Vanyó László fordítása).

95 Evagriosz: *Praktikosz* § 53. Porphüriosz: *Sent.*, 8 (3. o., 6, Lamberz idézett szövegkiadásában): „Amit a természet kötött egymáshoz, azt ő oldja fel, de amit a lélek kötött egybe, azt a lélek maga oldja fel. A természet kötötte a testet a lélekhez, de a lélek köti saját magát a testhez, így aztán a testet a természet oldja el a lélektől, de a lélek magát oldja el a testtől.”

erényre vágyakozik. Nem véletlen, hogy Atyáink a halál gyakorlásának, a testtől való menekülésnek (*anakhóreszisz*) mondják a remeteséget." A testtől való menekülés platonikus eszméje, mely a fiatal Ágoston számára is oly csábító gondolatnak tűnt, a kereszténység részévé vált: ennek köszönhető, hogy a keresztény szellemiséget teljes egészében átjárja egy olyan gondolat, amely lényegében idegen tőle.

*

Az előzőekben kimutattuk, hogy a kereszténységben és a szerzetességben is megmaradtak bizonyos, a filozófiából ismert lelkigyakorlatok. Azt is megkíséreltük bemutatni, milyen sajátos vonásaik alakultak ki e gyakorlatoknak azáltal, hogy a kereszténység átvette őket. A filozófiai lelkigyakorlatok kereszténységre tett hatását azonban nem szabad eltúlozni. Csak azoknál az íróknál találkozunk ezzel, akik ismerték az antik filozófiai kultúrát, ez pedig a keresztény íróknak csak egy szűk körére igaz. A végeredmény azonban még náluk is lényegében keresztény, mindenekelőtt azért – bár ez a legkevésbé fontos –, mert ezek az írók megpróbálják minél inkább a kereszténységhez közelíteni a máshonnan vett gondolatokat: egyes bibliai szövegekben a bölcseleti hagyományból ismert lelkigyakorlatokat vélnek felfedezni. Baszileiosz a *proszokhé* fogalmát a Második Törvénykönyv szövegéhez kapcsolta. A *proszokhé* az „ügyelj a szívedre” felszólítás mellé kerül az *Antal életében*, valamint az egész szerzetesi irodalomban, a Példabeszédek IV,23 alapján: „Nagy gonddal őrizd a szívedet.”⁹⁶ A Korintusiakhoz írt második levelet a lelkiismeret-vizsgálat igazolására használták fel: „Vizsgáljátok meg magatokat, hogy a hitben éltek-e!” (13,5),⁹⁷ a halál megtanulásához pedig az első Korintusi levelet idézték: „Mindennap kész vagyok meghalni.” (15,31)⁹⁸ Tévedés volna azt gondolni, hogy e szövegek megalapozhatták a lelkigyakorlatok keresztény kultúráját. A keresztény szerzők azért figyeltek fel ezekre a bibliai szövegekre, mert már ismerték a *proszokhé*, a meghalás vagy a lelkiismeret-vizsgálat lelkigyakorlatait. A bibliai szövegek önmagukban nem lettek volna alkalmasak arra, hogy belőlük kiindulva kiépüljön a lelkigyakorlatok rendszere, arról nem is beszélve, hogy ezek a szövegek meglehetősen távoli kapcsolatban állnak az ókori lelkigyakorlatokkal.

Fontosabb kérdés, hogy milyen módon fogadta magába a kereszténység és a szerzetesség az antik bölcselet lelkigyakorlatait. A keresztény gyakorlatok mindig feltételezik Isten kegyelmét, segítségét, és a legalapvetőbb erénynek az alázatot tartják: „Minél közelebb kerülünk Istenhez, annál inkább bűnösnek tartjuk magunkat.”⁹⁹ Az alázat megtanít bennünket arra, hogy másokhoz képest alacsonyabb

96 Athanasziosz: *Vita Antonii* 873C.

97 Uo., 924A.

98 Uo., 872A.

99 Gázai Dorotheosz, § 151, 47.

rendűnek higgyük magunkat, magatartásunkban és beszédünkben rendkívül visszafogottá tesz, és a testi magatartásra is hatással van, gondoljunk a többi szerzetes előtti földre borulás gyakorlatára. Alapvető értéket tulajdonítanak a bűnbánatnak és az engedelmességnek: a bűnbánatot Isten féelme és szeretete váltja ki, és rendkívül szigorú önsanyargatásban ölthet testet. A halálra való emlékezésnek nemcsak az a célja, hogy felhívja a figyelmet a megtérés sürgető parancsára, hanem az, hogy kifejlessze bennünk Isten féelmét: együtt jár az utolsó ítéletről folyó elmélkedéssel, tehát a bűnbánat erényével, illetve a lelkiismeret-vizsgálat gyakorlatával. Az engedelmesség a saját akarat visszautasítása azáltal, hogy az ember teljes mértékben aláveti magát előljárója parancsainak. Ez gyökeresen átalakítja a lelkivezetés filozófiai gyakorlatát: a *Doszitheosz élete*¹⁰⁰ jó példa arra, meddig mehet el ez a fajta engedelmesség. Az előljáró dönt arról, hogy a tanítvány hogyan éljen, mit egyen, vagy milyen javakat birtokoljon. Isten és Krisztus szeretetének transzcendentális dimenziói végleg átalakítják az erények felfogását. A halál gyakorlása, a lélek eloldása a testtől Krisztus halálában való részvétellé alakul. A lemondás az akaratról egyenlő az isteni szeretethez való kapcsolódással.

Az egyiptomi és a szíriai¹⁰¹ szerzetesi mozgalmak olyan keresztény közegben születtek meg és alakultak ki, amelyekre nem volt hatással a filozófiai életmodell. Az első szerzetesek nem művelt emberek voltak, hanem egyszerű keresztények, akik a keresztény tökéletességet akarták megvalósítani a Krisztus életéből vett evangéliumi tanácsok követése által. Az Ó- és az Újszövetségből merítették tehát a tökéletességre vonatkozó gyakorlataikat. Az alexandriai hatására, Philón, de még inkább Kelemen és Origenész nyomán, akiknek tanítását csodálatosan fejlesztették tovább a kappadókiai atyák, bizonyos filozófiai gyakorlatok beépültek a keresztény lelkiiségbe, ennek viszont az lett a következménye, hogy a keresztény ideált részben a görög filozófiai hagyomány modelljei és fogalomtára segítségével írták le, határozták meg és gyakorolták. Ez nagy hatással volt a későbbi korokra is: irodalmi és filozófiai értéke révén ez az iskola közvetítette a középkori és a modern keresztény lelkiiség számára az antik lelkigyakorlatokat.

(Cseke Ákos fordítása)

100 Gázai Dorotheosz: *Œuvres spirituelles* (Sources chrétiennes, 92), *Vie de Dosithée* §§ 5-9, 129. o. sk.

101 A. Vööbus: *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Corpus Script. Christ. Orient., 184. k., Subsidia, 14. k., Louvain, 1958; 197. k., Subsidia, 17. k., Louvain, 1960.